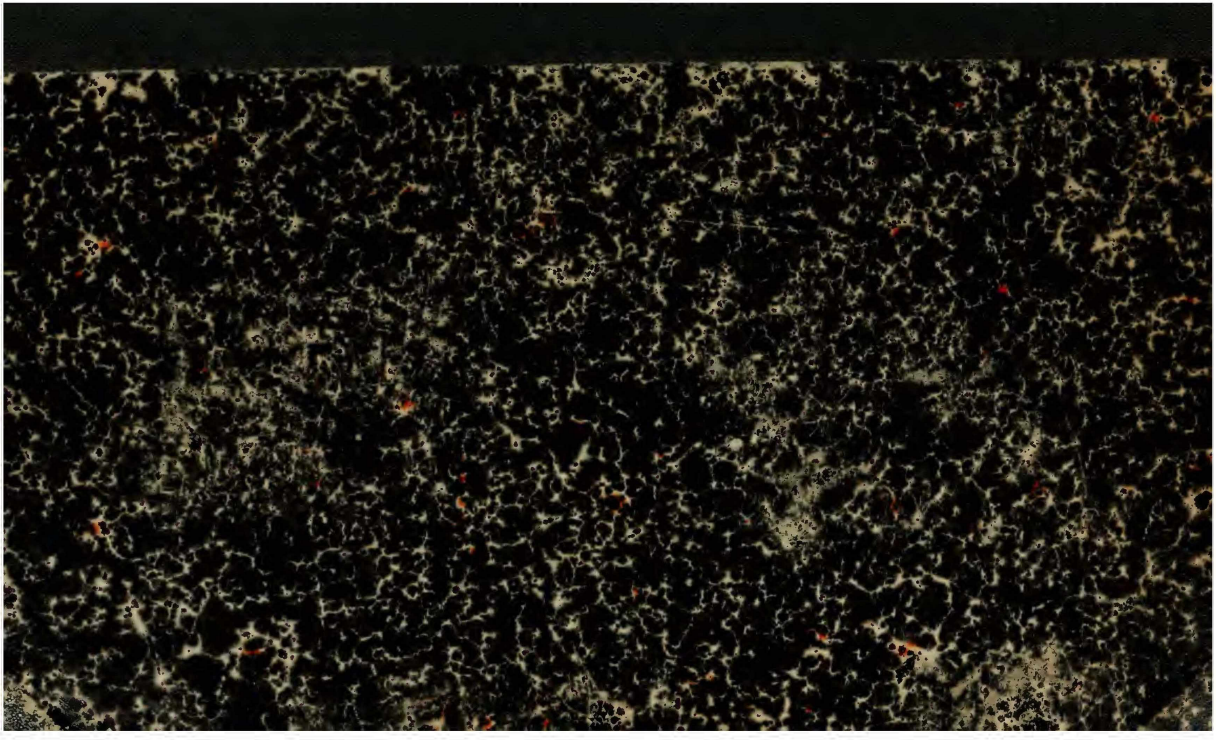




REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59 RUE DUPLESSIS.

P
Laonas
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-DEUXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1911

436220
6.6.45

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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj62soci

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

(SUITE [1])

CHAPITRE X

JUIFS ALLEUTIERS.

I. Ancienneté de la propriété allodiale juive; tenements *Villa Juzaiga* et de *Prat durnix*. — II. Les alleux d'Astruc et de Blanche, fille de Vidal Bondavin, de Tauros, fils de Judas d'en Abomar; tènements du « Fief des Juifs » et de *Moranegra*, de l' « Alleu judaïque » et de Terrisse. — III. Juifs propriétaires de maisons : Dieulosal de Florensac, Bondia de Surgères, les « Rois Juifs ». — IV. Les Kalonyme : leur pays d'origine. — V. Formation de leur fortune : persistance de leur droit de propriété sous le régime féodal; ni vassaux, ni suzerains, ni souverains, mais alleutiers libres. — VI. Les successeurs de Makhir : Todros Ier (1064). Kalonymos Ier. Todros II (vers 1134). — VII. Kalonymos II : concessions de tenures sous réserve du domaine direct; baux à tasque; propriétés indivises entre Kalonymos et Bondia de Surgères; maisons allodiales de Kalonymos, sa mort entre 1216 et 1246. — VIII. Todros III : aliénations de droits directs (1246-1261). — IX. Kalonymos III uniquement propriétaire de maisons (jusqu'en 1306); son sceau héraldique. — X. La disparition de la propriété foncière juive, résultat de la politique capétienne.

I. — C'est un fait très remarquable qu'à Narbonne les Juifs aient eu le droit, dès une époque fort reculée, de posséder des biens immeubles en toute propriété. Cette prérogative importante n'a pas manqué de frapper les esprits, et nous en trouvons un écho jusque dans les œuvres d'imagination. D'après le *Philomena* [2]

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221 ; t. LVIII, pp. 75 et 200 ; t. LIX, p. 59 et t. LXI p. 228.

2. *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, ed. Schneegans, Halle 1898, pet. in-8°, p. 176.

les Juifs de Narbonne ne tenaient aucun bien du roi sarrazin. Ils se bornaient à lui payer un tribut en retour de la protection qu'il leur accordait. Il est probable que, dès l'époque gallo-romaine [1], les Juifs possédaient à Narbonne des biens dont ils avaient la libre et entière propriété. Cette situation se perpétua à l'époque carolingienne. Au VIII[e] siècle, on voit les Juifs posséder héréditairement des biens allodiaux dans les faubourgs et à l'intérieur même de la ville [2]. Dans la seconde moitié du X[e], quatre frères juifs demeurèrent quelque temps propriétaires de moulins situés sous le Pont-Vieux de Narbonne [3].

La communauté juive était, elle aussi, propriétaire d'immeubles. Dans le ténement de Villajuzaiga [4] se trouvait l'« alleu judaïque »

1. Voy. ce que nous disons plus bas, en note, sur l'origine gallo-romaine de Villajuzaiga.

2. Voy. plus haut, chap. II, § IX, lettre du pape Étienne III de 768.

3. Voy. plus haut, chap. III, § XII, actes du 19 décembre 955-956 et du 26 janvier 976-977.

4. La *Villa judaica* existait sûrement à l'époque gallo-romaine. Le changement de *c* en *g* dans *Villajuzaiga* s'étant produit antérieurement au VIII[e] siècle (A. Thomas, *Essais de philologie française*, Paris, 1897, pet. in-8°, p. 115), la Villa judaïque existait sûrement au VI[e] siècle et peut-être même au V[e]. Il est souvent question de cette villa dans les actes narbonnais. Un document du 23 avril 1048 (voy. plus haut, chap. VI, § I[er]) en place le ténement près de celui du Fesc. Un autre, du 26 novembre 1112, mentionne le chemin qui reliait la « villa judaïque » à la ville de Narbonne (Invent. ms. des arch. de l'archevêché de Narb., t. I, f° 119 (analyse) ; *Hist. de Lang.*, t. V *Preuves*, n° 445 (publication) et col. 1558 (analyse). Or, en 1215, le Fesc s'étendait jusqu'aux jardins de Moujan et de Villajuzaiga (Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f[os] 298 et 299). Un acte du 8 janvier 1224 indique nettement que le premier tenement s'étendait à l'ouest des deux seconds (*Ibid.*, f[os] 273 v°-274). Le Fesc, comme son nom l'indique, était une terre d'origine domaniale (*Fiscus*). Il est vraisemblable que Villajuzaiga avait une origine semblable. De plus, comme la propriété de la plaine orientale de Narbonne se partageait entre l'archevêque, le vicomte et les Juifs, il est fort possible que ce soit cette répartition qui ait donné naissance à la légende sur le partage de la cité entre l'archevêque, le comte et la communauté juive (Voy. plus haut, chap. II, § VIII).

Il est encore question du ténement de Villajuzaiga le 27 février 1301 (Mouynès, *Inventaire des archives communales de Narbonne, série AA*, pp. 90-92). En 1343, les consuls de Narbonne prétendaient avoir le droit de ban ou de garde sur Villajuzaiga et Craboules (Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 352 v°). La forme provençale de Villajuzaiga nous est fournie par un acte de vente du 9 août 1345 (Mouynès, *Invent. des arch. de Narb., Annexes de la série AA*, p. 195 : « ...peciam terre nostram... scitam in terminio Civitatis Narbone loco vocato ad Villam Jusaygas...). On trouve la forme *Vicla Jusaygas* dans un acte du 27 août de la même année (*Ibid.*).

De ces différentes mentions il résulte que le ténement de Villajuzaiga était situé entre les terroirs de Moujan, de Ricardelle, — il est question de Ricardelle à la date du 31 décembre 1318 : Mouynès, *Invent. de la série AA*, p. 92, — et du Fesc ou Vesc. Les bâtiments d'exploitation rurale de la villa judaïque devaient s'élever sur le mamelon, non loin de l'emplacement occupé aujourd'hui par les deux constructions de Petit

et des salines dont le sel servait exclusivement aux besoins des familles israélites [1]. Les salines situées dans le terroir de Villajuzaiga devaient être importantes, puisqu'elles étaient exploitées par plusieurs propriétaires. Avant de partir pour la croisade, le 2 juillet 1129, Guillaume de Béziers légua, par testament, à son frère le sel qu'il possédait dans ce terroir [2].

Dans le territoire de la Cité, au lieu dit *Al Pradel* [3], se trouvaient aussi d'autres salines, que le saunier Bonisaac possédait en franc alleu et dont il vendit la moitié, le 20 octobre 1155, au prix de 200 sous melgoriens et de 200 sous narbonnais [4].

II. — La propriété allodiale des Juifs narbonnais ne comprenait pas seulement des moulins et des salines, mais aussi des terres à semence et des vignes. Le 22 janvier 1220, Blanche, fille du Juif Vidal Bondavin, vend à Gentiane, veuve de Guillaume Fabre, au prix de 250 sous melgoriens, la moitié d'une pièce allodiale qu'elle possède par indivis avec son oncle Astruc dans le terroir de la Cité, au bout du Vivier de l'Aigue, confrontant à l'est la rue, au midi la vigne des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, à l'ouest les vignes de Pons Talabos, au nord le mailleul dudit Bondavin [5].

Ricardelle. La famille de l'auteur de la présente étude possède une partie de ce tènement, dont la terre sablonneuse produit un vin très estimé. L'eau de source y est légère et abondante, ce qui a permis de tout temps aux grangers d'y pratiquer avec succès la culture maraîchère. Il n'y aurait rien d'étonnant que les défoncages à la vapeur missent à découvert des restes de l'ancienne exploitation juive, aliénée de bonne heure au profit de propriétaires chrétiens.

1. Voy. plus haut, chap. VI, § 1.

2. *Hist. de Lang.*, t. V *Preuves*, cc. 953-954 : « Et laxo ei et dono totum illum meum salem quem habeo in terminio Narbone et in terminio de Villa Judaica, preter Csaumata», quod donet, si ego morior, sorori nostre Marie. »

3. Il est probable que le lieu dit *Al Pradel* se trouvait dans le tènement connu sous l'appellation de *Pratum judaicum*. Ce tènement doit être identifié d'après M. A. Blanc (*Les transformations du latin judaicus à Narbonne*, dans *Annales du Midi*, année 1896, p. 197) avec celui de *Prat durair*, qui a fait partie de la commune de Narbonne jusqu'en 1846, date à laquelle il a été rattaché en presque totalité à la commune de Cuxac et en partie seulement à celle de Coursan. *Prat judaic* était donc situé sur les confins actuels des communes de Coursan, Cuxac et Narbonne.

Il y avait aussi un tènement du nom de « Pré judaïc » dans le terroir de Brugayroles, près de La Vernède, au S.-E. de Saint-André et à l'orée du Bois-du-Vicomte (Arch. de l'Aude, H 211, Invent. des titres de l'abbaye de Fontfroide, « La Vernede, A » acte du 23 avril 1894). Ce *Prat judaic* était plus exactement situé dans le terroir de Montséret (Acte du 6 juillet 1135 : *Ibid.*, « Montsere B » ; acte du 14 mai 1240 : *Ibid.*, « Montseré 2 A »).

4. Invent. de la mense capitulaire de Saint-Just, copie de M. A. Bories, « Des possessions de la Cite, 2e caisson, n° 20 ».

5. Arch. de l'Aude, H 211, « Fief de Narbonne cote 3 D ».

De bonne heure, quelques alleutiers juifs, renonçant à l'exploitation immédiate qu'ils trouvaient sans doute peu lucrative et trop absorbante, aliénèrent le domaine utile de leurs propriétés, tout en s'y réservant le domaine direct. C'est ainsi qu'un Juif de Béziers Tauros, fils de Judas d'en Abomar, jouissait du domaine direct, en même temps que Pierre Sabatier, clerc de Saint-Just, et Pierre-Raimond de Montpellier, aumônier de la cathédrale, sur quelques vignes sises au terroir de Levrettes, dans le « vignier » de Lebrassons [1].

Ce Juif bitterrois Tauros disposait de grandes propriétés foncières dans le territoire de Narbonne. Le 30 mai 1279, il vendit au chapitre de Saint-Just, pour la somme de 73 livres, le quart du domaine direct dont il jouissait sur deux pièces de terre, l'une, la tenure de Jean de la Voute, située à La Maillole, au centre de l'« honneur » du monastère de Quarante, la seconde, tenure de Jean Inard, sise à Moranégra [2], plus la huitième partie du domaine direct d'une pièce de terre tenue par l'Hôpital des Pauvres dans le même tènement, sous la réserve au profit de Bérenger Azalbert de la huitième partie, ladite parcelle confrontant à l'autan et au midi l'honneur des Lépreux, bref tous les droits et usages qu'il exerçait dans les terroirs de Morarena, Terrus [3], Ramejan et Saint-

1. Inventaire ms. de la mense capitulaire de Saint-Just, copie de M. A. Bories, « n° 19 au caisson 11e des fondations, fêtes et anniversaires », acte du 2 novembre 1274.

2. L'ensemble des alleux possédés par Tauros et d'autres Juifs dans la région de Moranegra ou Moranera, ou bien encore Morarena par transposition de l'*n* et de l'*r*, était improprement désigné par les chrétiens sous le nom de « Fief des Juifs ». Le 2 août 1214, le vicomte Aimeri IV reconnaît avoir reçu en fief de l'archevêque Arnaud tout le fief de la plaine de la Cité : la *bastide* dite de Gaschet avec toutes les *condamines*, prés, pâturages, etc., confrontant à l'autan le chemin de Béziers, au midi le fief de Gérard de Narbonne, au cers le *Fief des Juifs*, à l'aquilon les vignes de Morarera (Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 124 r° et v°). La bastide de Gaschet doit être identifiée avec la métairie de La Bastide, que Cassini (pl. 58) place sur l'ancienne route de Narbonne à Coursan, à peu près à l'emplacement où s'élève aujourd'hui la grange de Fidèle. A noter que c'est probablement de la présence de *condamines* dans le tènement de la Bastide que viennent les noms des domaines actuels du Grand-Condom et du Petit-Condom, situés un peu au sud-ouest.

Il faut certainement placer dans le tènement de Moranegra et dans le terroir du « Fief des Juifs » la *Bastida Judaica* mentionnée dans une sentence arbitrale de l'année 1232 entre l'archevêque et le chapitre métropolitain (Saige, *Juifs du Lang.*, p. 69, d'après Bibl. nat., collection Doat, t. 55, f° 362). La Bastide Judaïque devait s'opposer à la Bastide de Gaschet.

3. Un peu au sud de Moranegra et du Fief des Juifs, se trouvait le tènement de Terrus, aujourd'hui Terrisse (à l'ouest de la route de Narbonne à Armissan). C'est à l'est de Terrisse que les Juifs narbonnais possédaient un certain nombre d'alleux. Le 1er mai 1159, Guillaume Raimond et sa femme Burette vendent à Brice de Saint-Georges

Bauzély [1]. En qualité de propriétaire direct de ces biens fonds, Tauros y percevait chaque année une portion de la récolte.

Le 8 juin 1279, le même Tauros, au nom de son neveu Vidal, fils d'Abraham, vendit à Martin Pascal, prêtre, la huitième partie des tasques et autres agriers qu'il prélevait par indivis avec son neveu et Pierre Raimond de Montpellier sur les champs, honneurs, vignes et possessions sises dans le vignier de Lebrassous, au tènement de Lapidet [2], aujourd'hui Levrettes.

III. — Outre des fonds de terre, les Juifs narbonnais possédaient aussi à titre allodial des maisons et des boutiques; mais c'était seulement le cas de quelques rares privilégiés, la presque totalité des immeubles de la grande et de la petite juiverie faisant partie du domaine vicomtal ou du temporel archiépiscopal. Nous avons vu plus haut que le Juif le plus fortuné de la petite juiverie, Dieulosal de Florensac, possédait en toute propriété la maison qu'il habitait dans le quartier de Belvézé et qu'il percevait à titre de propriétaire direct deux livres de cens annuel sur la maison que le fustier Pierre de Cuxac tenait de lui dans la juiverie vicomtale [3].

Dans cette dernière juiverie, au même titre que Dieulosal de Florensac, Bondia de Surgères possédait deux bouliques, sises dans la Parerie Vieille de la Cité, confrontant à l'autan et à l'aquilon Jean de Portal, murs mitoyens entre eux, au midi la

deux pièces de terres allodiales, sises au terroir de Saint-Georges ; l'une située dans le tènement de « Las Faysses de Terruce », confrontait à l'autan l' « Allodial des Juifs » (Arch. de l'Aude, H 311, « Fief de Narbonne, coté H »). Le domaine de Saint-Georges existe encore aujourd'hui : il s'étend en face de Terrisse, à l'ouest de la route de Narbonne à Coursan. Cet Allodial des Juifs est certainement le même que l' « Alleu Judaïque » dont il est question dans un acte du 23 avril 1048, qui porte reconnaissance en faveur de la communauté juive du droit d'y recueillir le sel nécessaire à sa consommation (Voy. plus haut, chap. VI, § II).

Nous ne saurions dire si le tènement de l' « Honneur des Juifs » mentionné dans un acte du 29 octobre 1229 (Invent. ms. de la mense capitulaire de Saint-Just, copie de M. A. Bories, « Possessions de la Cité, n° 24 ») doit être identifié soit avec le Fief des Juifs, soit avec l'Alleu Judaïque. L'honneur n'est autre quelquefois qu'un fief ; c'est plus souvent un alleu, presque toujours un fonds de terre urbain ou suburbain; mais dans le cas où il est l'équivalent du fief, l'honneur, appelé alors « fief honoré », est dispensé des charges les plus onéreuses qui pèsent sur le fief ordinaire. Il comporte l'exemption de toute redevance et la limitation des services à un seul : l'hommage (Cf J.-A. Brutails, *Etude sur la condition des populations rurales du Roussillon au moyen âge*, Paris, 1891, in-8°, p. 120, note 9 ; E. Chénon, *Etude sur l'histoire des alleux en France*, Paris, 1888, in-8°, p. 89).

1. Invent. ms. de la mense capit. de Saint-Just, copie de M. A. Bories, « Possessions de la Cité, n° 51 ».

2. *Ibid.*, « Possessions de la Cité, n° 52 ».

3. Chap. V, § IX.

boutique de l'Aumône de Bonnet de Capestang, au cers la rue. Ces deux boutiques furent vendues, le 3 décembre 1259, à Pierre Rougé, au prix de 3,800 sous melgoriens. A titre de propriétaire direct, Bondia y prélevait un usage allodial de 10 livres par an. Le fils de Pierre Rougé, Guillaume, revendit le tout pour semblable somme, 190 livres melgoriens [1]. On voit que le droit d'usage constituait un revenu un peu inférieur à 5 0/0. Mais le plus fort lot de maisons allodiales resta toujours la propriété de la famille des « Rois Juifs ».

IV. — De tout temps, en effet, la majeure partie de la propriété allodiale juive demeura l'apanage d'une vieille famille, dont les chefs furent également ceux de la communauté.

Il est difficile de faire la lumière complète sur l'origine familiale des « Rois Juifs » et sur la formation de leur singulière fortune. L'imagination populaire s'est donné libre cours à ce sujet aussi bien chez les Juifs que chez les chrétiens, au point qu'il est très malaisé de dégager la vérité du réseau emmêlé de fables et de légendes. Dans la famille des « Rois Juifs » une tradition s'était perpétuée sur leur double origine babylonienne et davidique [2]. Le fondateur de la dynastie, un savant réputé de Babylone, R. Makhir, aurait été mandé à Narbonne par Charlemagne pour y fonder une école d'études talmudiques analogue aux académies babyloniennes. On sait, d'autre part, que les « princes de la captivité » ou exilarques des Juifs babyloniens croyaient descendre du sang royal de David [3]. C'est donc à cette famille d'exilarques que les « Rois Juifs » de Narbonne prétendaient rattacher leur généalogie.

Chose curieuse, on retrouve comme un écho lointain de cette origine davidique des nasis narbonnais dans une autre tradition juive, suivant laquelle le roi David aurait envoyé deux nobles ambassadeurs à Narbonne avec mission de conclure un traité d'alliance avec cette ville [4].

1. Vente de Bondia de Surgères à Pierre Rougé, le 3 décembre 1259 (Arch. de l'Aude, H 214, « fief de Narbonne, coté 4 V »). — Vente de Guillaume Rougé, fils de Pierre et de dame Algaye, sa mère, à Arnaud de la Dent, le 7 juin 1292 (*Ibid.*, « Fief de Narbonne, coté 6 J »). — Bail à nouvel acapt consenti par Arnaud de la Dent en faveur du tailleur Pierre de Séret de l'une des deux boutiques allodiales, le 28 septembre 1297 *Ibid.*, « Fief de Narbonne, coté 6 Y »).

2. Voy. plus haut, chap. II, § VI.

3. Th. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 44.

4. Arch. mun. de Narb., 3e Thalamus, fo 130 vo : « Aysso son las antiquetatz e las noblesas antiquas de la vila de Narbona. ...Item se troba que en lo temps del rey

Cette assertion, difficile à vérifier, puisqu'elle s'applique à une époque singulièrement reculée de l'histoire narbonnaise, montre avec quelle force le souvenir du grand roi d'Israël s'était enraciné dans les esprits et perpétué dans la suite des siècles. Il ne faut voir, sans doute, dans cette tradition sur les rapports de Narbonne avec le roi David qu'une aimable légende éclose dans la communauté juive de Narbonne et destinée, tout autant qu'à fortifier les prétentions généalogiques des nasis, à flatter l'amour-propre local de la population narbonnaise.

V. — Si nous essayons maintenant d'expliquer la formation du patrimoine considérable que se constituèrent les premiers « Rois Juifs » de Narbonne, nous arriverons à des résultats un peu plus précis, bien que vagues encore.

D'après le *Séfer Hakkabala*, Charlemagne aurait récompensé le savant babylonien R. Makhir, de sa venue à Narbonne, en lui concédant un grand territoire qu'il venait de reconquérir sur les Maures. Makhir aurait même épousé la fille d'un grand de la ville. Justiciable immédiat du roi, Makhir aurait gouverné la communauté comme les exilarques de Babylone [1]. Rien ne prouve que les monarques carolingiens aient fait au chef de la juiverie narbonnaise une situation privilégiée. Il est probable, toutefois, que les « Rois Juifs » ont bénéficié de la part des souverains francs de véritables concessions territoriales faites en toute propriété, c'est-à-dire, non à titre de bénéfice, mais à titre d'alleu. M. Chénon fait remarquer, en effet, que, sous Charles le Chauve, le fisc était coutumier de ces sortes de concessions [2].

Il est également possible que les « Rois Juifs », disposant de forts capitaux, aient profité du droit reconnu par la royauté à leurs coreligionnaires de posséder des immeubles en toute propriété pour acheter de nombreux alleux à une époque où ce mode d'appropriation du sol était le régime dominant.

C'est assurément le fait le plus remarquable de l'histoire des « Rois Juifs » que leur persistance comme propriétaires alleutiers jusqu'à la veille de leur expulsion. Alors que, par suite de la

David la ciutat de Narbona era emmurada e que en aquel temps lo rey David trames ij *cavalies* a Narbona per far liansa ame la dita ciutat; et aysso s'es trobat als archios dels Jusiens en Avinhon. » *Cavalies* a ici le sens de chevaliers, nobles qui dans le Narbonnais occupaient le plus haut rang de la société féodale.

1. Sur Makhir, cf. Neubauer, *Documents sur Narbonne*, dans *R. E. J.*, t. X (1885), pp. 103-104; Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 7; Gross, *Gallia judaica*, p. 406.

2. Chénon, *Etude sur l'histoire des alleux en France*, p. 24.

disparition de l'autorité royale, les petits alleutiers juifs, obligés de chercher un protecteur en la personne de l'un des deux grands fonctionnaires de Narbonne, l'archevêque ou le vicomte, se sont engagés à leur fournir en retour des redevances et des services, toutes choses entraînant à la fois un assujettissement de leur personne et une diminution de leur droit de propriété, seuls les grands alleutiers se sont maintenus en dehors du vasselage et de la féodalité.

Mais au prix de combien d'efforts les « Rois Juifs » ont-ils dû de ne pas être entraînés par le courant général ! En qualité d'allodiaires, n'étaient-ils pas abandonnés à leurs seules forces pour défendre leur famille et leurs terres contre une tentative d'usurpation ? Il a fallu que leur droit fût solidement établi et expressément reconnu pour que ni l'archevêque, ni le vicomte, ni tout autre seigneur, n'aient jamais tenté de le confisquer ou même simplement de l'amoindrir. La relation du *Séfer Hakkabala* déclare que le « Roi Juif » relevait immédiatement de la justice royale. Mais après l'anéantissement du pouvoir monarchique, quelle autorité pouvait-il bien invoquer ?

Par le fait même que le « Roi Juif » vit en dehors de la hiérarchie des feudataires, ses biens fonciers échappent entièrement au régime des terres féodales, Saige a tort de le considérer comme un suzerain. Nous ne voyons nulle part que les tenanciers du « Roi Juif » lui prêtent l'hommage et lui fournissent des prestations d'une nature spéciale, telles que le service militaire. Nous avons vu plus haut qu'il n'avait pas droit aux qualifications honorifiques portées par les nobles narbonnais.

D'autre part, s'il est vrai que le « Roi Juif » ne doit aucun hommage ou aucune redevance seigneuriale d'un caractère privé, sa situation ne peut en rien être assimilée à celle d'un prince souverain. Ce n'est pas un roi d'Yvetot. Nous ne le voyons pas investi de privilèges régaliens ; il n'a pas le droit de rendre la justice, ni de lever des impôts. Son grand privilège consiste à ne relever que de l'autorité royale ; mais c'est aussi là un lien de dépendance à l'égard de cette autorité.

Il est probable, toutefois, que, bénéficiant des exemptions reconnues à tous ses coreligionnaires, le « Roi Juif » ne fut jamais soumis, comme les autres alleutiers, au service militaire et à l'impôt royal, en un mot aux contributions et services d'un caractère public. Il dut être assimilé sur ce point aux Juifs du vicomte, tout en n'étant pas vassal de ce seigneur, de telle façon que sa situation foncière était bien supérieure à celle d'un propriétaire

actuel, qui est tenu de payer à l'État des droits de mutation et autres impôts publics.

En somme, le titre de roi juif ne correspond pas exactement à la condition politique et civile de celui qui le porte. Ce n'est pas non plus un sobriquet donné par les chrétiens, mais bien la traduction maladroite et approximative du mot hébreu *naci*, dont la signification exacte est : prince de la communauté. Cette fonction étant devenue héréditaire dans la même famille [1], il n'y a rien de surprenant que des fidèles d'une autre confession aient considéré la personne de celui qui l'exerçait comme revêtue des attributs essentiels de la royauté.

Ni vassal, ni suzerain, ni souverain, mais alleutier libre, voilà caractérisée en quelques mots la condition sociale du « Roi Juif » de Narbonne.

VI. — Passons maintenant en revue les actes qui se rapportent aux successeurs de R. Makhir.

C'est probablement de R. Todros Ier, le nassi ou le gaon, le plus ancien des descendants connus de R. Makhir, qu'il est question dans un acte du 17 février 1064. A cette date, Bérenger, vicomte de Narbonne, et Garsinde, « sa chère femme », donnent au monastère de Montlaurés leur condamine sise dans le terroir de Saint-Georges, au lieu dit « Aux Quatre-Colonnes », confrontant au levant le chemin de Béziers et les anciennes parcelles de *Taurus, Hébreu ;* plus une vigne tenue dans le terroir de Rapalpe par Raimond Estève, monnayeur, et confrontant à l'orient les vignes des Juifs, à l'occident le chemin de Ramian, à l'aquilon et au midi les vignes du vicomte ; plus une deuxième vigne sise dans le même terroir de Rapalpe, au lieu dit Cabanil, et tenue par Raimond Gaubert, confrontant à l'orient la terre d'Abraham, Hébreu, et sur ses trois autres faces l'alleu du vicomte [2].

Nous n'avons rien relevé dans les actes qui paraisse se rapporter au naci Kalonymos Ier le Grand, lequel, selon le *Sêfer Hakkabala*, mourut à l'âge de 90 ans [3], après avoir vécu probablement à la fin du XIe et au commencement du XIIe siècle.

1. Il est curieux de remarquer que la dignité de naci ou de gaon se conférait à une famille ayant fourni un savant de grande réputation. C'est ainsi que la dignité de prince (*nagid* des Juifs d'Égypte demeura héréditaire dans la famille de Maïmonide après sa mort (Th. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 80).

2. Archives de l'Aude, H 214 (Inventaire ms. des titres de Fontfroide), « Papiers de la mense abbatiale, cote A ».

3. Neubauer, *Documents sur Narbonne*, dans *R. É. J.*, t. X (1885), p. 104 ; Gross, *Gallia judaica*, p. 406.

A Kalonymos Ier succéda son fils R. Todros II, « qui composa des pièces liturgiques ». Abraham ibn Daud insiste sur le rôle joué par R. Todros lors des troubles qui surgirent à Narbonne pendant la minorité de la vicomtesse Ermengarde (1134-1143). Le régent Alphonse-Jourdain, comte de Toulouse, imposa de lourds impôts à la communauté juive ; mais Todros et sa famille les garantirent [1]. C'est probablement de R. Todros II qu'il s'agit dans le passage du traité de Pierre le Vénérable contre les Juifs, où cet auteur fait une allusion ironique au « Roi Juif » de Narbonne et au « Roi Juif » de Rouen [2].

VII. — Les renseignements sont beaucoup plus abondants en ce qui concerne Kalonymos ben Todros II. Les textes latins l'appellent Clarimoscius. En provençal, ce « Roi Juif » devait être connu sous le nom de Clarimos, qui n'est qu'une déformation de l'appellation grecque Kalonymos. Riche propriétaire alleutier, Kalonymos ben Todros II ne s'est pas laissé assujettir par la recommandation. Toutefois, ce n'a pas été sans subir, dans une certaine mesure, l'influence du mouvement féodal. Si l'on admet que l'une des caractéristiques de ce régime réside dans le morcellement du droit de propriété, on sera contraint de reconnaître que les « Rois Juifs » n'ont pas échappé sur ce point à l'influence de la féodalité.

Nous voyons dans un acte du 13 mai 1163 que Kalonymos était propriétaire direct de deux moujades de vignes sises dans le « vignier » de la *Lega*, confrontant à l'autan la vigne de Mosse, Hébreu, au midi celle des enfants de Guillaume Raimond, pareur, au cers celle de Guillaume Alquier et à l'aquilon, celle d'Arnaud Ermengau. Faisait également partie de son domaine direct une autre moujade de vigne située dans le « vignier » de Ramian, entre les vignes de l'hôpital de Saint-Just, de Clément de Saint-Cosme et d'Ameil de Saint-Sébastien. Les tenanciers de ces trois moujades de vigne restèrent jusqu'au 13 mai 1163 Raimond Roanel et sa mère Marie. Mais pressée par des besoins d'argent, la famille Roanel [3] avait engagé les deux moujades de la Lega à Bernard

1. *Ibid.*

2. Is. Loeb, *Polémistes chrétiens et Juifs en France et en Espagne*, dans *R. E. J.*, t. XVIII (1889), p. 15 : « Prodne igitur nubi de propagine Judæ regem, aut si hoc non potes, saltem ostende ducem. Sed non ego, ut aliquid ridendum proferam, regem illum suscipiam, quem quidam tuorum apud Narbonam, Galliæ urbem, alii apud Rothomagum se habere fabentur. » (D'après Migne, *Patr. lat.*, t. 189, col. 560).

3. C'est apparemment cette famille qui a donné son nom au tènement de Roanel. Il est donc probable que le « vignier » de Ramian se trouvait aussi dans ces parages, au nord et dans la commune de Narbonne, non loin de la Robine.

de Talabos en garantie d'un emprunt de 200 sous melgoriens. Pour se libérer de sa dette, Raimond Roanel fut obligé de vendre le tout à l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem de Narbonne au prix de 250 sous, dont 200 payables à l'engagiste.

Cette vente fut faite sur l'avis et avec le consentement de Clarimos, Hébreu, propriétaire direct des trois moujades de vigne. En cette qualité, ce dernier prélevait le tiers de la vendange sur la moujade de Ramian : il ne recevait que le quart des raisins produits par les deux moujades de la Lega ; mais son tenancier était tenu de le lui faire transporter à son treuil[1]. La teneur de cet acte n'indique pas que le « Roi Juif » se soit fait payer son consentement ; mais il est plus que probable qu'à la faveur de cette vente, des droits de mutation lui ont été versés.

Quand Benjamin de Tudèle passa par Narbonne, vers 1173, il y rencontra, entre autres grands personnages renommés pour leur sagesse et leur honorabilité, « en premier lieu ben Zaconimos (*sic*), fils de grand et vénérable personne Théodore de bonne mémoire, de la race de David par droite généalogie, 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[2] ». Le passage de Benjamin de Tudèle renferme une contradiction : si Kalonymos avait tenu des immeubles des seigneurs du pays, vicomte ou archevêque, ces immeubles n'auraient pas été exempts de toute taille ou tribut. C'est précisément parce qu'il ne tenait ses propriétés de personne que Kalonymos n'était assujetti à aucune redevance seigneuriale.

Probablement absorbé par des recherches intellectuelles, Kalonymos renonçait de plus en plus à l'exploitation directe de ses propriétés. C'est ainsi qu'en avril 1195 il concède par acapt — c'est-à-dire à titre de bail à tasque[3] — en faveur de Pierre Mir, maître de l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, à Gérald Fabre, prêtre, à Bernard de Touronzelle, à Pons Bouvier et à tous les autres frères de l'hôpital, avec le droit de possession perpétuelle et la faculté d'en disposer de toute façon, par donation, cession, vente, engagement, à la réserve, toutefois, du consentement et des droits du bailleur et de ses successeurs, la moitié d'une pièce de terre qu'il possède par indivis avec Bondia, dans le terroir de Saint-Jour, au

1. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 70 et 132-133.

2. Cf. Célestin Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, p. 150 ; *Hist. de Lang.*, éd. Privat, t. III, p. 864 ; Israël Lévi, *Le roi juif de Narbonne et le Philomène*, dans *R. E. J.*, t. XLVIII (1904), p. 203.

3. Saige se sert à tort de l'expression bail à fief (*Juifs de Lang*, p. 65).

Clos Juif, confrontant à l'autan la terre propre de Bondia, au midi la terre de Lombarde et de ses enfants, au cers la voie publique, à l'aquilon la terre de Bondia et la parcelle que Raimond de Saint-Jour tient dudit Kalonymos ; plus une pièce de terre lui appartenant en toute propriété dans le terroir de Narbonne, au bout du tènement de Moranera, au lieudit « All Terruz », confrontant à l'autan la terre que Bernard de Rivière y tient du « Roi Juif », au midi la vigne dont Guillaume Montenier est le tenancier, au cers le maillol de Guillaume Figuiere et la terre de Pierre Huc, à l'aquilon la voie publique.

Ce bail à tasque est consenti à charge d'une redevance s'élevant pour la pièce du Clos Juif au quart, pour celle de Terruz au quint, moyennant le prix d'entrée en possession de 140 sous melgoriens payés comptant. Le tenancier aura la faculté, si les terres qui lui viennent d'être concédées se révèlent impropres à la culture des céréales, de les transformer en prés ou en vignes. Kalonymos se réserve les agriers et le droit direct [1].

Dans le document que nous venons d'examiner, il est question d'un Juif Bondia, copropriétaire allentier avec Kalonymos. Ce Bondia n'est autre que Bondia de Surgères, dont le nom hébreu est Lévi ben R. Moïse [2]. Il est probable que Bondia touchait de près à la famille des « Rois Juifs » de Narbonne, puisqu'il possédait des terres par indivis avec Kalonymos. Bondia est même qualifié de naci, en même temps que Kalonymos, par un Juif de Saragosse, Scheschet ben Isaac ben Joseph Benveniste. Ce dernier adressa plusieurs lettres aux nacis de Narbonne, R. Calonymos ben Todéros et R. Lévi, fils du naci R. Moïse [3].

Nous rencontrons encore le nom de Bondia à côté de celui de Clarimos dans un acte du 15 novembre 1199. A cette date, Pons de Coursan, Esclarmonde, sa femme, et Bérenger, leur fils, engagent à Bernard de Saragosse, à Ermengarde, sa femme, et à leurs enfants, en garantie d'un emprunt de 40 sous melgoriens, une pièce de terre sise dans le terroir du « Pré judaïque », sous le domaine direct de Clarimos et de Bondia. Le créancier engagiste

1. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 65, 70-71 et 137-139.

2. Voy. *ibid.*, p. 74, la souscription hébraïque de Bondia de Surgères. Bondia a souscrit également de son nom hébreu un acte du 15 novembre 1199 (*Pièces justificatives*, n° V).

3. Is. Loeb, *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs*, dans *R. E. J.*, t. XVII (1888), pp. 33-34; David Kaufmann (*R. E. J.*, t. XXXIX (1899), pp. 62-75) place ces documents en 1194-1195. Les lettres de Scheschet ben Isaac n'ont pas d'intérêt pour l'histoire politique ou sociale des Juifs narbonnais; elles ont un caractère exclusivement familial et privé.

pourra sous-engager la pièce de terre pour la valeur de sa créance, mais avec l'autorisation des propriétaires directs, auxquels il sera tenu de fournir le quart de la récolte. L'acte d'engagement est dressé de l'assentiment de Bondia, de Bérenger de Moussan, son créancier engagiste, et de Guillaume de Rieu qui détient en gage la part de Clarimos [1]. A la faveur de l'acte d'engagement, les propriétaires directs perçoivent les droits de foriscap, à l'exclusion de l'emprunteur et de sa femme qui n'ont rien à en distraire [2].

On voit par les actes que nous venons d'examiner que Kalonymos avait une prédilection pour les baux à portion de fruit. Il devait donc avoir des celliers pour y faire cuver sa part de vendange et des greniers pour y emmagasiner sa part de grain et de fourrage. Mais nous voyons aussi qu'il engageait son droit de propriétaire direct pour se procurer de l'argent. Dans ce cas, il cessait de récolter jusqu'au remboursement complet de la dette.

Il semble, au reste, que les Rois Juifs se soient désintéressés de bonne heure de l'exploitation agricole, directe ou indirecte. Ils étaient, d'ailleurs, grands propriétaires alleutiers de maisons et de boutiques dans l'enceinte de la grande juiverie. La charte de franchises vicomtale du 8 mars 1217 réserve expressément le droit de propriété du « Roi Juif » sur l'honneur qu'il possède dans la juiverie du vicomte par succession héréditaire et sans obligation d'aucune redevance [3].

Le « Roi Juif » dont il est question dans la charte d'Aimeri IV n'est autre sans doute que Kalonymos ben Todros II. En tout cas, Kalonymos vivait encore à la fin de 1216. Le 5 octobre de cette année, un habitant de Narbonne, Bernard de Cortone, lègue à Bonmacip, fils du Roi des Juifs, 22 deniers et sa cape de « caparesce [4] ».

VIII. — Mais Kalonymos ben Todros II ne dut pas vivre bien longtemps postérieurement à l'année 1216. Il mourut certainement avant le 11 octobre 1246. A cette date, nous voyons Bonmacip, fils de feu Clarimos, vendre à la maison des lépreux de la Cité de Narbonne, à Ajalbert, commandeur, et aux autres frères et sœurs de cet hospice, les trois quarts de ses droits de propriétaire direct,

1. Clarimos ayant engagé sa part de propriété, l'acte du 15 novembre 1199 ne porte pas sa souscription hébraïque. On n'y voit que celle de Bondia (Levi fils de Moïse).

2. *Pièces justificatives*, n° V.

3. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 156 : « ...excepto solummodo honore Regis Judei quem habet et tenet ex successione patrimonii sui... »

4. Arch. mun. de Narb., 5e Thalamus, f° 13 : « ...et Bonomancipio, filio regis Judeorum, xxij denarios et capam de caparescio... » Cf. Mouynès, *Invent. des arch. mun. de Narb., serie AA*. p. 95, 1re col.

quart et foriscap, dont il jouit sur trois sétérées de terre qui font partie des six sétérées que la léproserie possède à deux endroits dans le terroir de la Cité, au tènement de Ramian ; les deux tiers de ses droits de quart, lods et foriscaps sur une pièce de terre tenue par la léproserie dans le terroir de Saint-Georges et confrontant les « bonneurs » de plusieurs chrétiens. La cession des droits directs est faite au prix de 140 sous melgoriens [1].

Ce Bonmacip fils de feu Clarimos n'est autre que Todros ben Kalonymos III. Non content d'aliéner le domaine utile ou d'engager pour un certain laps de temps le domaine direct de ses propriétés, Bonmacip aliène purement et simplement tous ses droits fonciers, ne conservant en fait d'immeubles que ses maisons allodiales de la grande juiverie. Après le démembrement ou décomposition de son droit de propriété, nous assistons à l'aliénation totale de son plein droit d'alleutier.

Il conserve encore, il est vrai, son droit direct sur la moitié d'une vigne sise à Lebrassous, confrontant à l'autan la terre de dame Bernarde Drudone, à l'aquilon le chemin ; partie de vigne que, d'accord avec le Juif Judas, il donne à nouvel acapt, le 3 juin 1252, à Raimond de Quillan, à charge d'un usage annuel de 6 sous payable à la N.-D. de septembre et moyennant le prix d'entrée en possession de 100 sous melgoriens [2].

Dans ce bail, le nom de Bonmacip est accompagné de la qualification de « Roi Juif ». Il s'agit donc bien de Todros ben Kalonymos III. D'autre part, dans un acte du 16 juin 1257, il est question de Tauros fils de Clarimos, surnommé Astruc fils de Bonmacip, « Roi Juif ». Cette multiplicité de noms appliquée à une seule personne n'a rien pour nous étonner. Elle résulte de l'habitude, chère aux Juifs, comme aux Arabes, d'énumérer à la suite de leur nom principal la série des noms de leurs ancêtres, au point que l'appellation d'un personnage unique constitue à elle seule une véritable généalogie. Si l'on ajoute encore que les noms sous lesquels les Juifs étaient connus dans leur communauté variaient de ceux que leur donnaient les chrétiens, on ne s'étonnera pas de la polynomie de Tauros ben Kalonymos III.

Ce dernier, poursuivant la liquidation de ses propriétés, vend à l'Aumône, le 16 juin 1257, les trois huitièmes de ses droits de lasque, usage, directe, pur et franc alleu dont il jouit sur des vignes

1. *Pièces justificatives*, n° VII. Cf. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 74 ; Mouynes, *Invent. de la série AA*, p. 90, 2e col.

2. Invent. mss. des titres de la mense capitulaire de Saint-Just, copie de M. A. Bories, « Possessions de la Cité, n° 59 ».

et terres sises dans le terroir de Lapidet (Levrettes) et de Legrassols (Lebrassous), possédées en commun, les trois huitièmes par le Roi Juif et Guillaume-Raimond de Montpellier, un huitième par Reine, femme de Judas, Juif de Béziers [1], moyennant le prix de 1,800 sous melgoriens à prélever sur le legs constitué par Élie, archidiacre de Razès, pour la fondation de son anniversaire et la célébration de la fête qui a lieu dans l'octave de la Madeleine [2].

Le 9 juin 1259, le même Tauros vend à la dite Aumône son droit direct sur la cinquième partie de la vigne de Guillaume d'Aux et Bérenger de Lastours, sise dans le terroir de la Cité, à la « Leyne », et sur le mailleul de Bondavin, « décimaire » de Cuxac, confrontant à l'autan la rue, au midi la vigne de l'hôpital de Saint-Jean-de-Coiran, moyennant la somme de 19 livres melgoriens [3]. Enfin, le 12 avril 1261, Tauros vend encore à l'Aumône, au prix de 68 sous melgoriens, un droit de six deniers dont il jouit sur le champ des héritiers de Jean Inard [4].

IX. — En somme, les « Rois Juifs » aliénèrent toutes leurs terres dans les deuxième et troisième quarts du XIII[e] siècle. Voilà pourquoi les actes de vente qui suivirent la grande confiscation de 1306 ne s'appliquent exclusivement qu'aux maisons du « Roi Juif ». Il n'y est fait mention d'aucune terre lui appartenant ou lui ayant appartenu. A la veille de l'expulsion de 1306, le « Roi Juif » possédait une trentaine de maisons ou parties de maisons, dont une douzaine à titre allodial [5]. Ce « Roi Juif », connu vulgairement sous les noms de Momet Tauros, doit être identifié avec Kalonymos ben Todros III, fils de Todros ben Kalonymos III. Il intervint activement dans les controverses religieuses soulevées en 1303-1306 à propos des théories de Maïmonide. Il se déclara l'adversaire, toutefois, en termes modérés et courtois, de la philosophie et de l'hétérodoxie [6].

Momet Tauros avait un sceau du type armorial ou héraldique [7].

1. Il s'agit de Judas d'en Abomar, père de Tauros, Juif de Béziers dont il a été question plus haut (§ II).

2. Invent. de la mense capit. de Saint-Just, copie de M. Bories, « Des possessions de la Cité, carton 62, n° 36 ».

3. *Ibid.*, « n° 37 ».

4. *Ibid.*, « n° 39 ».

5. Voy. plus haut, chap. IV, § XII ; chap. VII, § VII.

6. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, pp. 679, 682, 683, 687 et 692 ; Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 114, 115, 119 et suiv. ; Gross, *Gallia judaica*, pp. 408 et 427.

7. J. Carvallo, *Inscription hébraïque à Narbonne*, dans *L'Univers israélite*, t. VIII, p. 509 ; Ad. de Longpérier, *Les nasi de Narbonne au moyen âge*, dans *Revue israélite*, t. III (1872), pp. 538-540 (Extrait des *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, année 1872, p. 233) ; *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 753 ; Saige, *Juifs du Lang.*, p. 60 ; Gross, *Gallia judaica*, p. 408.

La matrice qui nous en a été conservée [1] porte sur une face un écu chargé d'un lion rampant et en exergue la transcription provençale du nom de Momet : MOVMET IVDEV D'NERBO. L'autre face de la matrice porte aussi l'écu et le lion avec la légende hébraïque de Calonymos fils de R. Todros. Le lion, type traditionnel de la maison de Juda, rappelle les prétentions généalogiques des « Rois Juifs », qui se disaient descendants directs de David. D'après Joseph Derenbourg [2], le style de l'écu et la forme des lettres indiquent la fin du XIII^e^ ou le commencement du XIV^e^ siècle.

Le savant hébraïsant, se fondant sur la coutume pratiquée chez les Juifs de donner au petit fils le nom de l'aïeul [3], déclare que Momet était le petit-fils du naci dont parle Benjamin de Tudèle. Nous ajouterons que cet usage était aussi en honneur dans les familles chrétiennes. La série généalogique des vicomtes de Narbonne nous montre les Amauri alternant régulièrement avec les Aimeri : ainsi Amauri II est le fils d'Aimeri V et le petit-fils d'Amauri I^er^. Comme les « Rois Juifs » de Narbonne se succédaient héréditairement, le fils aîné, héritier présomptif du titre de nasi, devait prendre invariablement le nom de son grand-père. Cette particularité nous a été d'un grand secours pour établir la généalogie des « Rois Juifs » de Narbonne.

Il serait téméraire d'avancer que la face provençale de la matrice servait à sceller les actes conclus avec des chrétiens et rédigés en latin ou en langue vulgaire, la face hébraïque les actes conclus avec des coreligionnaires et dressés en hébreu. Il n'y a pas d'exemple d'acte latin ou provençal muni du sceau de Kalonymos ben Todros III. Il est probable que ce dernier se servait exclusivement de son sceau dans ses rapports avec ses coreligionnaires, la face à la légende hébraïque constituant le sceau proprement dit, la face à la légende provençale, le contre-sceau.

Saige considère le sceau de Kalonymos comme un emblème seigneurial réservé aux seuls nobles et dignitaires. Or, les sceaux individuels ne restèrent pas longtemps un privilège de la noblesse et des dignitaires laïques ou ecclésiastiques. A partir des dernières années du XIII^e^ siècle, mais surtout à partir du commencement du XIV^e^, l'usage du sceau tomba dans le domaine public [4]. Cette diffusion est surtout frappante à Narbonne. Bourgeois, marchands,

1. Musée de Narbonne, vitrine 15, n° 520.
2. *Revue israélite*, t. III (1872), p. 540.
3. Le nouveau-né recevait le nom du plus proche parent récemment décédé, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, du grand-père.
4. Giry, *Manuel de diplomatique*, pp. 645, 648.

artisans, tout le monde voulut y avoir son sceau. L'*Armorial des consuls de Narbonne* (1549-1673 [1]) nous offre une belle collection de blasons et d'armes parlantes. Dans beaucoup de ces blasons le champ est occupé par un lion rampant.

Au surplus, nous ferons observer que dans le Midi et spécialement à Narbonne, les sceaux n'avaient pas de valeur authentique dans les contrats. L'apposition du sceau y équivalait à une signature. L'acte était authentiqué par l'apposition du seing-manuel du notaire. Il y a, en somme, beaucoup de chances pour que le sceau du « Roi Juif » n'ait servi qu'à clore des lettres missives, tout comme les cachets ou les signets [2].

Cela dit pour ne rien laisser subsister de l'argumentation développée par Saige à l'appui de sa théorie sur l'assimilation des alleutiers juifs aux seigneurs chrétiens.

Dans la liste des Juifs narbonnais, dressée par les consuls à la fin de l'année 1305 [3], nous relevons les noms de Bonmacip, Momet, Nassem Tauros. Il s'agit là sûrement de membres de la famille des nasis. Nassem Tauros doit s'identifier peut-être avec Momet Tauros et, par suite, avec Kalonymos ben Todros III [4]. Il est question d'un Momet de Narbonne dans les registres de notaires de la ville de Montpellier correspondant aux années 1293-1294. Une procuration donnée en 1293 par Bonet de Borrian, habitant d'Arles, à Bonafos de Melgueil, mentionne la sentence arbitrale rendue par Momet de Narbonne et Tauros de Beaucaire entre Bonet et Salamias [5].

On relève aussi les noms de Bonmacip de Narbonne et de Blanche, sa femme, dans ces mêmes registres [6]. Comme ses homonymes de Narbonne, Bonmacip était à Montpellier propriétaire direct d'immeubles. Le 10 mars 1293/4, Astrugue, Juive, fille et héritière universelle de feu Salamias de Lunel et de feu Blanche, femme du Juif Bonmacip de Narbonne, concède pour six ans l'usage et l'habi-

1. E. Roschach, *Histoire graphique de l'ancienne province*, t. XVI de *L'Histoire générale de Languedoc*, texte et dessins, éd. Privat, Toulouse, 1905, in-4°, pp. 693-704.

2. Les sceaux plaqués employés à clore les lettres se rencontrent depuis le XIII[e] siècle (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 630).

3. Voy. plus haut, chap. VII, § V, en note.

4. A moins que Nassem Tauros ne soit le propre fils de Momet Tauros, ainsi que le laisse supposer un mandement d'Alfonse III, roi d'Aragon, portant injonction au viguier de Barcelone, le 13 décembre 1287, d'abandonner les poursuites engagées contre Toros fils de Mamet, Juif de Narbonne, qui était venu à Barcelone, en compagnie de son maître Jucef, pour s'y marier avec la fille d'Astrugue, veuve de Joseph Ravaya (*Pièces justif.*, n° IX).

5. S. Kahn, *Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. XXII (1891), p. 267, et XXIII, 1891), pp. 270-271. Voy. aussi t. XXII, pp. 265 et 272.

6. *Ibid.*, t. XXII, pp. 265 et 273.

tation d'une maison et d'un ouvroir sis à Montpellier, près de la rue Française[1].

Nous nous bornons à mentionner les noms de Momet et de Bonmacip de Narbonne sans tenter de les identifier avec des nacis de Narbonne, les éléments d'identification fournis par les actes ne nous paraissant pas suffisants.

X. — L'histoire des Juifs alleutiers et, en particulier, celle des « Rois Juifs » nous fait donc assister à une réalisation continue de leurs propriétés terriennes. La période de liquidation la plus active coïncide à peu près exactement avec le règne de saint Louis. D'où il résulte que, si le démembrement de la propriété alfodiale juive en domaine direct et en domaine utile a été le résultat du mouvement féodal, la disparition totale de la classe des Juifs propriétaires terriens a été la conséquence de l'hostilité marquée à leur égard par le plus intègre des rois capétiens. La liquidation royale de 1306 ne comporte presque exclusivement que la vente de maisons. A cette date, en effet, la propriété foncière juive n'existait pour ainsi dire plus. Sous la menace des représailles royales, l'alleutier juif s'était résigné à disparaître, et devant que d'avoir ses terres confisquées, il s'était empressé de les convertir en bonnes espèces sonnantes.

LIVRE II

CONDITION ÉCONOMIQUE

CHAPITRE XI

VIE RURALE ET PROFESSIONS URBAINES.

I. Juifs cultivateurs, sauniers, vignerons, jardiniers. — II. Les Juifs et les fonctions publiques ; prise à ferme d'impôts. — III. Professions libérales et métiers : Juifs médecins, notaires, boulangers, meuniers, orfèvres. — IV. Juifs commerçants : la boutique et le petit commerce, le courtage, l'importation.

I. — Nous venons de voir que jusqu'au milieu du XIII^e^ siècle environ, les Juifs de Narbonne ont marqué certaine prédilection pour la propriété foncière. On a pu remarquer que les chefs de la

1. *Ibid.*, t. XXII, p. 266, et t. XXIII, pp. 265-266.

communauté avaient eux-mêmes donné l'exemple jusqu'au jour où des circonstances impérieuses les avaient obligés à y renoncer.

Il est curieux de rechercher quel était le genre de vie que menaient les Juifs à la campagne et à quelles occupations ils s'y livraient de préférence. Les actes ne sont pas toujours très explicites sur ce point. La terre, lorsqu'elle fait l'objet du contrat, n'est pas toujours définie d'une façon précise, quant à la nature du sol et surtout quant au genre de culture qu'on y pratiquait. Les actes se bornent le plus souvent à la désignation vague de pièce de terre. On rencontre quelquefois l'appellation de manse, qui, tout en évoquant à l'esprit une maisonnette avec son enclos, ne nous éclaire pas davantage sur le genre de travaux qui y étaient pratiqués. Nous sommes un peu mieux fixés quand il s'agit de champs, c'est-à-dire de terres labourables. Mais quelles céréales récoltait-on dans ces champs, voilà ce que les actes ne nous précisent que trop rarement. Il est probable, néanmoins, que la plupart des terres labourables étaient aménagées en emblavures.

Le Juif Isaac ben Lévi devait récolter du blé, puisque, pour un palu tenu à cens du vicomte, il devait en fournir chaque année une coupe [1].

Les basses-plaines de Narbonne étaient loin d'avoir au moyen âge la fertilité qu'elles présentent aujourd'hui et qui est le résultat de l'œuvre de dessèchement méthodique accomplie seulement au siècle dernier. Par suite des atterrissements de la rivière d'Aude, l'ancien lac Rubresus ou étang salin s'était morcelé en une infinité de petits étangs ou « estagnols ». Le sel contenu en solution dans l'eau saumâtre de ces étangs en déposé en couche fine à la surface des terres, récemment abandonnées par les eaux, était recueilli par les habitants de Narbonne et, en particulier, par les Juifs. Ces derniers exploitaient des salines dès l'époque carolingienne [2]. Leur communauté avait le droit de recueillir le sel nécessaire à sa consommation dans le tènement de l'Alleu judaïque [3].

Un acte du 27 octobre 1154 [4] nous montre que le saunier juif Bonisaac exploitait deux salines, dont l'une s'étendait sur une superficie de 150 aires, dans le tènement du Pradel, à l'ouest de l'étang salin, probablement sur les confins actuels des communes de Narbonne, Cuxac et Coursan. Au midi de la saline de Bonisaac, se trouvait celle du Juif Jacob. Bonisaac était muni de tous les

1. Voy. plus haut, chap. IV, § VI.
2. *Ibid.*, chap. III, § II.
3. *Ibid.*, chap. VI, § I, acte du 25 avril 1048.
4. *Pièces justificatives*, n° IV.

appareils nécessaires au traitement par évaporation de l'eau salée contenue dans les étangs ou de la couche de sel formée à la surface des terres desséchées.

Dans le premier cas, l'évaporation s'obtenait par le moyen de marais salants, munis de vannes pour l'écoulement des eaux *ostremiis et marejatoribus*. Dans le second cas, l'évaporation se faisait artificiellement dans de grands chaudrons chauffés à une haute température *coctoriis*. Bonisaac était un grand propriétaire de salines, puisque, jusqu'au 20 octobre 1155, il posséda en alleu la moitié de tous les salins du Pradel [1].

Mais la grande culture pratiquée de préférence par les Juifs agriculteurs était celle de la vigne. Ils possédaient déjà des vignobles à l'époque carolingienne [2]. Il y avait même un tènement, du côté de la route de Narbonne à Coursan, qui était connu sous l'appellation caractéristique de « Vignes des Juifs [3] ». C'est dans ces parages, au lieu dit la Lega, que le Juif Moïse possédait une pièce de vigne [4].

Il faut placer probablement dans cette région viticole le lieu dit « Vivier de l'Aigue », où se trouvait le mailleul de Vidal Bondavin [5]. Un peu plus à l'ouest, dans les tènements de Levrettes et Lebrassous, la famille des « Rois Juifs » possédait des vignes allodiales [6].

Tous ces vignobles étaient situés non loin de Narbonne. Mais les vignerons juifs qui ne possédaient pas des vignes en toute propriété dans la banlieue de la ville ne craignaient pas d'en prendre à cens aux alentours des villages voisins.

C'est ainsi que, l'un après l'autre, Vidal Secal et Abraham Secal furent tenanciers censitaires de l'abbaye de Fontfroide, pour une vigne située dans le terroir de Fontcalvi, au sud-est d'Onveillan [7].

Quand se produisit la grande expulsion de 1306, il y avait encore à Narbonne quelques Juifs viticulteurs, mais c'étaient tous des habitants du quartier archiépiscopal de Belvézé. Joseph Sasala avait une quarterée de vigne aux « Clauzels » de Lamourguier, dans le terroir du Bourg [8]. Moïse Sagrassa possédait une vigne à

1. Voy. plus haut, chap. x, § I.
2. *Ibid.*, chap. II, § IX; chap. III, § II, III, VI.
3. *Ibid.*, chap. X, § VI, acte du 17 février 1064.
4. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 132-133, acte du 13 mai 1163.
5. Voy. plus haut, chap. X, § II, actes du 22 janvier 1220 et du 9 juin 1259.
6. *Ibid.*, § VIII, acte du 16 juin 1257.
7. Chap. IX, § III, actes du 20 septembre 1211 et du 18 août 1260. Il y avait une petite colonie juive à Onveillan; en 1256 un Juif y fut mis en possession d'une terre (Archives de l'Hérault, B9, f° 43).
8. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, pp. 551-565, vente du 22 septembre 1307.

Casanhapas [1], tènement situé à l'est et non loin de la route de Narbonne à Coursan. Enfin, Astruc Bonafos du Caylar en avait aussi une au midi du cimetière de Saint-Félix [2], c'est-à-dire dans le quartier de l'avenue de l'Hérault actuelle.

Mais les quelques vignes cultivées par les Juifs à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe étaient bien peu de chose eu égard aux grands vignobles des XIe, XIIe siècles et de la première moitié du XIIIe. Peu à peu, les Juifs narbonnais s'étaient débarrassés de leurs vignes excentriques, ne conservant, sans doute pour leur consommation, que les parcelles suburbaines.

Sous les murs de la ville, aux barrières, et même à l'intérieur de l'enceinte, quelques Juifs s'adonnaient aux cultures maraîchères. La famille Secal possédait un jardin dans le quartier du Broil [3]. Le plus riche des Juifs de Belzévé, Dieulosal de Florensac, avait aussi un jardin au « Bar des Sœurs Mineurettes [4] ». Ces deux jardins devaient se trouver comme nos « hortes » actuelles, non loin de la rivière d'Aude, qui leur offrait toutes facilités pour les prises d'eau et l'arrosage.

On voit, par ce qui précède, qu'après avoir été semi-rurale et semi-urbaine, l'existence des Juifs narbonnais avait fini par n'être plus que citadine.

II. — Il serait exagéré de prétendre qu'à Narbonne les Juifs ont exercé des fonctions publiques en dehors de celles qui pouvaient leur être confiées par leurs coreligionnaires, dans la limite des juiveries. Remplir une fonction publique au moyen âge, c'était détenir un pouvoir de juridiction. Or, nous ne voyons pas de Juif investi de fonctions judiciaires.

Nous avons bien rencontré un Juif arbitre dans un différend entre chrétiens et juifs ; mais il ne s'agissait là que de pouvoirs temporaires, que d'une concession faite à la procédure juive qui proscrivait l'assujettissement d'un Juif à l'arbitrage d'un chrétien, et non pas d'attributions permanentes. En un mot, il s'agissait là d'une commission et non pas d'une fonction [5].

Si, en apparence, les Juifs narbonnais ont réussi à se faire admettre à une fonction publique, les investissant de quelque autorité sur les chrétiens, cela n'a pu se produire qu'à la faveur de leurs

1. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 281-286, acte du 3 janvier 1308.
2. *Ibid.*, pp. 289-290, acte du 3 janvier 1308.
3. Voy. plus haut, chap. IX, § IV, acte du 2 avril 1246.
4. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 287-288, acte du 3 janvier 1307 S.
5. Voy. plus haut, chap. IV, § VII, et chap. VIII, § VI.

opérations financières et généralement sous forme de prise en gage. Deux Juifs, Momet et Matolias, restèrent pendant douze ans teuliers de l'archevêque. Mais il ne faut voir là que la conséquence d'un emprunt sur nantissement [1].

C'étaient également des Juifs qui percevaient les petites leudes de la Cité et du Bourg sous l'archiépiscopat d'Arnaud II Amalric (1212-1225 [2]). Le Juif Bondavin était, en 1259, collecteur de la dîme à Cuxac [3]. A Narbonne, les Juifs Astruc de Boujan et Bonfil de Montpellier s'étaient fait bailler à ferme par les consuls le treuil de l'huile et les revenus du mesurage y afférent. Mais, la vente du treuil faite peu de temps auparavant par le vicomte aux consuls avait été considérée par le roi, suzerain du vicomte, comme un abrégement de fief; le baile de Narbonne, en exécution des lettres de Simon Brisetête, sénéchal de Carcassonne, du 6 juin 1292, fit saisir le treuil et les mesures, avec injonction aux Juifs fermiers de rendre compte, à dater du jour de la saisie, des revenus de leurs fermes, non plus aux consuls, mais à lui-même, baile du roi [4].

III. — L'accès des Juifs aux fonctions publiques, en plaçant les chrétiens sous leur autorité, aurait paru une humiliation à ces derniers. Mais il était des professions qui, tout en présentant un caractère privé, mettaient en relation étroite les Juifs qui les exerçaient avec leur clientèle chrétienne. Au moyen âge, à Narbonne, l'exercice de la médecine était presque l'apanage exclusif de praticiens juifs, formés sans doute pour la plupart aux écoles de Montpellier ou de Lunel [5]. Cet art était encore un peu confondu avec la sorcellerie et la magie, pratiques déjà attribuées aux Juifs par Juvénal [6]. L'opinion que le satirique latin se faisait des Juifs se perpétua au moyen âge et nous en trouvons un écho dans les œuvres d'imagination du XIIIe siècle relatives à la maison vicomtale de Narbonne. C'est ainsi que le *Philomena* rapporte que la prise de Narbonne

1. Chap. v, § III.

2. Chap. v, § v.

3. Invent. des titres de la mense capitulaire de Saint-Just, ms. Bories, « Possessions de la Cité, n° 37 ».

4. Arch. mun. de Narb., pièce non inventoriée : « ...Mandans dictus bajulus auctoritate dictarum litterarum Astruc de Bojano et Bonilho de Montepessulano, Judeis Narbone, emptoribus, ut dicitur, obventionum dicti trolii et mensuragii pertinencium ad dictos consules, ut ab isto die in antea dictis consulibus non habeant de obventionibus respondere... [sed]bajulo soli nomine domini regis... »

5. Cf. sur l'école juive de Lunel, A. Bonet, *Etude sur l'école juive de Lunel*, Montpellier et Paris, 1878 (*Notice sur la ville de Lunel*).

6. Juvénal, satire VI.

par Charlemagne fut présagée aux Juifs de la ville dans leurs sortilèges [1]. Une chanson de gestes, *La Mort Aymeri de Narbonne*, nous représente un médecin juif devin et sorcier [2]. Les textes historiques ne nous ont conservé que peu de chose sur les Juifs ayant pratiqué la médecine à Narbonne. Le médecin juif Mᵉ Davin Bonsenior vivait dans cette ville à la fin du XIIIᵉ et au commencement du XIVᵉ siècle [3]. C'est également à Narbonne que Mᵉ Bonsenior Salomon (Yekoutiel de Salomon) traduisit en 1387 du latin en hébreu le *Lilium medicinae* de Mᵉ Bernard de Gordon [4].

A la différence de la profession de médecin, celle de notaire juif n'avait pas l'inconvénient de mettre trop souvent en présence des contractants juifs et chrétiens. Le notaire juif ne rédigeait presque exclusivement que des actes hébraïques intéressant seulement des coreligionnaires. Comme notaire juif, nous relevons dans les actes le nom de Mᵉ Salomon [5] et comme clerc de notaire, celui du scribe David [6].

Il est certains métiers que l'Église voyait avec déplaisir exercés par des Juifs. Ne pouvant en interdire l'exercice aux Juifs, elle se bornait à défendre aux fidèles d'en consommer les produits. Il est clair, en effet, étant donné les procédés spéciaux de panification observés par les boulangers juifs, que les chrétiens ne pouvaient s'approvisionner chez ces derniers et réciproquement que les Juifs ne pouvaient acheter du pain confectionné suivant un système contraire à leur goût et à leur rite. Il semble, toutefois, que les Juifs narbonnais aient eu recours aux fours chrétiens pour la

1. *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, éd. Schuergaus, Halle, 1898, pet. in-8°, p. 176.

2. *La mort Aymeri de Narbonne*, éd. Couraye du Parc, Paris, 1884, in-8°, vers 380-460 et 521-522 :

> En la cort ot un juif Saoliu :
> Sajes hom fu et de grant sens porpris,
> Il ot un livre paré de loz latins
> Ou li art sont et li songe descrit ;
> Le livre prent, s'entra en un jardin
> Et se cocha desoz l'ombre d'un pin ;
> Toles les arz reversa et enquist,
> Iluec voit toz les songes Aymeri
> Et lo grant mal qui li doit avenir ;
> . . . . . .
> Car il (Aymeris) se muert, en li a devine
> Uns siens juis qui est des arz parez.

3. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 515.

4. Gross, *Gallia judaica*, p. 429.

5. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 198.

6. *Ibid.*, p. 200.

cuisson de leurs plats de viande. Les statuts des boulangers dressés le 1er juin 1306 interdisent à tous les membres de la corporation de faire cuire les viandes des Juifs en temps de carême ou de jeûne [1]. C'est donc qu'ils avaient l'habitude de le faire aux autres époques de l'année.

Par extension, il semble que la meunerie juive ait été atteinte par la même prohibition que la boulangerie. Nous voyons des meuniers juifs à Narbonne dans la première moitié du Xe siècle [2] ; mais nous n'en rencontrons plus un seul dans la suite.

Il ne paraît pas que les Juifs narbonnais aient eu beaucoup de prédilection pour le métier d'artisan. Il devait y avoir des orfèvres juifs à Narbonne vers 1057, puisqu'à cette date, l'archevêque était accusé par le vicomte Bérenger de leur avoir livré des patènes d'or et d'argent destinées, une fois fondues, à être vendues en Espagne [3].

IV. — Mais il est souvent question dans les actes d'une catégorie de petits commerçants juifs dont les scribes ne prennent pas la peine de nous indiquer la profession. Sur la place de la Cité, — aujourd'hui place de l'Hôtel-de-Ville — se tenait le marché quotidien ; une section était consacrée à la vente des légumes (place de la Cauderie), une autre à la vente de la viande (Macel ou Boucherie), une troisième était occupée par la Poissonnerie. Tout autour de la place de la Cité, en bordure, s'élevaient de nombreuses boutiques ; établis dans quelques-unes, les Juifs s'y livraient à la vente au détail, ou mieux encore au commerce du change.

C'est sur la place de la Cité, du côté d'autan, qu'Abraham, fils de feu David de Montpellier, possédait une boutique à un étage. Un de ses ancêtres s'était fait concéder le droit par la vicomtesse Ermengarde (1143-1193), et un autre se l'était fait confirmer par le vicomte Aimeri IV (1194-1239), d'aménager des tables, constructions, courette, entrée ou sortie sur un patu situé près de sa boutique, côté du midi. Le 20 décembre 1244, Abraham fit abandon de son droit à la communauté et aux consuls de la Cité. Il se réserva, pourtant, la faculté d'élever avec l'assentiment des consuls sur l'emplacement dudit patu un mur de trois palmes et demie de

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 551 : « ...Item volimus, ordinamus et statuimus ac etiam promittimus, nominibus quibus supra, quod nullus nostrum audeat quoquere carnes Judeorum in furno vel alieno de catragesimali vel jejunii... »

2. Voy. plus haut, chap. III, §§ IX à XII.

3. Voy. plus haut, chap. VI, § Ier.

canne, de percer du côté de l'ouvroir de Jean Laurent une ouverture de quatre palmes de large destinée à donner accès par l'intermédiaire d'un escalier à l'étage supérieur de la boutique, moyennant quoi Abraham s'interdisait le droit de pratiquer à l'avenir tout œuvre de maçonnerie, table, banc, ouverture, du côté du Macel (Boucherie) et de la Poissonnerie. Il se réservait pourtant le droit, en prévision d'un surcroît d'élévation à donner à son ouvroir, de pratiquer dans le mur neuf un auvent *Abannum* convenable, des portes et fenêtres, de surélever l'escalier de trois marches. Les mesures du mur furent fixées par des experts de cers à autan à deux cannes et sept palmes, deux cannes d'un angle à l'autre et cinq palmes de l'angle supérieur à la cloison de l'ouvroir de Jean Laurent[1].

Le rapprochement de la précédente transaction avec les actes de ventes des immeubles confisqués en 1307 et 1308 nous permet de concevoir ce qu'était une boutique juive à Narbonne au moyen âge. En général, la boutique n'avait qu'un seul étage : on y accédait par un escalier extérieur, situé le plus souvent à l'autan, sans doute pour éviter la violence du vent de cers. Le boutiquier qui prospérait dans son commerce ajoutait un nouvel étage à son ouvroir et, pour y accéder, surélevait de quelques marches l'escalier extérieur. C'est peut-être aux appartements du premier étage que s'applique la dénomination de *solerium* ou *solarium*. Cet étage pourvu d'une entrée absolument indépendante de la porte du rez-de-chaussée était loué fréquemment par le boutiquier. L'ouvroir proprement dit se trouvait généralement au rez-de-chaussée, « entre seuil et plafond[2] ». L'entrée de la boutique était un portail *portalum, portalia, portaluria*, rarement en tiers-point, presque toujours en plein-cintre, comme on peut en voir encore dans la rue de l'Ancien-Courrier, en pleine juiverie vicomtale. Le portail étant la caractéristique de la boutique et la boutique se trouvant de préférence au rez-de-chaussée, il n'est pas étonnant que les trois dénominations de portail, de boutique et de rez-de-chaussée se présentent dans les textes comme synonymes : *domus, portalia, portaleria, stagia inter sotulos et solerios*. Les étages, ne communiquant pas avec le rez-de-chaussée par un escalier intérieur, pouvaient appartenir à des propriétaires différents. Ainsi Samuel Vidal et Samuel Bonmacip de Lescaleta possédaient une dizaine de rez-de-chaussée[3]. Le « Roi Juif » en avait seize[4], Moïse Bonafous

1. *Pièces justificatives*, n° VI.
2. « Inter sotulos et solerios. »
3. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 282 et 285.
3. *Ibid.*, pp. 278 et 284.

neuf [1]. Un certain nombre de maisons juives s'agrémentaient de cours intérieures, de basses-cours ou de simples courettes. C'était le cas de la *cortada* du « Roi Juif », dont les dimensions devaient être assez considérables [2]. Il en était de même, avec toutefois des proportions plus modestes, des maisons de la Juive Françoise [3], de Moïse Bonafous [4], de David Cohen [5], et de Samuel Bonmacip de Lescaleta [6].

Le Juif Bondia de Surgères possédait deux boutiques dans le quartier de la Parerie de Cité, confrontant au midi l'ouvroir de Bonnet de Capestang et au cers la rue ; mais il les vendit, le 3 décembre 1259, à Pierre Rougé [7]. Ces deux boutiques étaient l'entière propriété de Bondia, puisque, le 7 juin 1292, Guillaume Rougé, fils de Pierre et de dame Algaye, en vendit à Armand Deladent l'usage allodial de dix livres « en toute directe ». Les deux boutiques, tenues alors par Jourdain de Corrigol, étaient situées exactement sur le côté oriental de la rue Parerie-Vieille-de-Cité, au nord de la boutique de l'aumône de Bonnet de Capestang. Le prix de vente en resta le même à trente-trois ans d'intervalle, soit 190 livres [8].

Après l'acquisition par Arnaud Deladent du domaine direct des deux boutiques allodiales, le tenancier de l'une céda la place à un nouveau possesseur. Le 28 septembre 1297, la boutique qui confrontait au midi celle du Juif Davin de Capestang fut l'objet d'un bail « à nouvel acapt », c'est-à-dire à nouveau cens, au profit de Pierre de Séret, tailleur [9].

Ville de commerce maritime et de trafic cosmopolite, Narbonne voyait fleurir sur sa place toutes les catégories de commissionnaires.

Le courtier, en langue du pays « encantayre », vendait à l'encan les articles dont un marchand lui confiait la liquidation [10]. Il devait fournir caution, procéder à la vente sur la voie publique, adjuger la marchandise au plus offrant, faire lui-même le pesage ou mesurage

1. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 278.
3. *Ibid.*, p. 281.
4. *Ibid.*, p. 283.
5. *Ibid.*, p. 285.
6. *Ibid.*, p. 284.
7. Archives de l'Aude, H 211, Inventaire des titres de l'abbaye de Fontfroide, « Fief de Narbonne, coté 4V ».
8. *Ibid.*, « coté 6J ».
9. *Ibid.*, « coté 6Y ».
10. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, p. 651, acte du 31 juillet 1310.

et remettre au propriétaire le produit intégral de la vente [1]. L'admission à l'exercice du courtage exigeait de nombreuses garanties. On a lu plus haut [2] la longue litanie d'imprécations dont s'agrémentait la formule de serment imposée aux candidats juifs.

Le courtier était l'intermédiaire obligé entre le marchand et le consommateur. A Narbonne, l'appellation de marchand était synonyme de commerçant en gros. Dans la hiérarchie municipale le titre de marchand était l'équivalent de celui de bourgeois et peut-être même quelque chose de plus [3]. Parmi les Juifs narbonnais qui pratiquaient la « marchandise », nous rencontrons un marchand d'alun, Salomon de Montpellier. Les consuls du Bourg lui en achetèrent trois charges dans le courant de l'année 1303 [4]. Astruc Bonafos du Caylar, Sabron Vivas et Bondia Mossé étaient de gros importateurs d'épices. Quelque temps avant le 16 juillet 1303, nous voyons les consuls du Bourg s'approvisionner chez eux de trois charges et demie de poivre [5].

A la fin du XIV^e^ siècle, le marchand narbonnais Jacme Olivier se faisait fournir du blé par le Juif Crescas de Lunel [6].

Si l'on examine d'un peu près les actes relatifs à ces transactions commerciales, on s'aperçevra très vite qu'ils recouvrent bien autre chose qu'une simple opération mercantile. Il s'agit là, sans aucun doute, de ventes à terme comportant une échéance fixe et un peu éloignée du jour de la livraison.

Ces ventes à terme devaient se faire naturellement à un prix plus élevé que les marchés au comptant et donner lieu par conséquent au paiement d'un escompte dont le taux n'était autre que la différence de prix entre la vente au comptant et la vente à terme. Or, la vente à terme constituant avec le prêt à intérêt les deux formes essentielles du crédit, cela nous amène tout naturellement à nous occuper du principal rôle joué par les Juifs narbonnais au moyen âge, le rôle de banquiers, c'est-à-dire de commerçants opérant, non plus sur des marchandises, mais sur de l'argent.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

1. Voy. le statut arrêté par les consuls de la Cité en avril 1278 (Mouynès, *Invent. des arch. mun. de Narb., série AA*, p. 150).
2. Chap. VIII, § IV.
3. Voy. notre étude sur *Amauri II, vicomte de Narbonne*, p. 352.
4. *Pièces justificatives*, n° XII.
5. *Ibid.*, n° XI.
6. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, p. 100, opération du 10 avril 1386.

FRAGMENTS ARAMÉENS DU TOLDOT YÉSCHOU

M. E.-N. Adler a eu l'amabilité de me prêter l'original du texte qu'il a tout récemment publié[1]. En même temps il a mis à ma disposition les originaux des autres fragments de la Gueniza que j'avais déjà édités dans mon *Leben Jesu*[2]. J'ai pu ainsi procéder à un nouvel examen, qui n'a pas été entièrement stérile. Les lectures de M. Adler sont en général exactes ; néanmoins ces lambeaux de feuillets jaunis ont encore livré quelques uns de leurs secrets, des lacunes ont pu être comblées et des erreurs rectifiées.

Comme ces deux fragments sont apparentés l'un à l'autre et se complètent mutuellement, je vais les reproduire ici[3]. J'appelle A le texte antérieurement connu, B le second; les variantes des premiers déchiffrements sont désignées pour le fragment A par K (Krauss, *Leben Jesu*) et pour le fragment B par R (*Revue*)[4].

Fragment A.

Est divisé par les 4 petits feuillets du manuscrit en 4 morceaux : a, b, c, d.

1 *a* [בוכי . . . בנך] בכורך[5] . . . . . .

2 תורה אמר ליה עכך אמר דויד מזמור[6]

3 להודה אמ' ליה שוטה עליך אמר

1. *Revue*, LXI, 126-130.

2. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüd. Quellen*, Berlin, 1902, p. 37 et 144.

3. Le fragment A a été traduit en hébreu par moi, *op. cit.*, 145-146 ; le fragment B l'a été en français par M. Adler, *Revue*, *l. c.*

4. Les lettres incertaines, effacées ou à demi-conservées sont indiquées par des points.

5. Ce mot est à moitié conservé et comme le passage est analogue à b. *Sanh.*, 43 *a* (v. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüd. Angaben*, Leipzig, 1910, part. hébr., p. 19), on peut restituer presque toute la ligne.

6. K : . . .עמ.

5 דויד זוביח חודה יכבדיני[1] ופקיד עליה
6 וקטליהו מתיב אגלישיס[2] הגמונאה
7 ואמר ליהושוע בן פר[חיה] חמשה[3]
8 תלמידוי דישו איתחייכתון ישו
9 רשיעא ויוחנן דאש[עי][4] לחוד קנא
10 מאי קטלא חיבין מתיבין[5] ואמרין
10 a [חיב] הוא דשבקו[6] . . . . . .
11 בידנא דאסותא אנן מתיב קיסר
12 ואמ' להון מאי אסותא איית בהון
13 אמרו ליה כל אסותא דכעי מרנא
14 ואף אתתא דעקרא דכא ילדה
15 יכלין למיתן לה ולך בלא גברא
16 וכדשמע קיסר דוה מחאיך עליהון
17 אמ' להון ברתא[7] איית לי כתולתא
18 יכליתון למיתן בה בנין בלא גבר
19 e . . . . [א]מר לאינשי דא[שיע][8]
20 יההון[ן] אם אהון אהו למחר ולא
21 אש[כח]חון[9] פגרי איו תדעון[10] דלשמיא סליקה
22 השתא אם צבר מראנא אנא מיהי יהיה
23 ומחור[11] יח[12] פגריה אמ' ליה אזיל אפיק יהיה
24 ואזל יהודה גנאה ואפיק יהיה ג[מ][ר] יהיה
25 בשוקי שבריה ואכריז ואמר דין הנא
26 ישו בן (בן) פנדריה[13] דנזרד באלהא רבא

1. *Sic*: K יכבדני; Ps., l. 23, a יכבדני.

2. L. אפכישוס « Pilatus ». Le copiste a peut-être pensé à אגריפס, qui se trouve dans le Talmud et le Midrasch, voir *Lehnwörter*, II, 10.

3. K, inexactement למשה.

4. Cf. l. 19, puis fragment B, l. 16, ainsi que יוחנן בן מעשנא dans la *Pierre de touche* de Schemtob ibn Schaprout (*Leben Jesu*, p. 147; *Revue*, XVIII, 222). Cf. Jean, VII, 12 : γογγυσμὸς περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ ὄχλῳ (*Leben Jesu*, p. 193).

5. K : מתצנין.

6. Lire peut-être דשקר. Faut-il restituer : דשבקו יפולתן מתיבין אינון ליה ? חובא בידנא -- A la ligne 12, lire בכון pour בהון.

7. K restitue à tort [כרם אם]; mais ברתא est presque sûr. Cf. aussi Schemtob ibn Schaprout dans *Leben Jesu*, p. 147.

8. Cf. ligne 8 et la note.

9. Cf. Fragment B, ligne 1.

10. Les mots איו תדעון sont difficiles à lire à cause d'une déchirure. K : אירפד, ce qui ne donne aucun sens.

11. K : ומחזי. Cf. Fragment B, l. 19 : ואיחזי.

12. J'ai remarqué dans *Leben Jesu*, p. 144, que cette particule est fort surprenante, parce que nous ne la connaissons que dans le Targoum Dalman, *Gramm. des jüd.-palästi. Aramäisch*, Leipzig, 1894, p. 79) ; je renvoie maintenant encore à Levias, *Aramaic Idiom*, Cincinnati, 1900, p. 52.

13. K : סנדירה ; mais le manuscrit a זנדריה, forme certainement originale.

27 דכשמיא ואומליה קדם מלכא וקרא[1]
28 *d* . . . . בבר זוזיא דמיא ו . . . יצא ליכ[2]
29 [ק]ברו ישו יום ארבעת עשר בניסן וכ . . . .[3]
30 כד אפקוהו מן טיכא[4] דהוה קביר גרירו
31 יתיה בשוקי טבריה יום עשרין וחד
32 בניסן דעבד ויזא בישו דשיזא[5] ובת[6]
33 למידור הוא ויעבוד דינא ופורעניה מן כל מאן
34 פלחן שמיא ופסח וסגיד[7] לישו
35 רשיזא וכל מן דאמר לשמיא פליק ויתמסר[8]

Fragment B.

Un petit feuillet écrit des deux côtés (a, b).

1 *a* אילא[9] לא משבתיהון יתי ולא פיגרי על צליבא כד
2 סלקית אנא לרקיעא דשמיא ולא משכחיתון[10] יתי וצלבו
3 יתיה כד חי ורגמו יתיה באבניא ומיה על צליבא
4 ולא הון צבין[11] לאחתא יתיה מן צליבא אמ' להון ר' יהושע
5 [בן פרחיה היך][12] אנחנא נשני קיאמא דאוריית[א]
6 [דכתיב לא תבית בהולהיה][13] על צליבא וגו' אמר ר'
7 יהוש[ע לאח]תא יתיה מן צליבא וקברוהי ברדמא[14]
8 [דמיא כגו] ענתא דר' יהודה גנגא ופיון דאתי[15] היך
9 [אינ]שי דאשתי יההון ולא אשכחו יתיה על צליבא
10 אהדרו ותפכו[ה] מן [יתגנב][16] אמרי להון קושט[א]

1. K : יקרא, dépourvu de sens. La restitution peut se faire grâce au ms. de Strasbourg (*Leben Jesu*, p. 46) : ואמרו להם בשורה טובה ; de même ms. Adler (*ib.*, 121) : ואמר יום בשורה הוא.

2. La restitution est tout à fait incertaine ; dans le ms. on ne distingue bien, après בבר, que ז, puis יא avec les voyelles comme dessus. Pour l'explication, voir plus loin.

3. Quelque chose d'illisible dans la marge.

4. Lapsus du copiste, pour ביבא.

5. Ponctué dans le manuscrit.

6. A lire avec la ligne suivante.

7. K : סגר, superficiellement.

8. K : ויתחסר.

9. En un mot. A : אר לא.

10. A : מהרמין, par erreur.

11. Le mot se lit très distinctement : A, inexactement הרצבן

12. Restitué d'après le sens.

13. D'après Onkelos sur Deutér., xvi, 23. Cf. *Sanh.*, vi, 4.

14. רהמא ne signifie pas « en bâte », mais « canal, conduit » (Levy, *Targ. Wb.*, II, 410 ; *Neuhebr. Wb.*, IV, 131).

15. A : דאתא, inexact.

16. Cf. ms. Strasbourg dans *Leben Jesu*, 46 : כי אני גנבתי אותו בשביל : je remarque à ce propos que les lacunes de ce manuscrit peuvent être comblées à l'aide d'un manuscrit identique, qui m'a été confié par

11 אמי לנו ישו מרנא יהודאי בשיקרא עסיקין אם
12 על צלוכא צליכתון[1] יתיה פגריה לחיכן אזל ל[יה
13 [או לא][2] כשמיא סליק וקרויה פלטוס הגמונא
14 ליהודה גננא ואמ' ליה גברא דצליכתא פגריה
15 מה יבדה ליה נחיב ר' יהודה מרי ישו דשיצא
16 [ה]כוכה לנו[3] דכה' בא' לתגיבה'[4] ואשבי יתהון לאישי
17 אילין ואמ' לחון אם אתיהון ולא אשכחתון יתי
18 על צלוכא לשמיא סליקת[5] ודחשהא אם צבי
19 מדנא אנא איתי יתיה ואיחזי ית פגריה [לך]
20 ולהון ויהימנון[6] ויידעון דישו דשיצא הוא ואזל
21 ר' יהודה גננא ואסקיה מן קבריה ורמא חכלא
22 בכרעיה וגר יתיה בכל שוקי טבריה ואכריזו
23 עלוהי הדין ישו בר פנדירא דשיצא דימרד[7]
24 באלהא רבא דשמיא ואילין ה[מידוהי][8] [ואוב]כיה[9]
25 לות פלטוס הגמונא וקרון לכל תלמידוהי דאש[עי
26 יהתון והוו דהימינו והוו דלא הימינו . . . . צך[10]
27 פלטוס הגמונא ואמ' ליהודה גננא דשל[ישא הנא][11]
28 דקברתא יהיה ביה שקויא דנשא[12] והשתא אחיש
29 וקבר יהיה באתרא דקברין [ב]יה מיתיא אזל יהודה
30 גננא וקבר יהיה בברויא דמיא ויומא דאוצטליב
31 ביה ישו הנצרי דשיצא ארביסר יומא לירחא
32 דניסן וכד רמיו וא[פיקו][13] ר[היה בין קב[ריא]
33 וג-ר[ה][14] יתיה בשוקי דטבריה יום עשרין
34 ותר בירחא ו[נ]סק דיצבד דינא [כי]שו [דין][15]
35 דשיצא הוא יעביד דינא ופודעמותיה יהבעי [?]
36 עם כנאי עמיה וכל מן דשניק פולחן אילין
37 [ואז]ל[15] ופלח וסגיד לשניה דישו דשיצא

לגנוב גופו : M. D. Kahana, d'Odessa). De même ms. Vienne, dans *Leben Jesu*, 80 שפ ש"ך : ms. Adler, *ibid.*, p. 121 : אנו גנבתיו וקברתיו בגני.

1. A : צכיבו, fautivement.
2. Cf. ligne 1.
3. A : יקי, ce qui n'a pas de sens ; de plus, לכי manque.
4. Dans le ms. ces mots, comme toutes les abréviations, sont surmontés de points ; lire : דכהים באורייתא לא הלין נבלחו על העץ.
5. Vocalisé dans le ms.
6. A, inexactement ויחמין. Cf. הימין à la ligne 26.
7. *Scriptio plena* (A : דמרד).
8. Le ל se voit distinctement.
9. Cf. Fragment A, l. 27.
10. On pourrait lire aussi מק.
11. Cf. Fragment A, l. 25.
12. Manque dans A.
13. Mauvaise leçture dans A.
14. L'auteur a écrit fautivement וגרר ; cf. Fragment A, l. 24.
15. Cf. Fragment A, l. 23.

Il n'a fallu ni violences ni conjectures pour combler la plupart des lacunes, corriger les mauvaises lectures et tirer d'utiles renseignements de ces textes en si mauvais état. Nous avons sûrement dans ces textes deux recensions étroitement apparentées du *Toldot Yéschou*. Mais je ne puis admettre, avec M. Adler, que « notre texte est évidemment le reste de l'opuscule que l'apostat Abner Alfonso désignait par ces mots ספר שחברו בלשון ירושלמי כצובדא דישו בר פנדירא « livre qui a été composé en langue palestinienne sur l'histoire de Jésus fils de Pandéra[1] ». En effet, les histoires ne se recouvrent pas. Dans le fragment A, ce sont les disciples de Jésus qui prétendent qu'ils peuvent faire des miracles, entre autres celui par lequel une femme peut enfanter sans être touchée par le mari; dans le texte d'Abner Alfonso, c'est Jésus seul qui affiche cette prétention. De plus, il est question dans ce dernier texte du miracle de la résurrection, sur lequel le fragment A est muet, bien que l'occasion s'offrit d'en parler. Dans les fragments — aussi bien dans A que dans B — le suprême inquisiteur romain est Pilate seul, tandis que dans le texte d'Abner Alfonso le procès est porté devant l'empereur Tabrinus (c'est-à-dire Tibère). Il est vrai qu'un empereur figure aussi dans le fragment A[2], et on ne peut savoir si cet empereur n'était pas nominativement désigné dans la partie perdue; mais l'état actuel des textes suffit à montrer que, dans le fragment A comme dans B, le personnage principal est Pilate, tandis que dans le texte d'Abner Alfonso, l'affaire est portée immédiatement, et par Pilate lui-même, devant l'empereur. Ce qui est important aussi, c'est que le texte d'Abner Alfonso, outre R. Josué b. Perahya, qui ne manque dans aucun *Toldot Yéschou*, mentionne d'autres chefs juifs[3], dont nos fragments n'offrent aucune trace; on ne peut se contenter d'expliquer cette différence par l'état incomplet de nos textes, mais il faut admettre que ceux-ci sont différents de par le plan et la teneur. Nous devons donc conclure que le *Toldot* araméen cité par l'apostat Abner ne nous est pas rendu par les nouveaux fragments de la Gueniza. Je ne puis accorder non plus à M. Adler que le fragment B « représente une forme de la légende qui semble la première en date », car le texte d'Abner présente quelques traits d'une originalité bien marquée[4], qui attestent donc une ancienneté

1. Publié d'après le ms. du אבן בחן dans *Leben Jesu*, p. 136-7.
2. Ligne 11 : כיתיב קיסר.
3. מרינוס סבא רבא דיהודאי et יוחנן בן מטענא.
4. Ainsi Jésus vole sur le mont Carmel et pénètre dans la caverne d'Élie, ce qui ne se trouve dans aucun autre *Toldot*.

respectable. Par contre, les deux textes de la Geniza, dont je prise d'ailleurs grandement la valeur, n'offre guère de traits qui ne se retrouvent dans d'autres recensions du *Toldot*.

M. Adler trouve dans le nouveau fragment B un détail qui lui paraît intéressant à cause des prescriptions rabbiniques sur l'enterrement des criminels[1]. Il s'agit des lignes 21 et 22, où il est raconté que le jardinier Juda retira du tombeau Jésus exécuté, lui attacha des cordes aux pieds pour le traîner (גרר) dans les rues de Tiberiade. Mais ce traitement doit être considéré comme une manifestation particulière, comme un outrage spécial et ne peut se comparer à l'usage de traîner un criminel au tombeau avec des cordes. On conte, en effet, qu'un pécheur fut tiré par des cordes au tombeau[2] et une tradition talmudique veut que le roi Ezéchias ait traîné (גרר) les ossements de son père jusqu'au tombeau sur une claie de cordes (מטה של חבלים)[3]. Dans les deux cas il s'agit d'une mise au tombeau outrageante : au lieu d'emporter le corps, comme de coutume, sur une civière (מטה) portée sur les épaules[4], on le tire par des cordes, traînant sur le sol, au milieu de la poussière et de l'ordure des rues. C'est « l'enterrement d'un âne », dont fut menacé Yoyakim : être traîné (כחב) et jeté loin des portes de Jérusalem (Jer., XXII, 19). Il est évident que c'est de cette manière qu'on éloignait de la ville les charognes des animaux. Dans le cas du pécheur, cet outrage lui fut infligé lors de la première inhumation, tandis que le roi Achaz, le père d'Ezéchias, subit ce traitement au moment de la seconde inhumation, car les ossements étaient enterrés une seconde fois au bout de douze mois environ, quand la chair avait pourri. Or, pour Jésus, au moins d'après la tradition évangélique (v. Jean, XIX, 41), on n'a pu agir de même, ne fût-ce que parce qu'il fut enterré par ses disciples dans le jardin de Joseph d'Arimathie[5]. Le *Toldot*, il est vrai, le fait enterrer par Juda le jardinier, mais il ne dit pas que ce fut en traînant son corps au moyen de cordes ; d'après lui, ce traitement fut un acte particulier, qui voulait être une démonstration : il s'agissait d'éta-

1. Voir A. Büchler, *L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch*, *Revue*, XLVI, 74 et s.

2. *Kohélet r.* sur I, 15 : ובחבלים גררוך לקבר (dans *Ruth r.* sur III, 4, altéré en ולא בחבלים).

3. Baraïta dans b. *Pesahim*, 56 *a* ; b. *Sanh.*, 47 *a* ; *j. Nedar.*, VI, 40 *a*, l. 7.

4. נושאי המטה, כתפים, voir ma *Talmudische Archäologie*, II, 64.

5. M. Büchler, *l. c.*, p. 87, croit que la mention du jardin n'est pas faite « pour indiquer un tombeau taillé dans le roc ». Je ne comprends pas l'objection, car chacun sait qu'un jardin, un jardin d'oliviers par exemple, peut fort bien se trouver sur un terrain rocheux et qu'il n'y en a même pas d'autres près de Jérusalem.

blir aux yeux de tout le monde que Jésus n'était pas monté vivant au ciel. Mais en cela le détail n'est nullement nouveau; il figure plus ou moins dans toutes les recensions du *Toldot*. Ainsi, d'après le manuscrit de Strasbourg, le corps de Jésus n'avait été retrouvé nulle part et les Juifs en étaient très affligés lorsque le propriétaire du jardin [1] se présenta et raconta qu'il avait volé (גנב) le cadavre, afin que les chrétiens ne le prissent pas pour soutenir que Jésus avait fait un miracle pour tous les temps (en montant au ciel). Le peuple suivit alors le propriétaire du jardin, attacha des cordes à ses pieds [2], et, le traînant (סחב) ainsi à travers les rues de Jérusalem, l'amenèrent devant la reine (Hélène) en disant : voilà comme il est monté au ciel [3]. Le même épisode se retrouve dans le manuscrit de Vienne [4] et dans le manuscrit yéménite de M. Adler [5], comme dans toutes les versions en général, avec cette seule différence que les versions connues auparavant le placent à Jérusalem, tandis que les nouveaux fragments de la Gueniza le transportent à Tibériade [6].

Comme il est établi que toutes les versions du *Toldot* racontent que le corps de Jésus fut ainsi traîné et que, d'autre part, ce détail ne peut être expliqué par la procédure criminelle des Juifs, j'ai été amené, dans mon ouvrage, à en chercher la source, étant convaincu que les auteurs du *Toldot*, à la satire près, qui leur est propre, racontent seulement des faits qu'ils ont trouvés dans une source quelconque, en les dénaturant et en les parodiant à leur manière. Or, le trait du cadavre traîné ne se trouve ni dans le Talmud, ni dans les Evangiles, ni même dans les Apocryphes ; par contre, je l'ai rencontré dans des ouvrages islamiques ; aussi ai-je été tenté de l'attribuer à une influence musulmane [7] et je n'aperçois pas que, comme l'affirme M. Adler, cette hypothèse soit réfutée par le fragment B. Du reste, j'avais déjà remarqué précédemment que cet épisode complète si bien le récit qu'il a pu facilement y être ajouté sans l'aide d'une source déterminée.

Ce qui, à mon avis, mérite d'être retenu, dans les nouveaux fragments, c'est la détermination du lieu où Jésus fut provisoirement

1. Ici il n'est pas nommé Juda; il est simplement désigné comme בעל הגן.

2. וקשרו חבלים ברגליו correspond exactement à ce qui est dit en araméen dans le fragment B, ligne 21 : ורמיא חבלא כברסיה.

3. *Leben Jesu*, 46.

4. *Ib.*, 82 : וקשרו רגליו בחבלים וגררוהו בכל מוסרות. A noter que le ferme employé ici (גרר) s'accorde lui-même avec les fragments de la Gueniza.

5. *Ib.*, 121 : וקשרו חבל ברגלו והיו סוחבין אותו בירושלים.

6. Voir à ce sujet *ib.*, p. 159 et 238.

7. *Ib.*, 196.

enterré. D'après le fragment A, ligne 28 (cette ligne est malheureusement en mauvais état), Jésus, après avoir été inhumé d'abord en un endroit qui n'est pas nommé, le fut en dernier lieu à בר זוריא דמיא[1], ce qui ne peut guère être autre chose que l'*apax* אתר כרזורא[2] dans le Targoum du Pseudo-Jonathan sur Nombres, xxv, 8, « endroit de la percée ». C'est ce mot si rare que nous rend notre texte araméen. Et ברויא דמיא dans le fragment B, ligne 30[3], doit certainement vouloir dire la même chose, ce qui nous donne le droit de corriger ce mot inintelligible[4] en ברזא. Ici encore, l'expression employée est seule nouvelle, non l'idée exprimée. Car toutes les recensions du *Toldot* racontent que Jésus fut enterré provisoirement, non définitivement, dans une conduite d'eau : ms. de Strasbourg[5], ms. Adler[6] et ms. de Leyde[7]. On reconnaît facilement dans ce tombeau provisoire les fosses (מהמורות) qui formaient, d'après la loi rabbinique, la tombe momentanée des condamnés exécutés[8], et nos textes du *Toldot* se prêtent du même coup à l'élucidation du terme obscur מהמורות : ce sont des fosses fraîchement creusées qui, sises à proximité de conduites d'eau, contenaient aussi un peu d'eau. Voilà donc un cas où le fait raconté dans le *Toldot* paraît être une réminiscence talmudique, ce qui est d'ailleurs naturel vu le caractère de cet ouvrage[9]. Mais je ne puis, comme je l'ai expliqué, reconnaître cette inspiration dans le motif du traînement du cadavre.

Un terme intéressant du fragment B (l. 28) est בית שקויא דנשא

1. כבר et זוריא doivent évidemment être lus en un seul mot, ce que l'état du manuscrit autorise, d'ailleurs, parfaitement.

2. Les éditions ont ברוזא, que Levy, *Targ. Wb.*, I, 114, corrige en ברזורא : l'ed. Ginsburger a בירוזא. On pourrait en rapprocher בריז דיבשא dans le Targoum sur I Sam., xiv, 26, pour הלך דבש (v. Jastrow, *Dictionary*, p. 193), mais Kohut, II, 189, a des scrupules contre ce rapprochement parce que D. Kimhi et Elia Levita rendent ce mot בריז par ערוגה « parterre ». En tout cas, Kohut paraît avoir raison en expliquant בריז par canal, ce qu'on pourrait appuyer par מרזב ainsi que par des formes syriaques et arabes.

3. La lecture est sûre ici, le manuscrit étant bien conservé en cet endroit. Néanmoins nous avons été obligé de corriger aussi סיכא à la l. 30 en ברכא : cf. דהטא dans le fragment B, l. 7.

4. M. Adler laisse passer le mot ברזיא sans remarque aucune et le traduit par « citerne ».

5. *Leben Jesu*, p. 46 : ותחך המים שהיו הולכין לגנו וחפר בחול וקבר אותו והחזיר המים להדכן על קברו. Le verbe תחך (תחר ?) correspond exactement à la racine ברן.

6. *Ib.*, p. 120 : קרוב למי השילוח.

7. *Ib.*, p. 129 : בחפירתו אשר עשה החת המים.

8. Buchler, *Revue*, XLVI, 75 et 87 ; ma *Talmud. Archäologie*, II, 73.

9. Dans mon *Leben Jesu*, p. 283, j'ai cité comme parallèles d'autres textes halachiques, mais je crois aujourd'hui que les מהמורות fournissent le meilleur terme de comparaison.

« champ d'irrigation des gens », par quoi il faut évidemment entendre que Jésus fut d'abord enterré dans un champ en usage ou dans un champ ensemencé et qu'il ne fut définitivement enterré dans la fosse humide dont il vient d'être question que sur l'ordre de Pilate, qui désira le voir enterré dans le cimetière ordinaire, ce qui était contraire à la loi juive (*Sanh.*, VI, 5).

M. Adler a été surpris avec raison de ce que, d'après le fragment B, l. 3, Jésus aurait d'abord été crucifié, puis lapidé, alors que, d'après le principe « tous les lapidés sont pendus », on aurait dû suivre l'ordre inverse. Je crois cependant que les mots en question peuvent être expliqués différemment : les mots וצלבו יתיה כד חי disent d'abord sommairement que Jésus a été crucifié étant vivant, puis vient le détail : ורגמו יתיה באבניא « et ils le lapidèrent à coups de pierres », ומית על צליבא « et il mourut sur la croix ». Au surplus le détail de la lapidation, précédant même la crucifixion, n'est pas nouveau : il figure dans la version judéo-allemande et dans le manuscrit de Leyde du *Toldot Yéschou* [1].

Les rapports mutuels entre les deux fragments araméens ont déjà été marqués avec justesse par M. Adler : Le fragment A, l. 19-27, est une variante de fragment B, l. 18-24; A, l. 28-31 = B, l. 27-32 et A, l. 32-35 = B, l. 32-36. En particulier, les derniers mots des deux fragments דעבד דינא ביהו etc. sont presque littéralement identiques : ils font partie de l'élément stéréotypé des versions du *Toldot* [2] et quoique, à en juger par le fond, ils auraient parfaitement pu former la fin d'un livre, il n'en est néanmoins douteux dans le cas présent si ces lignes terminent le *Toldot* araméen, parce que les autres *Toldot* contiennent les mêmes mots alors que le récit se poursuit encore assez longuement.

Il est donc difficile de se prononcer sur l'étendue et le contenu de notre *Toldot* araméen. Voici l'analyse des deux fragments :

A, l. 1-5, condamnation des cinq disciples de Jésus [3] :

5-10, jugement de Pilate, qui veut connaître la cause de la mise à mort de Jésus et de Jean (Baptiste) [4] ;

11-18, jugement de l'empereur, miracle de la naissance virginale [5] ;

1. *Leben Jesu*, p. 263. Voir aussi *Toldot*, ed. Wagenseil, p. 195.

2. Voir ms. de Vienne (*ib.*, p. 83) : יאבדו כאשר נאבד ישו משיחם; plus semblablement encore dans le ms. yéménite de M. Adler (*ib.*, p. 121) : והכע הקב"ה את דינו בכל מקום.

3. D'après *Sanh.*, 43 *a*.

4. La mention de Jean est bien singulière.

5. On se rappelle que cette épreuve ne se retrouve que dans le fragment B et dans le texte d'Abner Alfonso.

19-31, mise au tombeau, traînement à travers les rues de Tibériade ;
29 et 31, date de la mise au tombeau et du traînement ;
32-35, invocation de la vengeance divine.

B, l. 1-6, crucifixion de Jésus ;
7-12, mise au tombeau provisoire ;
13-30, jugement de Pilate ; traînement à travers les rues ; mise au tombeau définitive par Juda le jardinier ;
32, date du traînement ;
33-36, invocation de la vengeance divine [1].

Nos fragments ne contiennent rien qui se rapporte à l'histoire des apôtres ou même de celle des sectes nestoriens, etc.), comme dans les autres *Toldot*, ce qui permettrait de les dater. Mais le seul fait qu'ils sont écrits en araméen les situe à l'époque des Gueonim, c'est-à-dire à une époque relativement ancienne, ce qui suffit à déterminer leur valeur.

Vienne.

S. KRAUSS.

1. Se termine dans le fragment A par יתמכר, qu'il faut compléter par quelque chose comme כגרגא דגרמנם.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

ACTES DE JAIME Ier (1213-1276) (*suite et fin* [1]).

472. — D. Pedro ajoute à la rémission précédente que, si une action est introduite contre les Juifs de Girone et de Besalú au sujet des contrats de prêt, elle devra être rejetée par les bailes et autres officiers. — **Girone, 13 août 1271.**

Reg. 37, f° 22 v°. — Invtq. : Jacobs, n° 719.

473. — D. Pedro accorde sa rémission aux Juifs de Girone et de Besalú qui se sont servis pour payement dans leurs contrats de monnaie melgorienne au lieu de monnaie barcelonaise. — **Même date.**

Reg. 37, f°s 22 v°-23.

474. — D. Pedro, considérant les grands dommages subis par les Juifs de Girone et Besalú de la part des chrétiens qu'ils sont obligés de loger, et surtout de la part des gens de sa suite, auxquels les Juifs doivent prêter leurs ustensiles (*suppellictilia*) et leurs draps de lit, dispense les dits Juifs de l'obligation de loger les gens de sa maison et leurs montures, et de leur fournir des draps. — **Même date.**

Reg. 37, f° 23.

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LX, p. 161 et t. LXI, p. 1.

475. — D. Pedro autorise les Juifs de l'aljama de Girone et Besalú à recouvrer ou à solder en monnaie barcelonaise, au cours du change, les sommes qu'ils ont prêtées en monnaie melgorienne ou autre monnaie d'or et d'argent, et les dettes qu'ils ont souscrites eux-mêmes en monnaie de Melgueil. — **Même date.**

Reg. 37, f° 23.

476. — Jaime Ier approuve l'ouverture faite par l'aljama juive d'Egea d'une poterne (*postigum*[1]) dans le quartier nouvellement peuplé du château d'Egea, en face de l' « arba » et des aires de Santa Maria. — **Saragosse, 13 août 1271.**

Reg. 21, f° 6 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 627.

477. — D. Pedro donne à ferme pour une durée de dix ans, à partir de la Saint-Jean, à deux habitants de Girone et à Astrug Salves, Juif de cette ville, tous les droits qu'il a sur les moulins de « Mercadal », à charge d'une redevance annuelle de 1.150 sous barcelonais de tern. — **Girone, 18 août 1271.**

Reg. 37, f°s 23 v°-24 v°.

478. — D. Pedro notifie au baile de Besalú la décision qu'il vient de prendre dans l'affaire suivante : Jucef fils d'Abraham, de Barcelone, ayant acheté à Besalú une maison exempte du droit de « fornage » ou de « puja[2] » (*puqia*) et du paiement du loyer, a prié l'infant de lui conserver ces privileges ; à l'appui de sa demande, l'intéressé a produit des témoins, mais aucun acte écrit ; l'infant concède audit Jucef, pendant sa vie seulement, la faculté de faire cuire le pain nécessaire à sa famille et à ses hôtes au four de Besalú, sans être tenu de payer quelque droit au seigneur du lieu. — **Même date.**

Reg. 37, f° 24 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 721.

479. — Jaime Ier accorde sa rémission au Juif Jucef Ferrer, inculpé d'avoir réalisé certaine quantité de morabotins d'or en vendant une « eau (*aya*) de vie » de Remolus de Monzon. — **Saragosse, 23 août 1271.**

Reg. 21, f° 11.

480. — D. Pedro procède à un règlement de comptes avec les Juifs de Girone et Besalú. — **Girone, 26 août 1271.**

Reg. 28, f° 39 v°.

481. — D. Pedro, ayant appris que, sous prétexte de la défense faite par le roi de saisir pour dettes les récoltes (*expleta*), le pain, le vin et

1. En latin classique, *posticum* désigne une porte de derrière, une porte dérobée.
2. En catalan, *puja* : droit qui se paie en pain au four commun.

autres produits qui se trouvent dans les champs, vignes et autres possessions tenues d'un seigneur, certains débiteurs des Juifs rassemblent leurs biens dans des tenures seigneuriales et les mettent ainsi à l'abri de toute contrainte, mande aux viguiers et baile de Besalú de procéder, sur plainte des Juifs, à la saisie de tous les biens de leurs débiteurs en quelque endroit qu'ils se trouvent. — **Même date.**

Reg. 37, f° 26.

482. — Jaime Ier mande à l'aljama des Juifs de Calatayud d'envoyer à Saragosse, dans le délai de quinze jours, quatre délégués, pour y transiger au sujet de la demande que le roi fait présenter aux Juifs du royaume d'Aragon. — **La Almolda, 1er septembre 1271.**

Nombre de délégués que devront envoyer les juiveries des villes suivantes : Daroca 4, Téruel 3, Tarazona 4, Borja 3, Alagón 3, Egea 4, Uncastillo 3, Luna 2, Tauste 2, Jaca 4, Barbastro 4, Montclus 2, Huesca 2, Monzón 4, Tortose 4, Valence 4, Játiva 2, Murviedro 2.

Reg. 18, f° 63 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Jacobs, p. 131. — Indiq. : Jacobs, n° 500.

483. — Taille du subside de 52.100 sous octroyé à Jaime Ier pour son voyage de Lyon par les Juifs de la couronne, savoir 25.000 par les Juifs du royaume d'Aragon (Saragosse, Huesca, Calatayud, Daroca, Téruel, Barbastro, Jaca, Luna, Egea, Tauste, Borja, Tarazona, Alagón, Montclus, Uncastillo), 25.000 également par les Juifs catalans, majorquins, perpignanais et montpelliérains (Barcelone, Girone et Besalu, Perpignan, Lérida, Majorque, Montpellier), enfin, 2.100 seulement par les Juifs du royaume de Valence (Valence, Játiva, Murviedro, Alcira, Gandia). — [1271].

Reg. 18, f° 64 r° et v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Jacobs, pp. 132 133.

484. — Compte des impositions payées par les aljamas des Juifs de Valence, Murviedro, Alcira, Gandia, Játiva, Luna, Uncastillo, Tauste, Majorque, Téruel, Borja, Saragosse, Alagón, Calatayud, Tarazona, Daroca, Tortose, Monzón, Huesta, Jaca, Lérida, Barbastro, Montclus, Huesca, Perpignan, Girone et Besalú, Barcelone. — [1271].

Reg. 18, f°s 81 v°-82. — Publ. : Jacobs, pp. 133-134. — Indiq. : Jacobs, n° 501.

485. — Compte des taxes imposées aux Juifs de Valence (6.500 sous), d'Aragon et de Catalogne (100.000). — [1271].

Reg. 18, f° 96. — Publ. : Jacobs, p. 134. — Indiq. : Jacobs, n° 502.

486. — L'infant don Pedro mande aux officiers de Girone et Besalú que les clercs qui s'offrent à faire complément de justice à leurs créan-

ciers juifs devant la cour ecclésiastique doivent s'adresser à la cour royale, sauf pour les immeubles relevant de celle-là. — **Girone, 4 septembre 1271.**

Reg. 37, f° 26.

487. — D. Pedro autorise les Juifs de Girone et Besalú à faire dresser pour leurs contrats de mariage des actes « christianiques » ou hébraïques en ce qui concerne les morabotins de la dot, le douaire, la *donatio propter nupcias*, la part qui revient au père et à la mère de la femme qui meurt sans enfants; pour les immeubles achetés ou vendus à des chrétiens, les Juifs pourront faire spécifier que le paiement sera effectué en morabotins; l'infant mande à ce sujet aux notaires de Girone et Besalú qu'il leur permet de dresser des actes de ce genre et qu'il absout les cautions et témoins y mentionnés. — **Même date.**

Reg. 37, f° 26 v°.

488. — D. Pedro, en récompense des services rendus et des prêts consentis par Astruch Ravaya et Jucef, son fils, baile de Girone, leur assigne, jusqu'à complet remboursement, les revenus de la bailie et de la cour de Girone, les tributs des Juifs de Girone et Besalú. — **Girone, 7 septembre 1271.**

Reg. 37, f° 30. — Indiq. : Jacobs, n° 723.

489. — D. Pedro accorde son guidage à Gauxo, Juif de Barcelone, sous peine pour tout contrevenant de 200 morabotins d'amende. — **Barcelone, 19 septembre 1271.**

Reg. 37, f° 29.

490. — Jaime Ier accorde sa rémission à l'aljama des Juifs de Monzón pour les usures et barates indues, les autorise à barater le drap, le bétail, le froment, l'orge, etc., leur promet de ne pas accorder de prorogation d'échéance à leurs débiteurs, et prescrit que dans les procès pour dettes la preuve doit être faite par le témoignage concordant d'un chrétien et d'un Juif. — **Saragosse, 1er octobre 1271.**

Mêmes concessions aux Juifs de Calatayud, Daroca, Teruel, Tarazona, Barbastro et autres lieux d'Aragon.

Reg. 16, f° 252. — Indiq. : Jacobs, n° 478.

491. — Jaime Ier concède aux Juifs de Monzón, à la prière du maître de la milice du Temple, que les Juifs de Barbastro soient tenus de peiter avec eux pour les biens qu'ils possèdent à Monzón et réciproquement. — **Même date.**

Reg. 16, f° 252 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 479.

492. — L'infant don Pedro, confirmant la vente ou obligation consentie

par noble R. de Cabrera pour sept ans, à l'expiration des deux ans pour la durée desquels l'infant a fait la même concession à Issach Jaffies, Juif de Girone, assigne à ce dernier, sa vie durant, 1.000 sous barcelonais sur les revenus de Girone et le tribut des Juifs de cette ville; D. Pedro mande à Jocef Ravaya, baile de Girone, de faire observer la présente assignation. — **Barcelone, 7 octobre 1271.**

Reg. 37, f° 30 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 724.

493. — Jaime Ier concède aux Juifs de Monzón, sur les instances du maître de la milice du Temple, que dans les causes civiles ou criminelles quelque chrétien ne puisse faire la preuve contre un Juif qu'avec le témoignage d'un chrétien et d'un Juif. — **Saragosse, 11 octobre 1271.**

Reg. 16, f° 252 v°.

494. — Jaime Ier fait aux Juifs de Murviedro les mêmes concessions qu'aux Juifs de Monzón (voy. n° 490). — **[Saragosse], 20 octobre 1271.**

Reg. 16, f° 239 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 473.

495. — L'infant don Pedro confirme le guidage accordé par le roi, son père, aux frères Junis, Jahuda et Jucef Avinceit, sous peine pour tout contrevenant de 100 morabotins; il défend à l'aljama [de Lérida], aux adénantades et à tout Juif de les excommunier, de suspendre à leur approche l'oraison à l'intérieur ou hors de la synagogue. — **Lérida, 6 novembre 1271.**

Reg. 37, f° 31 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 725.

496. — Jaime Ier notifie aux Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone, Montblanch et Cervera que les créanciers juifs ne pourront faire exécuter les cautions de leurs débiteurs si les dits répondants ont bénéficié d'une grâce royale; les créanciers devront auparavant exiger le remboursement du débiteur principal; à l'égard de ce dernier, ils ne pourront faire appel à la contrainte des officiers royaux qu'après une année révolue; il leur sera loisible, ensuite, de faire exécuter les répondants. — **Saragosse, 7 décembre 1271.**

Reg. 14, f° 127 v°. — COP. : Collection Bofarull. — INDIQ. : Jacobs, n° 395.

497. — Jaime Ier mande à ses officiers de faire observer les privilèges concédés aux Juifs de Girone et de Besalú et de contraindre les débiteurs des dits Juifs à rembourser leurs dettes incontinent, à l'exception des bénéficiaires de sursis. — **Même date.**

Reg. 14, f° 127 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 396.

498. — Jaime Ier prend les mêmes dispositions à l'égard des Juifs de Barcelone, Villafranca et Tarragone. — **Même date.**

Reg. 14, f° 127 v°.

499. — Jaime Ier concède aux Juifs de Girone et Besalú le droit de jouir des mêmes privilèges que les Juifs de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 14, f° 128.

500. — Jaime Ier confirme la donation faite par le baile de Barcelone à Perfeit, fils de Bonastrug Saltel, du terrain compris entre le mur du jardin que le dit Perfeit possède à titre allodial près de la maison de Sa Eulalia de Barcelone, appelée la Treille judaïque, et le mur du ruisseau qui arrose le jardin de Marí, avec la permission d'ouvrir à nouveau des portes ou portails sous les arches du moulin de Pedro de Medayla, si la concession faite par le baile est antérieure à la construction des dites arches. — **Même date**

Reg. 14, f° 127 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

501. — Jaime Ier accorde sa rémission aux Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et Montblanch, coupables d'infraction au taux légal de l'intérêt; il confirme leurs créances, les autorise à barater aux chrétiens le drap, le froment, le blé, l'huile, le chanvre, le lin, le safran et autres denrées, à acheter les récoltes à terme; il leur promet de ne pas accorder plus d'un sursis à leurs débiteurs; il décide, enfin, que dans les procès entre chrétiens et Juifs la preuve doit être faite par un chrétien et un Juif, sauf en ce qui concerne les contrats de prêt, pour lesquels le témoignage de deux chrétiens suffit. — **Même date.**

Reg. 14, f° 128. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 397.

502. — Jaime Ier fait les mêmes concessions aux Juifs de Girone et Besalú.

Reg. 14, f° 128. — Cop. : Collection Bofarull.

503. — Jaime Ier, voulant récompenser Salamon, fils de Samuel Anjulopiel, Juif d'Alagón, d'être bon clerc dans la Loi des Juifs, lui assigne une pension viagère de 30 sous de Jaca sur le tribut des Juifs d'Alagón. — **Saragosse, 7 janvier 1271/2.**

Reg. 14, f° 146 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 403.

504. — L'infant don Pedro confirme la concession faite par son père aux Juifs de Huesca et portant que pour les rixes et coups échangés entre eux, ils ne soient pas tenus de donner quelque chalonge au baile ou au çalmédine, mais de comparaître devant le tribunal des adenantades. — **Lérida, 12 janvier 1271/2.**

Reg. 37, f° 34 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 726.

505. — Jaime Ier assigne à son médecin Jucef Abencredi, Juif de Saragosse, une rente viagère de 500 sous de Jaca sur l' « almudin[1] » royal,

1. En castillan, *almudin* : halle au blé.

l' « Obarit » de Saragosse, et le dispense de contribuer pour cette pension avec l'aljama de Saragosse aux tribut, peite et autres exactions royales; le roi mande à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, de faire solder la dite rente en trois versements. — **13 janvier 1271 2.**

Reg. 14, f° 143. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Tourtoulon, t. II, p. 377; Jacobs, n° 400.

506. — Jaime Ier concède à Abayhue Avenrodrich que sa personne ne puisse être appréhendée pour non paiement du tribut, tant que la répartition n'en aura pas été faite; il le dispense, en outre, de l'obligation de répondre, une fois sa quote-part versée, pour les contribuables récalcitrants, le mettant ainsi à l'abri de la contrainte par corps, de la fermeture de son ouvroir et de la saisie des biens. — **Daroca, 21 janvier 1271/2.**

Reg. 14, f° 144 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Jacobs, n° 401.

507. — Jaime Ier dispense Jucef Avenxaprut, Juif de Morviedro, sa vie durant, de l'obligation de peiter pour la pension de 120 sous qu'il lui a assignée. — **Daroca, 29 janvier 1271/2.**

Reg. 14, f° 145 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Jacobs, n° 402.

508. — L'infant don Pedro assigne au Juif David Mascaram 1.000 sous réaux qu'il lui a prêtés sur les revenus de la bailie de Carcer, de Sumacarcel, et le raal de Beniamira, avec le pouvoir d'en recueillir la totalité. — **Valence, 3 février 1271/2.**

Reg. 37, f° 66 v°.

509. — D. Pedro affranchit Samuel Zareyal, Juif de Borriana, pour trois ans, à partir du jour où il y a fixé son domicile, de toute quête, peite et autre exaction royale. — **Lérida, 6 février 1271/2.**

Reg. 37, f° 35 v°.

510. — D. Pedro accorde sa remission, au nom du roi, son père, moyennant 3.000 sous barcelonais, à Belshom, fils de Monet, Juif de Besalú, inculpé « d'avoir tenté ou perpétré la chose » avec une chrétienne, l'enquête n'ayant relevé aucune preuve formelle de sa culpabilité. — **Girone, 4 mars 1271/2.**

Reg. 37, f° 38 v°.

511. — D. Pedro confirme la sous-assignation faite à Astruch Ravayle par Geraldo, vicomte de Cabrera, de 12,400 sous barcelonais, payables en quatre annuités, sur les revenus de Girone et le tribut des Juifs de Girone et Besalú, la sous-assignation faite au même par Raimundo de Cabrera et Izach Jaffia, Juif de Girone, de 4.000 sous sur les mêmes revenus; l'infant mande à Jucef Ravayle, fils d'Astruch et baile royal, de faire observer les présentes assignations. — **Girone, 29 mars 1271.**

Reg. 37, f°s 39 v°-40. — Inédit. : Jacobs, n° 787.

512. — D. Pedro donne procuration à Astrug Havaya, Juif de Girone, et à son fils Jucef, baile, de recueillir tous les droits qui lui reviennent sur le château et la villa de Torroella [de Fluviá] et d'y bailler à cens les maisons et autres possessions. — **Girone, 1er avril 1272.**

Reg. 37, f° 45 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 728.

513. — Jaime Ier fait à l'aljama des Juifs de [Palma de] Majorque les mêmes concessions qu'aux Juifs de Barcelone (voy. n° 501). — **Lérida, 13 avril 1272.**

Reg. 21, f° 19 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 631.

514. — L'infant don Pedro reconnaît devoir à Salamon de Prats, Juif de Tarazona, 828 sous barcelonais. — **Tarazona, 30 avril 1272.**

Reg. 28, f° 60. — Indiq. : Jacobs, n° 697.

515. — Jaime Ier accorde sa rémission, moyennant 500 sous barcelonais de tern, au fils de Salamon de Adret, Abraham, inculpé d'avoir connu charnellement une chrétienne, le viguier de Barcelone n'ayant relevé dans son enquête aucune charge contre l'accusé. — **Barcelone, 7 mai 1272.**

Reg. 21, f° 31 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 632.

516. — Jaime Ier donne quittance aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Barcelone et de Villafranca de 100 morabotins par eux versés à sa décharge et à son ordre à Vidal, fils d'Astruc de Porta, de Villafranca, à qui le roi a fait remise de sa quote-part d'impôt. — **Barcelone, 8 mai 1272.**

Reg. 21, f° 32. — Indiq. : Jacobs, n° 633.

517. — Jaime Ier ayant appris qu'une plainte a été portée au baile de Barcelone contre plusieurs Juifs irréfléchis (*stulti*), qui de jour et de nuit injurient et outragent, dans le call judaïque, les prud'hommes juifs, autorise la communauté à choisir dans son sein deux ou plusieurs prud'hommes chargés de mettre un terme aux insanités (*sutzures*[1]) des mauvais garnements, en leur infligeant des amendes et, au besoin, en les chassant du call et même de la cité par le moyen de l'excommunication (*alatma*) et autre empêchement (*mancuz*). — **Barcelone, 9 mai 1272.**

Reg. 21, f° 32 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 634.

518. — Jaime Ier concède à tous les Juifs de Barcelone que jamais à l'avenir quelque Juif ne puisse être soumis à la question ou torture par le baile de la ville avant que le juge ne l'ait déclaré absolument indispensable et avant qu'il n'ait assigné à l'accusé un avoué pour sa défense. — **Même date.**

Reg. 21, f° 33 v° ; Cartas reales, n° 38, petit registre de papier, f° 1. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 635.

1. En catalan, *sutzura* : saleté, obscénité.

519. — Jaime Ier donne quittance aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Girone et Besalú de 2.000 sous barcelonais de tern pour le tribut de la Saint-Jean suivante qu'ils devaient d'abord payer à l'infant don Pedro. — **Girone, 15 mai 1272.**

Reg. 21, f° 37. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Jacobs, n° 636.

520. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Girone et Besalú que, dans les procès relatifs à des biens meubles ou immeubles qui s'élèvent entre eux, le défendeur ne puisse être cité que devant un tribunal juif jugeant conformément au droit juif et infligeant aux contrevenants soit une amende, soit l'excommunication ou alatma, en hébreu « herem » et « nitduy ». — **Même date.**

Reg. 21, f° 37. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Jacobs, n° 637.

521. — Jaime Ier, ayant appris que le prieur du monastère de Corneilla a consenti un premier bail des revenus du prieuré pour trois ans en faveur d'un habitant de Villefranche et de Mayro Massolam, Juif dudit lieu, à charge de 9.600 sous melgoriens par an, sans le consentement du chapitre, puis un second bail pour sept ans en faveur de Mayro Massolam, Salomon de Soals, de Perpignan, et autres, moyennant la redevance annuelle de 10.200 sous, avec l'assentiment du chapitre, confirme cette dernière adjudication dans l'intérêt du monastère. — **Perpignan, 12 mai 1272.**

Reg. 21, f° 37 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Inédit. : Jacobs, n° 638.

522. — Jaime Ier accorde son guidage à Jacob Salamon, inculpé de la mort d'un tisserand de Narbonne, pourvu qu'il prenne l'engagement de faire aux plaignants complément de justice. — **Montpellier, 24 juin 1272.**

Reg. 21, f° 43. — Inédit. : Jacobs, n° 639.

523. — Jaime Ier dispense sa juiverie de Montpellier et les Juifs de l'évêque de Maguelonne de l'obligation de contribuer à la taille imposée par les consuls et les prud'hommes aux habitants de Montpellier, ces derniers ne lui ayant rien fourni pour son passage aux parties d'outre-mer, au lieu que ses Juifs lui ont octroyé 30.000 sous. — **Montpellier, 1er juillet 1272.**

Reg. 21, f° 45 v°. — Inédit. : Jacobs, n° 640.

524. — Jaime Ier concède à un chrétien sa vie durant le jardin ayant appartenu à feu Mayr, Juif de Lérida, sis dans l' « aljafaria » de Játiva, près du grand château et de la juiverie. — **Montpellier, 6 juillet 1272.**

Reg. 21, f° 46 v°.

525. — Jaime Ier comprend les Juifs dans la défense qu'il fait d'exercer la médecine dans sa ville de Montpellier sans avoir subi un examen préalable. — **Montpellier, 20 juillet 1272**

PUBL. : Jean Astruc, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de médecine de Montpellier*, édition Lorry, Paris, 1767, in-4°, p. 35 ; *Cartulaire de l'Université de Montpellier*, t. I (1181-1400), Montpellier, 1890, in-4°, pp. 202-203 (d'après Arch. de la Fac. de méd. de Montp., Inventaire général, sac 5, lettre E, et Arch. de l'Hérault, *Privilegia Universitatis medicæ Monspeliensis*, f°s 25 et 26 ; acte confirmé plusieurs fois dans la suite). — INDIQ. : Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, t. I, p. LXVIII ; t. III, p. 107 (d'après Astruc et *Privilegia*, f° 25).

526. — Jaime Ier confirme le testament de feu Salomon Samuel, Juif, *alias* Bonisac Samiel de Carcassonne. — **Montpellier, 8 août 1272.**

Reg. 21, f° 54. — COP. : Collection Bofarull. — INDIQ. : Jacobs, n° 641.

527. — Jaime Ier donne quittance à Botina, veuve du Juif Salomon Samiel, *alias* Bonisach Samiel de Carcassonne, à Astrug de Beaucaire, à Vives Vidal, tuteurs testamentaires de Mose, fils impubère dudit Salomon, à Bonafos Mose et à Samiel, fils de feu Cresques de Béziers, tuteurs nommés par le roi, de la somme de 6.000 sous melgoriens pour la rémission qu'il a accordée au jeune pupille, et les autorise à déduire la dite somme des biens de ce dernier. — **Montpellier, 13 août 1272.**

Reg. 21, f° 54. — COP. : Collection Bofarull. — INDIQ. : Jacobs, n° 642.

528. — Jaime Ier concède à Mosse, fils et héritier de feu Salomon Samiel, *alias* Bonisac Samiel de Carcassonne, Juif, que toute personne qui l'accusera par devant le roi ou ses officiers soit tenu de l'indemniser des frais de procédure et autres. — **Montpellier, 16 août 1272.**

Reg. 21, f° 55. — COP. : Collection Bofarull.

529. — Jaime Ier accorde sa rémission à Botina, Juive, à Vives Vidal et à Astrug de Beaucaire, Juifs, tuteurs testamentaires de Mosse, fils de feu Salomon Samiel et de Botina, à Samiel de Béziers et à Bonafos Mosse de Narbonne, tuteurs d'ordre royal, de toute peine qu'ils pourront encourir pour mauvaise gestion de tutelle. — **Même date.**

Reg. 21, f° 55 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 644.

530. — Jaime Ier accorde sa rémission au jeune Mosse pour toute peine qu'il pourrait encourir en raison des délits publics ou privés commis par feu son père. — **Même date.**

Reg. 21, f° 55 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 645.

531. — Jaime Ier, considérant l'importance de la succession laissée par feu Salomon Samiel, Juif de Perpignan, adjoint aux tuteurs institués par le défunt deux tuteurs supplémentaires : Samiel, fils de feu Creschas de Béziers, et Bonafos Mosse de Narbonne, Juif de Perpignan, chargés de vérifier les comptes des tuteurs testamentaires une fois l'an et d'en exiger le serment de bien administrer les biens du pupille jusqu'à ce que ce

dernier ait atteint dix-huit ans, selon la volonté du testateur. — **Même date.**

Reg. 21, f° 56. — Publ. : Pièces justif., n° VI. — Indiq. : Jacobs, n° 646.

532. — Jaime Ier concède à un habitant de Montpellier et au Juif Salamon Cohen, fils de feu Mosse Cohen : 1° à charge d'un cens annuel de 10 sous melgoriens, une voûte de pierre située sous le Macel vieux ; 2° à charge d'un cens de 50 sous, payable à la Saint-Michel, les tables du macel dressées sur ladite voûte, ainsi que l'étage construit sur cette voûte ; le roi confirme ces deux concessions nonobstant la sentence rendue par le baile et le juge de la cour royale de Montpellier contre le cotenancier de Salamon au sujet de la voûte, et donne quittance aux concessionnaires de 20 livres melgoriens pour l'« acapte[1] » de la voûte et de 52 livres et demie pour l'acapte des tables. — **Montpellier, 19 août 1272.**

Reg. 21, f° 60 r° et v°.

533. — Jaime Ier concède à Castellà, portier royal, la bailie des Juifs de la ville de Barbastro. — **Montpellier, 9 septembre 1272.**

Reg. 21, f° 61.

534. — Jaime Ier accorde sa rémission à Izach Suyllam et à son frère, Juifs de Villafranca del Panadés, pour certains crimes par eux commis, à l'exception du crime de lèse-majesté. — **Agde, 29 septembre 1272.**

Reg. 21, f° 63 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 647.

535. — Jaime Ier accorde semblable rémission à Vidal de Suau, à sa femme Bonfat et à son père Habraam de Suau, leur confirmant la charte de rémission à eux octroyée par le baile de Perpignan. — **Même date.**

Reg. 21, f° 63 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 648.

536. — Jaime Ier concède à tous les Juifs de Villafranca del Panadés qu'ils ne puissent être appréhendés par corps et détenus que sous l'inculpation de crime, de mort ou de sang versé, pourvu qu'ils fournissent des répondants solvables et fassent aux plaignants complément de justice. — **Même date.**

Reg. 21, f° 63 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 649.

537. — Jaime Ier confirme la vente faite par un habitant de Montpellier au Juif Astrug, fils de feu Vidal de Carcassonne, et à son procureur Vives Bedoz de plusieurs maisons sises sur le plan de Valmagne au prix de 230 livres melgoriens par charte publique de Guillaume Arnald, notaire à Montpellier ; le roi donne quittance à Astrug de 18 livres pour droit de lods. — **Montpellier, 12 octobre 1272.**

Reg. 21, f° 66. — Indiq. : Jacobs, n° 650.

1. Droit d'entrée en possession.

538. — Jaime Ier concède à Mosse El Neyto, Juif de Jaca, sa vie durant, la scribanie de la halle au blé (*almudin*) et l'office de la mesure rase (*rasore*) de ladite halle, avec le droit d'égaliser (*radas*) les mesures à blé ou autres et de prélever, chaque jour, pour sa peine sur le produit du mesurage 4 deniers de Jaca. — **Montpellier, 5 novembre 1272.**

Reg. 21, f° 71 v°. — Index. : Jacobs, n° 651.

539. — Jaime Ier autorise les tuteurs testamentaires de Mosse, fils de feu Salomon Samiel, à acheter à Perpignan ou en Roussillon dans l'intérêt de leur pupille pour 10.000 sous melgoriens d'immeubles avec l'assentiment des tuteurs royaux Samuel Cresches et Bonafos Mosse de Narbonne ; mais il leur défend, sous peine de 1.000 sous d'amende, de procéder à des achats en dehors du Roussillon et sans l'accord unanime de tous les tuteurs. — **Montpellier, 15 novembre 1272.**

Reg. 21, f° 74. — Index. : Jacobs, n° 652.

540. — Jaime Ier, en vertu de l'article de loi qui impose à la veuve l'alimentation de son fils impubère, décide que Botina, mère et cotutrice de Mosse, nourrira ce dernier jusqu'à l'âge de dix-huit ans, à moins qu'elle ne se marie dans l'intervalle. — **Même date.**

Reg. 21, f° 74 v°. — Index. : Jacobs, n° 653.

541. — Jaime Ier interdit le transfert hors du Roussillon, sans le consentement des tuteurs, des biens du jeune Mosse jusqu'à ce que ce dernier ait atteint dix-huit ans, sous peine de 1.000 sous melgoriens d'amende. — **Même date.**

Reg. 21, f° 74 v°. — Index. : Jacobs, n° 654.

542. — Jaime Ier défend qu'on marie le jeune Mosse avant dix-huit ans, sous peine de 1.000 sous melgoriens. — **Même date.**

Reg. 21, f° 74 v°. — Index. : Jacobs, n° 655.

543. — Jaime Ier défend, sous la même peine et jusqu'au même terme, de faire sortir le jeune Mosse du Roussillon sans l'assentiment des tuteurs. — **Même date.**

Reg. 21, f° 74 v°.

544. — Jaime Ier confirme le testament dressé par feu Vidal Astruc, Juif de Perpignan, « au pouvoir » de l'infant don Jaime et la reddition de comptes faite au dit infant par Bondia de Lunel, tuteur et procureur testamentaire des enfants de Vidal Astruc, à l'issue d'un procès entre les pupilles et le tuteur. — **Montpellier, 10 janvier 1272/3.**

Reg. 21, f° 81 v°. — Index. : Jacobs, n° 657.

545. — Jaime Ier accorde sa rémission aux Juifs royaux et épiscopaux de Montpellier. — **Montpellier, 26 janvier 1272/3.**

Reg. 21, f° 88 v°. — Index. : Jacobs, n° 660.

546. — Jaime Ier concède à Mo Benjua de Melgueil, Juif de Montpellier, une pension viagère de 100 sous melgoriens, à percevoir sur le tribut de 20 sous que les Juifs royaux de la ville sont tenus de payer chaque année. — **Montpellier, 27 janvier 1272/3.**

Reg. 21, f° 88. — Indiq. : Jacobs, n° 659.

547. — Jaime Ier considérant qu'il a reçu de l'aljama des Juifs royaux et épiscopaux de Montpellier 10.000 sous melgoriens, la dispense de la contribution de 130.000 sous que les consuls et la communauté de Montpellier ont octroyée au roi pour la taille ou collecte. — **Montpellier, 28 janvier 1272/3.**

Reg. 21, f° 88 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 661.

548. — Jaime Ier reconnaît devoir au Juif Muça de la Portella, baile royal de Tarazona, 2.000 sous de Jaca, qu'il lui assigne sur les revenus de la morerie de Tarazona. — **Lérida, 1er avril 1273.**

Reg. 21, f° 118.

549. — Jaime Ier mande aux Juifs de Monzón de contribuer à toutes les peites. — **Lérida, 5 avril 1273.**

Reg. 21, f° 120 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 663.

550. — Jaime Ier concède aux prud'hommes et à toute la communauté d'Agramunt qu'à l'avenir, les Juifs habitant ou devant habiter cette ville soient tenus de contribuer aux exactions et services communaux, excepté au tribut ou peite, pour lesquels les dits Juifs contribuent avec leurs coreligionnaires de Lérida. — **Lérida, 6 avril 1273.**

Reg. 21, f° 122.

551. — Jaime Ier accorde sa rémission à Cayu Amocaril, Juif de Lérida, inculpé de quelques délits. — **Lérida, 12 avril 1273.**

Reg. 21, f° 122 v°.

552. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Barbastro que les Juifs qui seront nommés à l'avenir aux fonctions d'adémantade puissent s'adjoindre des assesseurs juifs jusqu'à concurrence de dix ; ces derniers pourront citer devant le baile local tout Juif de mauvaise vie ou fréquentation, flétri en hébreu de l'appellation de « malsin », et passible même de la peine de mort ; les assesseurs ayant exposé l'accusation sous la foi du serment prêté sur la Loi de Moïse, le baile royal sera tenu de juger les accusés et, au besoin, de les condamner à mort, à charge pour l'aljama d'une taxe de 500 sous de Jaca par Juif condamné. — **Lérida, 19 avril 1273.**

Reg. 21, f° 126 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 665.

553. — L'infant don Pedro accorde son guidage à Jucef, fils de don Torroz Levi, et à tous ceux qui viendront s'établir à sa suite dans le royaume, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'amende. — [Valence], **11 mai 1273.**

Reg. 37, f° 64.

554. — D. Pedro exempte pour cinq ans de tout impôt Jucef, fils de don Torroz Levi, et tous les autres Juifs qui viendront de l'étranger fixer leurs domiciles dans les domaines de l'infant. — **Même date.**

Reg. 37, f° 64 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 736.

555. — D. Pedro reconnaît devoir à Mosse, Juif d'Alcira, 380 sous réaux. — **Valence, 18 mai 1273.**

Reg. 28, f° 44 v°.

556. — Jaime Ier concède à Jucef Avinxaprul, Juif de Murviedro, les bains royaux de la villa de Murviedro avec la chaufferie (*caldaria* et ses dépendances, à charge d'un cens annuel, payable à la Saint-Jean, de 200 sous. — **Alcira, 16 juin 1273.**

Reg. 19, f° 19. — Publ. : Pièces justif., n° VII. — Indiq. : Jacobs, n° 511.

557. — Mention dans un compte d'agent fiscal de 10.000 sous payés par les Juifs de Saragosse et de 500 payés par ceux de Daroca. — **Valence, 29 juillet 1273.**

Reg. 22, f° 2.

558. — Jaime Ier remet aux habitants de Perpignan, tant Juifs que chrétiens, toute peine encourue au sujet du cours de la monnaie de Melgueil. — **3 août 1273.**

Indiq. : Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 12 (d'après Arch. mun. de Perp., Livre vert mineur, f° 24).

559. — Jaime Ier, à la prière de son fils Sancho, archevêque de Tolède, affranchit Açach El Calvo, Juif de Calatayud, sa vie durant, de tout tribut, peite, quête, cène, etc. — **Valence, 11 août 1273.**

Reg. 19, f° 10.

560. — Jaime Ier ordonne que les chrétiens et les Juifs de Majorque condamnés à la prison ne soient pas détenus ensemble, mais dans deux maisons séparées. — **Valence, 18 août 1273.**

Publ. : Villanueva, t. XXII, p. 312 ; Fidel Fita et Llabrés, *Judios mallorquines*, dans *Boletin de Madrid*, t. XXXVI (1900), p. 26 (d'après Villanueva). — Indiq. : Morel-Fatio, *Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 34, n° 7 (d'après Villanueva).

561. — Jaime Ier autorise les Juifs de Majorque à égorger *[decollare*

les animaux de boucherie et à préparer les viandes selon leurs usages sur l'étal (*macello*) des chrétiens. — **Valence, 25 août 1273.**

Publ. : Fidel Fita et Llabrés, *ut supra*., pp. 26-27, n° 10 (d'après ms. Pueyo, f° 35).

562. — Jaime Ier confirme les privilèges octroyés à l'aljama des Juifs de Majorque et, notamment, la possession des maisons qu'ils ont acquises dans la cité de Majorque; il les autorise, en outre, à acheter de nouvelles maisons aux chrétiens, mais leur interdit d'habiter avec ces derniers au même portail ou à la même porte; il leur renouvelle le privilège relatif à l'égorgement des animaux; il décide, enfin, que leurs esclaves sarrasins qui recevront le baptême resteront la propriété du roi. — **Même date.**

Reg. 19, f° 47 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, pp. 398-399, n. 2; Jacobs, n° 516.

563. — Jaime Ier accorde sa rémission, faute de preuves formelles, à Jacob Avenrodrich, Juif de Téruel, à ses enfants et à son frère Abrayhm, inculpés du meurtre du fils de Jucef de Faro. — **Valence, 27 août 1273.**

Reg. 19, f° 47. — Indiq. : Jacobs, n° 515.

564. — Jaime Ier concède à tous les Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et Montblanch le droit d'en appeler à lui dans un procès civil ou criminel, si le viguier, le baile ou un autre officier s'avisent de procéder contre lesdits Juifs avant ou après la sentence et d'aggraver leurs peines; l'appel interjeté, les officiers royaux devront suspendre la procédure et le roi les citera à comparaître par devant lui en compagnie des appelants, à la réserve, toutefois, que l'accusé poursuivi au criminel devra être retenu en prison jusqu'au prononcé de la sentence et l'accusé poursuivi au civil mis en liberté provisoire moyennant une caution. — **Valence, 31 août 1273.**

Reg. 19, f° 50; Cartas reales, n° 38, petit registre de papier, f° 1 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

565. — L'infant don Pedro concède à son cher Juif Maalux Alcoqui, sa vie durant, une livre de viande de bélier à prélever chaque jour sur l'étal des Juifs de Huesca. — **Huesca, 11 septembre 1273.**

Reg. 37, f° 67.

566. — Jaime Ier confirme en faveur des Juifs de Valence la possession du call et des maisons judaïques, depuis la porte d' « Exatea » jusqu'aux maisons de Raimundo Castellà, leur promettant de ne jamais changer le call de place; 2° il les autorise à acheter les maisons des chrétiens comprises dans les limites susdites, avec défense aux chrétiens de vendre leurs maisons à d'autres qu'aux Juifs; 3° il leur permet de fermer les portes du call et de les tenir closes, de manière que personne n'y entre contre leur volonté; 4° il défend à ses bailes, justices, portiers et autres

officiers de fermer la synagogue et d'y enfermer les Juifs pour non paiement de peite, quête, etc ; 5° aucun Juif ne sera tenu d'aller prêter serment à la cour, mais dans sa propre maison ; 6° aucun chrétien ne devra être logé chez les Juifs, ni en exiger des draps ou autre chose si ce n'est de leur pleine volonté ; 7° le roi autorise les Juifs de Valence à vendre des marchandises à terme ou à barate (*ad speram vel ad baratam*), ainsi que le pratiquent leurs coreligionnaires d'Aragon ; 8° il leur confirme, enfin, tout le droit qu'ils ont sur le four royal du call, et leur donne quittance de 3.000 sous réaux de Valence, versés pour prix des précédentes concessions. — **Alcira, 19 septembre 1273.**

Reg. 19, f° 36 v°-37 : confirmation du privilège du 29 janvier 1236/7 (voy. n° 315). — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Danvila, *Clausura y delimitacion de la Juderia de Valencia en 1390 a 91*, dans *Boletin de Madrid*, t. XVIII (1891), p. 143, n. 2. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 404, n. 1; Jacobs, n° 518.

567. — Jaime Ier dispense Çerino Hallen, Juif de Saragosse, fils de Jucef, de l'obligation de payer les tributs de ses coreligionnaires insolvables, sous peine de saisie et de fermeture de boutique ou maison, pourvu qu'il s'acquitte lui-même de sa quote-part. — **Valence, 21 octobre 1273.**

Reg. 19, f° 71 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 527.

568. — Jaime Ier concède à Jucef Avinxaprut, Juif de Murviedro, en toute propriété, trois jovades de terre confrontant le chemin de Buriana et le remblai (*rambla*) du Riu, avec le droit de les aliéner sauf en faveur d'ecclésiastiques, de nobles et de communautés. — **Valence, 4 novembre 1273.**

Reg. 19, f° 65 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 521.

569. — Jaime Ier proroge de deux ans l'échéance des dettes souscrites par l'aljama des Juifs de Lérida, à la réserve qu'elle paiera régulièrement les intérêts. — **Même date.**

Reg. 19, f° 65 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 522.

570. — Jaime Ier dispense les Juifs de Lérida de l'obligation de prêter serment, dans les procès avec les chrétiens, sur le Livre des malédictions, les astreignant seulement à jurer sur les Dix préceptes de la Loi, à l'intérieur de la synagogue, en présence du baile de Lérida ou de son délégué. — **Même date.**

Reg. 19, f° 65 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 419, n. 1 ; Jacobs, n° 523.

571. Jaime Ier mande à ses fidèles zalmedine, justice et jurés de Huesca d'empêcher les drapiers juifs de la ville de vendre des draps dans leurs maisons ou quelque autre lieu, en secret, mais dans des boutiques de draperie en public, et de veiller à ce qu'aucun drapier ne commette

de fraude soit en trompant l'acheteur sur l'origine et le lieu de fabrication des draps mis en vente dans sa boutique, soit en payant quelque courtage (*corecturam*) pour les draps vendus « à la taille ». — **Alcira, 13 novembre 1273.**

Reg. 19, f° 68. — Cop. : Collection Bofarull.

572. — Jaime Ier concède à Jacob Albala, Juif d'Alagón, le privilège de ne contribuer au tribut pendant dix ans que pour la quinzième partie. — **Alcira, 20 novembre 1273.**

Reg. 19, f° 70. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 524.

573. — Jaime Ier accorde aux Juifs de l'aljama de Saragosse le droit de lui interjeter appel dans le délai fixé par le for d'Aragon de toute sentence capitale rendue contre un Juif par le zalmédine de Saragosse ou quelque autre officier royal. — **Alcira, 1er décembre 1273.**

Reg. 19, f° 77 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 529.

574. — Jaime Ier concède à un de ses scribes, pour son fils, les deux jovades de terre qu'il a déjà données à Abraham Mascharan, Juif, et à David, son fils, près de la cuisine neuve d'Alcira, mais qu'il leur a enlevées en raison de leur départ à l'étranger. — **Valence, 13 décembre 1273.**

Reg. 19, f° 85.

575. — Jaime Ier concède aux frères David et Jacob, Juifs de Camprodón, de faire partie à l'avenir de la collecte des Juifs de Besalú. — **Játiva, 21 décembre 1273.**

Reg. 19, f° 89. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 530.

576. — Jaime Ier ratifie le règlement de comptes arrêté entre Vives, fils de Jucef Abenvives, Juif de Valence, et l'infant don Pedro, au sujet des dettes souscrites par celui-ci à l'égard de celui-là ; Vives demeure créancier de l'infant au 1er janvier pour 64.700 sous réaux de Valence, en garantie desquels il tient en gage les revenus du val de Pego, du val d'Alfandeche et de Marines. — **Denia, 8 janvier 1273/4.**

Reg. 19, f° 90. — Indiq. : Jacobs, n° 531.

577. — Jaime Ier reçoit la plainte du conseil de Carthagène et du mérine de Murcie au sujet de la capture dans le port de Carthagène par un navire et une galée de Tortose de Juifs d'Alicante et de Murcie qui se trouvaient à bord du bateau de Pedro Salino, ainsi que de deux autres Juifs embarqués sur un autre bateau ; l'enquête révèle que les bateaux après avoir pris la fuite ont touché terre et que la galée a capturé les Juifs qui s'y trouvaient, au moment précis où une barcasse[1] (*barchala*) se détachait desdits bateaux ; le roi décide que les armateurs ne sont

1. En castillan, *barcaza* : bateau servant à charger et à décharger les gros navires.

tenus de restituer que les Juifs de Murcie ou d'Alicante par déférence pour le roi de Castille ; les armateurs, après la promulgation de la sentence royale, rendent la liberté à trois Juifs et à un Sarrasin. — **Murcie, 24 janvier 1273/4.**

Reg. 19, f^os 95 v^o-96.

578. — Jaime Ier concède à Salomon Vidal, Juif de Burriana, quatre jovades de terres dans le « regadiu[1] », un patu pour le besoin de sa maison, une jovade et demie de terre en bordure du grand canal (*cequiam majorem*) pour le besoin de sa vigne et une autre parcelle pour le besoin de son jardin. — **Alcira, 16 février 1273/4.**

Reg. 19, f° 102. — Indiq. : Jacobs, n° 534.

579. — Jaime Ier accorde son guidage, sous peine pour tout contrevenant de 200 morabotins, à Azach Alfaza et à ses fils, Juifs de Calatayud. — **Alcira, 17 février 1273/4.**

Reg. 19, f° 102. — Indiq. : Jacobs, n° 535.

580. — Jaime Ier concède une charte de peuplement à l'aljama des Juifs de Játiva : il promet d'affranchir d'impôt pendant cinq ans tout Juif qui viendra habiter Játiva ; si après huit ans de résidence, le Juif quitte la ville, il sera tenu de s'acquitter envers l'aljama de sa quote-part de peite ; les nouveaux venus devront jurer dans les trois mois de leur établissement, sous peine de 100 morabotins, de contribuer aux dépenses de la communauté — **Alcira, 23 février 1273/4.**

Reg. 19, f° 101 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 533.

581. — Jaime Ier mande à toutes les aljamas de Juifs de déléguer par devers lui à Barcelone, le dimanche avant la fête des Rameaux, deux mandataires par communauté ; envoi de ce mandement aux aljamas de Játiva, Valence, Murviedro, Tortose, Téruel, Daroca, Calatayud, Tarazona, Egea, Ruesta, Saragosse, Alagón, Huesca, Jaca, Barbastro, Montclus, Lérida, Barcelone, Girone et Besalú, Perpignan. — **Valence, 25 février 1273/4.**

Reg. 18, f° 105. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 505.

582. — Jaime Ier Affranchit de tout impôt pendant cinq ans les Juifs qui viendront peupler Játiva et, notamment, Azach Abenjanah, Juif de Tolède, établi depuis peu à Játiva. — **Même date.**

Reg. 19, f° 103. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 536.

583. — Jaime Ier accorde sa rémission, après enquête du baile de Montpellier, à Tauros de Beaucaire et à Bondia de Beaucaire, gendres et héritiers du Juif Astrug, fils de feu Vidal de Carcassonne, lequel Astrug

1. En catalan, *regadiu* : terrain arrosable.

s'est suicidé après avoir proféré de son vivant des paroles injurieuses pour la majesté royale. — **Barcelone, 19 mars 1273 4.**

Reg. 19, f° 115 v° — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 537.

584. — Jaime Ier renouvelle la rémission précédente en y ajoutant Salamas de Lunel, troisième gendre d'Astrug. — **Barcelone, 20 mars 1273 4.**

Reg. 19, f° 115 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

585. — Jaime Ier accorde sa rémission au fils d'Astrug de Barcelone, Izach Astruch, inculpé du meurtre de son beau-père Caravida, Juif de Manresa. — **Barcelone, 23 mars 1273, 4.**

Reg. 19, f° 117 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

586. — Jaime Ier accorde sa rémission, moyennant le versement au bail de Perpignan de 3.000 sous melgoriens, à Vivones de Castellnou, Juif de Perpignan, inculpé de s'être enfui du royaume en emportant avec lui un trésor reçu en dépôt de feu Bonanasq, Juif de Besalù. — **Perpignan, 9 avril 1274.**

Reg. 19, f°s 121 v°-122. — Indiq. : Jacobs, n° 539.

587. — Jaime Ier dispense les Juifs Astrug de Beaucaire et Vives Vidal, tuteurs testamentaires de Mosse, fils et héritier universel de Salamon Samiel, *alias* Bonisach Samiel de Carrassonne, de l'obligation qui leur incombe par suite du décès de Botina, mère et tutrice du jeune Mosse, de s'adjoindre un troisième tuteur, à moins, toutefois, qu'ils ne soient convaincus de mauvaise gestion. — **Même date.**

Reg. 19, f° 122. — Indiq. : Jacobs, n° 540.

588. — Jaime Ier autorise les Juifs de Villafranca del Panadés, sous peine pour tout contrevenant de 10 morabotins, à acheter deux quarterées de terre pour y édifier un cimetière juif, et comme ils ont déjà fait choix d'une tenure assujettie au cens royal, il leur conseille de choisir un autre emplacement, non plus censitaire, mais allodial. — **Même date.**

Reg. 19, f° 123. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 541.

589. — Jaime Ier prend l'engagement à l'égard des Juifs de l'aljama de Perpignan, de Roussillon, Cerdagne et Conflent de ne pas accorder de sursis pendant trois ans à leurs débiteurs. — **Montpellier, 15 avril 1274.**

Reg. 19, f° 127. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 544.

590. — Jaime Ier autorise les Juifs de Perpignan à faire contraindre leurs débiteurs, à l'exception, toutefois, des bénéficiaires de sursis royaux, par la saisie des meubles, sauf bêtes de somme, instruments aratoires, vases vinaires et étoffes. — **Même date.**

Reg. 19, f° 127 v. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 545.

591. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Perpignan, Roussillon, Cerdagne et Conflent que toutes les fois qu'un Juif portera plainte contre son débiteur devant le vignier, le baile ou autre officier royal, ces agents devront s'enquérir des ressources du débiteur et de son répondant, qui ne pourront rien en aliéner jusqu'au prononcé de la sentence. — **Montpellier, 17 avril 1274.**

Reg. 19, f° 127 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 546.

592. — Jaime Ier concède à la même aljama qu'un procès pendant entre un Juif et tout autre personne pour fait de dettes, ne puisse être différé par sentence interlocutoire. — **Même date.**

Reg. 19, f° 127 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 547.

593. — Jaime Ier concède à la même aljama que les débiteurs bénéficiant d'un sursis royal pour la seconde fois, ne puissent en exciper à l'égard de leurs créanciers juifs. — **Même date.**

Reg. 19, f° 127 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 548.

594. — Jaime Ier décide que tout Juif qui aura passé en fraude par Lérida ou par tout autre lieu dans lequel se perçoit la leude, ne subira d'autre peine que l'obligation de payer double taxe, à la réserve que, s'il transporte des marchandises, il s'en verra confisquer la totalité selon la coutume. — **Même date.**

Reg. 19, f° 128. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 550.

595. — Jaime Ier concède à l'aljama de Juifs de Perpignan, Roussillon, Cerdagne et Conflent que, pour les dettes qu'elle a souscrites en vue du paiement du tribut royal, elle ne soit pas tenue, sur la plainte de ses créanciers, de payer quelque amende, pourvu que ses secrétaires déclarent sous serment que ces dettes ont bien été contractées pour acquitter le tribut. — **Même date.**

Reg. 19, f° 128. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 551.

596. — Jaime Ier, ayant appris que certains clercs ou laïques citaient des Juifs de Montpellier, en vertu de lettres de *committimus*, devant une autre juridiction que celle de la cour royale de ladite ville, et cela non pour se faire rendre justice, mais pour leur imposer de plus fortes dépenses, mande au baile de la cour de Montpellier d'user à l'égard des plaignants qui auront bénéficié de semblables lettres de la contrainte par corps et de la saisie des biens s'il s'agit de laïques, ou de la saisie seulement s'il s'agit d'ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'ils aient renoncé à leurs lettres de *committimus* et indemnisé les défendeurs des frais de justice. — **Montpellier, 20 avril 1274.**

Reg. 19, f° 126 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

597. — Jaime Ier accorde sa rémission au Juif Abraham de Lunel,

coupable d'avoir transféré son domicile à Montpellier, dans la juiverie royale. — **Même date.**

Reg. 19, f° 126 v°. — Inpiq. : Jacobs, n° 543.

598. — Jaime Ier autorise les Juifs de Perpignan, Roussillon, Cerdagne et Conflent à faire dresser dans n'importe quel lieu du Roussillon les contrats de dettes conclus entre Roussillonais, pourvu, toutefois, qu'ils s'adressent à un notaire royal établissant ses actes conformément au tarif royal. — **Même date.**

Reg. 19, f° 128. — Inpiq. : Jacobs, n° 549.

599. — L'infant don Pedro donne décharge à Belshom, Fonen Cabrit, Bonet Avinax et Yzach Jafia, secrétaires de l'aljama des Juifs de Girone et Besalú, à Levi et à Cresquas Perfeit, secrétaires de Besalú, des paiements qu'ils ont effectués à son ordre. — **Torroella, 26 mai 1274.**

Reg. 37, f° 61 v°.

600. — Jaime Ier autorise les consuls de ses Juifs de Montpellier à saisir, au profit des aumônes juives, toutes les tailles qui seront faites dans la communauté pour la répartition des tributs, quêtes et autres exactions royales. — **Perpignan, 17 juin 1274.**

Reg. 19, f° 133 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Inpiq. : Jacobs, n° 552.

601. — Jaime Ier confirme la concession faite le 1er février 1266/7 (voy. n° 356) aux Juifs royaux de Montpellier relativement à la procédure qui doit être observée à leur égard. — **Même date.**

Reg. 19, f° 134. — Cop. : Collection Bofarull. — Inpiq. : Jacobs, n° 553.

602. — Jaime Ier reconnaît devoir à Isaach, fils de feu Bonet d'en Abraham, Juif de Montpellier, pour rémunération de l'office de la collecte des revenus royaux de la ville, 300 sous melgoriens, à valoir sur les 20 sous de redevance annuelle que le dit Isaach fournit pour sa maison. — **Même date.**

Reg. 19, f° 134. — Inpiq. : Jacobs, n° 554.

603. — Jaime Ier confirme la rémission accordée par le baile de Perpignan à Abrac Mosse de Montpellier, *alias* Abram de Sala. — **Perpignan, 21 juin 1274.**

Reg. 19, f° 138 v°. — Inpiq. : Jacobs, n° 555.

604. — Jaime Ier ratifie l'accord conclu sous l'arbitrage de Salamon Sulla de Porta, Vidal Provensal, Salamon Colita, Astrug Salamon, arbitres juifs nommés par le juge de Perpignan et Roussillon, entre Astrug Vidal, fils de feu Vidal Astrug, Juif de Perpignan, et Abraham, son frère, d'une part, Calasana, veuve dudit Vidal Astrug, Perfeyt Garcia, Toroz Garcia et

Vidal, frères de Calasona, au nom de Nina et Petita, filles de Vidal Astrug, d'autre part, au sujet de la part d'héritage revenant à ces dernières. — **Perpignan, fin juin 1274.**

Reg. 19, f° 141 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 556.

605. — Jaime Ier voulant éviter aux Juifs de Perpignan les désagréments qu'ils subissent de la part de ses officiers, concède à l'aljama des Juifs de Perpignan, Puigcerdá et Villefranche de Conflent les garanties de procédure suivantes : 1° avant que le Juif accusé d'un crime public ou privé soit tenu de répondre à l'enquête, on doit lui présenter les chapitres de l'accusation ; 2° le dénonciateur est tenu avant l'ouverture de l'enquête de prendre l'engagement de se soumettre à la peine du talion, de payer à l'accusé des dommages-intérêts et de fournir des répondants solvables ; 3° l'accusé doit être assisté d'un avoué, pourvu qu'il jure auparavant qu'il ne peut le faire sans la permission de la cour ; 4° l'accusé ne pourra être arrêté et ses biens saisis si le dénonciateur ne s'assujettit à la peine du talion ; 5° l'accusé ne devra être soumis à la torture... etc. (voy. plus haut n° 336). — **Perpignan, 28 juin 1274.**

Reg. 19, f° 145. — Cor. ; Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 557.

606. — L'infant don Pedro confirme la concession viagère faite par le roi, son père, à Mahalux Alcoqui, son Juif, de l'office du poids de Lérida. — **Barcelone, 6 juillet 1274.**

Reg. 37, f° 72 v°.

607. — Jaime Ier reconnaît devoir à Vidalon Caporta, fils de feu Benvenist de Porta, 4.000 sous barcelonais, qu'il a empruntés au père et qu'il assigne au fils, 3.000 sur les tributs de l'aljama des Juifs de Villafranca et 1.000 sur les biens d'Astrug de Porta, son oncle, notamment sur les sommes que ledit Astrug peut réclamer en justice de son neveu à l'issue du procès qu'il lui a intenté. — **Barcelone, 23 juillet 1274.**

Reg. 19, f° 149.

608. — Jaime Ier donne quittance aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Barcelone, Villafranca del Panadés et Tarragone de la somme qu'ils lui ont versée à Barcelone pour leur part de tribut. — **Barcelone, 5 août 1274.**

Reg. 19, f° 155. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 424, n. 2 ; Jacobs, n° 559.

609. — Jaime Ier mande à ses officiers de Barcelone, Villafranca et Tarragone de faire observer la concession qu'il a faite aux Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et Montblanch relativement aux prêts sur cautionnement (voy. plus haut n° 496). — **Barcelone, 6 août 1274.**

Reg. 19, f° 155 r° et v°.

610. — Jaime Ier accorde sa rémission au Juif Vives, baile d'Alfandeche et de Marines, fils de Jucef Abenvives, accusé par Azach Barbut, Zalema Barbut, Abrahim Samarian, Abrahim de Girone, Juifs, et par un Sarrasin d'Alfandeche, d'avoir perçu chaque année sur les Sarrasins de la ville une redevance de 4 à 6 sous, de leur avoir consenti des prêts usuraires et d'avoir commis des actes de sodomie. — **Barcelone, 9 août 1274.**

Reg. 19, f° 156. — Indiq. : Jacobs, n° 558.

611. — Jaime Ier mande à l'aljama des Juifs de Calatayud de répondre pour les 8.000 sous de Jaca du tribut au justice royal de Calatayud et lui promet de ne pas augmenter ce chiffre dans la répartition des 50.000 sous que doivent payer chaque année les aljamas juives d'Aragon. — **Barcelone, 31 août 1274.**

Reg. 19, f° 168 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 560.

612. — Jaime Ier arrête à 600 sous réaux de Valence la part de contribution que doit verser l'aljama des Juifs de Játiva pour le tribut annuel. — **Barcelone, 5 septembre 1274.**

Reg. 19, f° 169 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 561.

613. — Jaime Ier accorde son guidage à Azach Barbut, Çalema Barbut, Abraham Samarian, Abraham de Girone, Juifs de Valence ; Vives, fils de Jucef Abenvives, Juif de Valence, ou quelque autre Juif ne pourront les poursuivre au criminel, à moins qu'ils ne se soumettent à la peine du talion ; il leur sera loisible, toutefois, de les poursuivre au civil. — **Barcelone, 6 septembre 1274.**

Reg. 19, f° 172.

614. — Jaime Ier limite à 8.000 sous de Jaca la contribution imposée à l'aljama juive de Saragosse pour sa part de tribut. — **[Barcelone], 26 novembre 1274.**

Reg. 19, f° 190. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 563.

615. — Répartition du tribut entre les juiveries de la couronne d'Aragon :

JUIFS DU ROYAUME D'ARAGON.

Juifs francs de Saragosse.	2.000 sous	Juifs d'Alagón	2.000 sous
— de Tarazona	3.000 —	— de Barbastro . . .	3.000 —
— d'Egea.	2.500 —	— de Montclus. . . .	500 —
— de Borja.	1.000 —		

JUIFS DU ROYAUME DE VALENCE, EN DEÇA DU JUCHAR.

Juifs de Valence.	5.000 sous
— Murviedro, Onda, Borriana et Segorbe . .	2.000 —
— Alcira	400 —

JUIFS DU ROYAUME DE VALENCE, AU DELA DU JUCHAR.

Juifs de Játiva. . . .	10.000 sous		Juifs de Cocentaina . .	2.000 sous	
— Corbera. . .	3.000	—	— Alcoy	3.000	—
— Gandia . . .	4.000	—	— Albaida . . .	1.000	—
— Mayrinen . .	3.000	—	— Luchente. . .	1.000	—
— Bocairente .	500	—	— Orembloy ?) .	100	—

JUIFS DE CATALOGNE.

Juifs de la ville et collecte de Barcelone : paiement déjà effectué à Barcelone.
— la ville et collecte de Perpignan : 5.000 sous melgoriens.
— Lérida : 3.000 sous. (1274.)

Reg. 23, f^os 3 v^o, 4 v^o, 7 r^o, 8 v^o, 9.

616. — Jaime Ier confirme, sous peine pour tout contrevenant de 10 morabotins, au profit de Richa, mariée en premières noces au Juif Abrahim de Avincoyll, puis en secondes à Açach Timoch, la possession d'une vigne que Richa et Abrahim avaient achetée au justice d'Aragon dans le terroir de Barbastro, au lieu dit « Ramiella », et qui, dans le partage entre Richa et son premier mari, avait été dévolue à celle-là. — **Lérida. 6 mars 1274** 5.

Reg. 20, f° 218.

617. — Jaime Ier concède aux prud'hommes et à la communauté de Majorque que les Juifs de la cité et de l'île de Majorque ne puissent prêter sur gage à des esclaves sous peine de perdre le capital et d'avoir à restituer les gages aux captifs. — **Lérida, 12 mars 1274** 5.

Reg. 20, f° 221 et 26, f° 144. — Cor. : Collection Bofarull. — Publ. : Villanueva, t. XXII, p. 314 ; Lecoy de la Marche, *Relations du royaume de Majorque avec la France*, t. I, p. 439. — Indiq. : Morel-Fatio, *Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 34, n° 8.

618. — Jaime Ier accorde son guidage à Comparat de Creces, Juif de Marseille, et à tous les autres Juifs de la même ville qui viendront s'établir dans la juiverie royale de Montpellier avec leurs familles et leurs biens, leur promettant de ne pas les poursuivre en raison de la conversion au christianisme et de la disparition mystérieuse de Cain Caufeta, frère dudit Comparat, à la réserve qu'ils paieront au fisc pour chaque maison une redevance annuelle d'un morabotin, et contribueront régulièrement aux quêtes royales. — **Lérida. 20 mars 1274**,5.

Reg. 20, f° 225. — Cor. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 566.

619. — Jaime Ier confirme la rémission accordée par le baile de Montblanch au Juif Vidal, fils de feu Jucef de Besalú, inculpé d'avoir eu des relations coupables avec une chrétienne. — **Lérida, 21 mars 1274**,5.

Reg. 20, f° 226.

620. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Valence en matière de procédure les garanties suivantes : 1° Les Juifs de Valence ne seront pas justiciables du justice de Valence, mais du baile ; 2° les Juifs qui viendront s'établir à Valence seront à l'abri de toute poursuite ; 3° ceux qui se sont enfuis du royaume avant le prononcé du jugement et sans que les preuves relevées contre eux soient suffisantes peuvent venir en sûreté, pourvu qu'ils fassent aux plaignants complément de justice et fournissent des répondants solvables ; 4° les Sarrasins esclaves de Juifs ne devront pas être appréhendés pour dettes, peite, etc., à moins que leurs maîtres ne manquent de biens saisissables. — **Lérida, 17 avril 1275.**

Reg. 20, f° 242. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 573.

621. — Jaime Ier confirme la nomination à vie du Juif Mahaluxio Alcoquini à l'office de peseur royal de Lérida, qui d'abord conféré à Mosse Abinvag, Juif de la même ville, lui a été retiré après enquête. — **Lérida, 23 avril 1275.**

Reg. 20, f° 243. — Indiq. : Jacobs, n° 575.

622. — Jaime Ier procède à un règlement de comptes avec Astrug Jacob Xixó, Juif, dont il reste le débiteur pour 81.534 sous réaux de Valence. — **Lérida, 2 mai 1275.**

Reg. 20, f° 247 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 579.

623. — Jaime Ier confirme la vente faite par Mateo de Montreal, chevalier, Dolsa, sa femme, et Guarin de Montreal, son frère, au Juif Astrug Jacob Xixó, d'un four, d'une maison de bains, d'un cellier et de plusieurs moulins, sis dans la cité de Valence, au prix de 30.000 sous réaux de Valence. — **Lérida, 6 mai 1275.**

Reg. 20, f° 252 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 582.

624. — Jaime Ier concède à Bonjusas, fils d'Aliezar Mahir, Juif de Perpignan, à titre de franc-alleu, au prix de 200 sous melgoriens, un terrain à bâtir, situé dans le call de Perpignan, près des maisons dudit Aliezar et de celles de Leon d'en Vides. — **Perpignan, 23 juin 1275.**

Reg. 20, f° 266. — Cop. : Collection Bofarull.

625. — Jaime Ier mande à ses officiers de contraindre par la saisie des biens au paiement d'une amende de 100 morabotins tout ceux qui citent les Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent devant une juridiction ecclésiastique, pourvu que les dits Juifs se préparent à comparaître devant la cour royale ; si un clerc cite un Juif, les fonctionnaires devront s'opposer à ce qu'un laïque participe à la citation, achète, vende ou loue au demandeur, en reçoive un logement, cultive ses terres, lui fournisse quelque service ou aide, jusqu'à ce que la cour ecclésiastique abandonne les poursuites, et cela sous peine de 20 morabotins : les officiers feront

porter le présent règlement à la connaissance des intéressés par voie de criée publique. — **Même date.**

Reg. 20, f° 266 v°. — Cor. : Collection Bofarull.

626. — Jaime Ier accorde sa rémission à tous les Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent. — **Même date.**

Reg. 20, f° 266 v°. — Cor. : Collection Bofarull. — Inéd. : Jacobs, n° 584.

627. — Jaime Ier déclare francs et libres de tous droits de censives et de lods les terrains acquis par les Juifs de Perpignan pour y construire des maisons, sauf le cas où l'aliénation en a été faite au profit de chrétiens. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267. — Cor. : Collection Bofarull. — Publ. : Alart, *Privilèges et titres du Roussillon*, p. 337 (d'après Arch. des Pyr. — Orient., Procuratio real, reg. X, f° 1, reg. XIII, f° 92). — Inéd. : Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 12 : Brutails, *Populations rurales du Roussillon*, p. 75, n. 4 (d'après Alart : Jacobs, n° 587.

628. — Jaime Ier mande aux officiers du Roussillon, Cerdagne et Conflent de faire observer les privilèges octroyés aux Juifs concernant la peine du talion et autres prérogatives. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267. — Cor. : Collection Bofarull. — Inéd. : Jacobs, n° 585.

629. — Jaime Ier promet de ne pas réclamer de quête à l'aljama des Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent jusqu'à complet remboursement des 30.000 sous barcelonais qu'elle lui a prêtés à Perpignan. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267. — Cor. : Collection Bofarull.

630. — Jaime Ier ayant appris que ses fidèles Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent sont exposés à être chassés de leur résidence par excommunication ou interdit de l'Église, leur concède qu'à l'avenir ils ne soient pas tenus de s'exiler en raison de quelque interdit, à moins que le baile ou un autre officier royal ne les y contraigne et pourvu qu'ils s'engagent à faire justice au plaignant devant la cour royale. — **Perpignan, 24 juin 1275.**

Reg. 20, f° 267. — Cor. : Collection Bofarull. — Inéd. : Jacobs, n° 586.

631. — Jaime Ier, ayant appris que ses fidèles Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent souffrent beaucoup de ne pouvoir recouvrer leurs créances de leurs débiteurs non encore émancipés, les autorise à les y faire contraindre par la saisie des biens. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267 v°. — Cor. : Collection Bofarull.

632. — Jaime Ier, considérant les dommages qui pourraient résulter pour ses fidèles Juifs de Perpignan, etc. du bris des sceaux, de la détérioration ou perte de leurs privilèges royaux, déclare que toutes les copies

qui en seront faites par un notaire de Perpignan ou de la cour royale sous le sceau de cette cour auront même valeur que les originaux. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 589.

633. — Jaime Ier mande à tous ses officiers de contraindre tous ceux qui sont obligés pour dettes à l'égard de l'aljama des Juifs de Perpignan, etc., et qui ont déjà bénéficié d'un sursis royal, à s'acquitter de leurs obligations par la saisie des meubles, excepté bêtes, instruments aratoires, vases vinaires, vêtements, draps de lit, ustensiles de ménage. — **Même date.**

Reg. 20, f° 267 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 590.

634. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Perpignan, etc. que tout Juif surpris en train de jouer ne soit pas contraint à payer aux fonctionnaires royaux l'amende édictée par l'infant don Jaime. — **Même date.**

Reg. 20, f° 268. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs : n° 591.

635. — Jaime Ier fait dresser un statut relatif aux dommages qui peuvent résulter pour les Juifs du Roussillon, Cerdagne et Conflent, de la levée par les chevaliers sur leurs sujets des droits de mutation (*fatica*). — **Perpignan, 25 juin 1275.**

Reg. 20, f° 267 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 587.

636. — Jaime Ier reconnaît devoir à l'aljama des Juifs de Perpignan, Cerdagne et Conflent 30.000 sous barcelonais qu'il lui a assignés à partir de la St-Jean passée sur les revenus de Collioure. — **Même date.**

Reg. 20, f° 268. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 592.

637. — Jaime Ier vend à Jafias Maymó, Juif de Mora, au prix de 30.000 sous barcelonais, tout le droit qui lui revient sur les créances confisquées à Çalema Echen, Bonet Avincaries, Mosse Avinecare et autres Juifs de Tortose, pour infraction au statut royal, les contrats y relatifs ne mentionnant pas les serments que doivent prêter Juifs et chrétiens ; en outre, le roi emprunte au dit Jafias 20.000 sous barcelonais et lui donne pour caution Hugo de Mataplana, archidiacre d'Urgel. — **Au siège de Rosas, 18 juillet 1275.**

Reg. 20, f°s 272 v°-273.

638. — Jaime Ier notifie à tous ses officiers qu'il a envoyé un portier à Tortose recouvrer les prêts usuraires consentis par les Juifs de cette ville. — **Au siège de Rosas, 21 juillet 1275.**

Reg. 20, f° 273.

639. — Jaime Ier accorde sa réunission à l'aljama des Juifs de Tortose,

inculpée d'avoir consenti des prêts et des barates au-dessus du taux légal et d'avoir négligé de prêter le serment exigé par le statut royal y relatif. — **Barcelone, 24 août 1275.**

Reg. 20, f° 281. — Cor. : Collection Bofarull — Indiq. : Jacobs, n° 593.

640. — Jaime Ier confirme au profit de Bondion, Juif de Montpellier, et de ses associés la cession que leur a consentie pour un an, à partir de la St-Michel, Jaime évêque de Huesca, au nom du roi et en raison du service que doit lui fournir le feudataire royal B. P. de Montolieu, de tous les droits que prélève celui ci a Montpellier sur les mesures *(cuppis)* de blé et de farine et sur le pesage du fer. — **Barcelone, 4 septembre 1275.**

Reg. 20, f° 284 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 594.

641. — Jaime Ier ratifie la reddition de comptes que lui ont fait à Barcelone les secrétaires et les aljamas des Juifs de Barcelone, Villafranca del Panadés et Tarragone pour la quête du tribut de sept ans et demi, à raison des 21.250 sous melgoriens par an ; le roi reste débiteur auxdites aljamas de 890 sous moins 2 deniers barcelonais, qu'il leur assigne sur le tribut de la St-Jean. — **Barcelone, 4 octobre 1275.**

Reg. 20, f° 294 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 595.

642. — Jaime Ier donne quittance aux mêmes de 21.250 sous melgoriens pour le tribut de l'année 1276. — **Même date.**

Reg. 20, f° 294 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 596.

643. — Jaime Ier reconnaît devoir aux mêmes 3.900 sous barcelonais, par suite du versement du tribut en monnaie melgorienne, dont la livre vaut 5 sous de plus que la livre barcelonaise ; il avoue qu'il ne leur a pas encore donné satisfaction au sujet des draps qu'ils ont prêtés sur son ordre aux ambassadeurs des Tartares et qui ne leur ont pas été rendus, ni au sujet de ceux qui ont été perdus dans le palais royal. — **Barcelone, 5 octobre 1275.**

Reg. 20, f° 294 v°. — Publ. : Pièces justificatives, n° VIII.

644. — Jaime Ier accorde sa rémission, moyennant 200 sous de Jaca, à Açach Alcahen, Juif de Saragosse, inculpé du meurtre d'Açach Albala, Juif du même lieu. — **Lérida, 9 novembre 1275.**

Reg. 20, f° 297 v°. — Cor. : Collection Bofarull.

645. — Jaime Ier concède à tous les scribes d'Egea que les Juifs de cette ville puissent faire dresser leurs contrats de dettes par l'un quelconque des scribes locaux et non par un scribe déterminé, à charge pour les dits scribes d'une redevance annuelle de 30 sous de Jaca, payable à la St-Michel. — **Lérida, 14 novembre 1275.**

Reg. 20, f° 298. — Cor. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 599.

646. — Jaime Ier accorde sa rémission à David, fils de feu Çalema Avençadach, inculpé, entre autres choses, d'avoir entretenu des relations coupables avec des chrétiennes. — **Lérida, 21 novembre 1275.**

Reg. 20, f° 302. — Indiq. : Jacobs, n° 603.

647. — Jaime Ier autorise le Juif Vidal Xicatella à couvrir la rue qui sépare ses maisons de celles qu'il vient d'acheter et à construire sur ladite couverture. — **Même date.**

Reg. 20, f° 303, acte en double. — Indiq. : Jacobs, n° 604.

648. — Jaime Ier concède au Juif Muça de Portella, à titre d'héritage propre, un champ situé dans la partie royale de Torrellas, près du cimetière sarrasin, avec le droit d'y construire des maisons et la liberté d'en disposer, sauf au profit de chevaliers, clercs et communautés. — **Valence, 30 décembre 1275.**

Reg. 20, f° 308 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 607.

649. — Jaime Ier accorde sa rémission à l'aljama des Juifs de Calatayud, inculpée de prêts ou barates usuraires, et lui concède que la preuve ne sera acquise dans un procès entre Juif et chrétien qu'à la suite d'un témoignage fourni par un chrétien et un Juif. — **Valence. 30 janvier 1275/6.**

Reg. 20, f° 314. — Indiq. : Jacobs, n° 609.

650. — Jaime Ier confirme les tacanes et « vetos » que l'aljama des Juifs de Lérida ou ses adénantades ont lancés ou lanceront contre les contribuables récalcitrants et mande qu'ils soient observés sous peine de 200 morabotins d'or. — **Valence, 31 janvier 1275/6.**

Reg. 20, f° 312 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 608.

651. — Jaime Ier promet à l'aljama des Juifs de Calatayud de ne pas accorder de prorogation d'échéance à leurs débiteurs pendant trois ans, à partir de la St-Jean. — **Gandia, 21 février 1275/6.**

Reg. 20, f° 321. — Indiq. : Jacobs, n° 612.

652. — Jaime Ier autorise Haraon Allatefli, Juif de Valence, à faire jeter par-dessus la voie qui passe entre ses maisons un pont large de cinq palmes pouvant laisser passage à un homme, mais ne devant pas entraver la circulation dans la rue. — **Alcira, 2 mars 1275/6.**

Reg. 20, f° 323 v°.

653. — Jaime Ier accorde sa rémission à Jucef Franch, Juif de Girone, et à Vidal, fils d'en Fares, *alias* Aymel, poursuivis en raison des blessures portées par Jucef Franch à Curador, fils de Maymo de Juyhan, blessures ayant entraîné la mort. — **Valence, 22 mars 1275/6.**

Reg. 20, f° 333 v°. — Publ. : Pièces justificatives, n° IX. — Indiq. : Jacobs, n° 616.

654. — Jaime Ier, à la prière de l'envoyé du roi de Tunis, concède à Abrahim Avingabell, Juif de Valence, à charge d'un cens annuel de 40 sous réaux de Valence payable à la N.-D. de février, un ouvroir situé à l'entrée de la juiverie, au lieu dit « Lasoé », avec le droit d'en disposer, sauf au profit de chevaliers, clercs et religieux. — **Játiva, 20 avril 1276.**

Reg. 19, f° 13. — Cop. : Collection Bofarull.

655. — Jaime Ier arrête avec Jacob Avenrodrig, Juif de Teruel, le compte de la somme dont ce dernier lui reste débiteur. — **25 avril 1276.**

Reg. 19, f° 15 r°. — Indiq. : Jacobs, n° 309.

656. — Jaime Ier ratifie la reddition de comptes présentée par le Juif Vives, fils de Jucef Abenvives, pour les revenus du château et val de Pego, du château et val d'Alfandeche, et de la villa de Sullana. — **Játiva, 17 mai 1276.**

Reg. 20, f°s 344 v°-345. — Indiq. : Jacobs, n° 621.

657. — Jaime Ier règle avec le même semblable compte, qu'il soumet à l'examen de son Juif Jucef. — **Même date.**

Reg. 20, f° 345. — Indiq. : Jacobs, n° 622.

APPENDICE

AU CATALOGUE DES ACTES DE JAIME Ier (1213-1276)

Ce catalogue était entièrement imprimé, quand nous avons reçu communication de deux études de M. F. de Bofarull, archiviste de la couronne d'Aragon, l'une sur les Juifs établis dans le territoire de Barcelone du Xe au XIIIe siècle et particulièrement à l'époque du règne de Jaime Ier (1213-1276)[1]; la seconde sur les Juifs de Montpellier sous ce même règne[2]. Dans ces deux publications, M. de B. a mis en œuvre une collection de 500 copies de documents concernant les Juifs d'Aragon formée par son père et prédécesseur Manuel de Bofarull, mort le 25 novembre 1892. M. F. de B. avait eu l'obligeance, lors de notre séjour à Barcelone, de nous

1. *Los Judios en el territorio de Barcelona (siglos X al XIII). Reinado de Jaime I, 1213-1276*. Barcelona, 1911, in-8° (Extrait des *Memorias de historia de la corona de Aragón*).

2. *Jaime le Conquistador y la comunidad judia de Montpellier*, dans *Boletin de la R. Academia de Buenas letras de Barcelona*, n° 10, octubre-diciembre 1910, pp. 484-492.

communiquer les copies de pièces relatives au règne de Jaime Ier. Ce sont ces copies qui, dans notre catalogue des actes de Jaime Ier, sont citées sous cette formule abrégée. *Cop.* : « Collection Bofarull ».

M. F. de B ayant publié ou utilisé un très grand nombre de documents dont nous avons nous-même donné l'analyse, il nous a paru nécessaire de dresser en appendice, le tableau de concordance des numéros de notre catalogue avec les passages et les documents qui y correspondent dans les deux publications de M. de B.

Mais on voudra bien nous permettre, avant de procéder à ce rapprochement [1], de présenter à propos des deux études de M. de B., quelques observations préliminaires. La brochure de M. de B. sur les Juifs du territoire de Barcelone est déparée par d'innombrables fautes d'impression qu'on relève surtout, soit dans les dates, soit dans les références ; et à ce sujet, il est regrettable que M. de B. n'ait pas dressé l'*erratum* de ces défaillances typographiques.

Malgré ces légères imperfections, le travail de M. de B. sur les Juifs catalans, grâce surtout à la publication de 168 pièces justificatives, sera d'un grand secours pour l'étude de la condition des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime Ier. M. de B. a eu l'excellente idée de présenter, en tête de son étude, les principaux renseignements que l'on peut recueillir sur les Juifs catalans antérieurement au XIIIe siècle. Nous avons, de notre côté, rassemblé pour la même période semblables renseignements, et, nous serons heureux, quand l'occasion se présentera de les mettre en œuvre, de rendre justice à l'excellente contribution apportée sur ce point par le très obligeant directeur des Archives de la couronne d'Aragon.

Enfin, les brèves notices consacrées par M. de B. à quelques auxiliaires juifs de Jaime Ier, nous obligent à quelques explications. Le lecteur ne trouvera pas dans notre catalogue tous les actes des rois d'Aragon concernant leurs auxiliaires juifs. Ces actes sont innombrables ; ils auraient donc par trop grossi notre publication. Il faut noter, de plus, que les actes concernant des agents juifs ne diffèrent en rien des actes concernant des fonctionnaires chrétiens, et par suite, ne nous apprennent rien de nouveau sur la condition générale des communautés juives. Toutefois, nous avons pris soin de noter les principaux de ces actes qui se réfèrent à des « fidèles » juifs [2]. Les notes recueillies à ce sujet nous permettront d'écrire la biographie sommaire des nombreux notables juifs

1. La collection de pièces justificatives publiée par M. de B. aurait gagné à être présentée dans un ordre chronologique absolument rigoureux. Cet ordre n'est pas observé pp. 60, 101, 105, 119–120.

2. Bartolomé de Porta, scribe royal, bien que portant le même nom que les Juifs Benvenist et Astruch de Porta, n'était pas leur coreligionnaire. C'est donc à tort que M. de B. l'a rangé parmi les auxiliaires juifs de Jaime Ier (*Jud. Barc.*, pp. 20 et 118, n° CXLIX). L'acte publié par M. de B. relativement à Bartolomé de Porta est daté du 8 des calendes d'avril 1274 (25 mars 1274 – L'Annonciation (25 mars) étant le point de départ de l'année aragonaise, c'est par erreur que M. de B. a converti 1274 en 1275.

qui ont collaboré à l'administration royale sous les règnes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III.

Dans notre tableau de concordance, nous désignons la première publication de M. de B. par le titre abrégé de *Jud. Barc.*, la seconde par celui de *Jud. Montp.* Le chiffre placé entre parenthèses, après l'indication de la page, reproduit l'appel de note des *Jud. Barc.* Nous le mentionnons pour faciliter les recherches et les rapprochements.

Numéros de notre Catalogue	*Jud. Barc.*		*Jud. Montp.*	
	Publ. :	Indiq. :	Publ. :	Indiq. :
4....		P. 36 (2)		
5....		p. 36 (2)		
28....		P. 36 (3)		
48....				P. 484
49....				PP. 484-485
57....	P. 42, n° VI			
69....	P. 42, n° VII			
71....	P. 41, n° V [1]	P. 24 (2)		
72....				P. 485
73....	P. 42, n° VIII			
74....	P. 43, n° IX	PP. 24 et 25 (1)		
75....	PP. 43-44, n° X	P. 24 (6)		
76....	P. 44, n° XI [2]			
80....	PP. 44-45, n° XII			
91....	P. 45, n° XIV	P. 25 (2)		
92....	P. 45, n° XIII			
94....	P. 46, n° XV			
108....	P. 46, n° XVI [3]			
112....	P. 47, n° XVII	P. 36 (3)		
113....	PP. 47-48, n° XVIII	P. 23 (1)		
114....	PP. 48-49, n° XIX [4]			P. 485
115....				P. 485
130....	P. 49, n° XX [5]	P. 25 (3)		
136....	P. 50, n° XXII	P. 21 (7)		
144....	P. 51, n° XXIII [6]			

1. L'acte publié par M. de B. porte la date du 17 des calendes de septembre. C'est certainement décembre qu'il faut lire. A la date du 16 août 1257, Jaime Ier n'était pas à Barcelone, mais à Lérida, où il séjourna au moins du 6 août au 31 octobre 1257 (Voy. dans notre Catalogue les nos 54 à 67). La date du 15 novembre est donc préférable à celle du 16 août. D'ailleurs, il suffit de remarquer la place qu'occupe le document dans le reg. 9 pour n'avoir aucun doute au sujet de sa date.

2. M. de B. a converti par erreur le 14 des calendes de janvier en 17 décembre, au lieu du 19.

3. La publication de cet acte est faite d'après le reg. 2, f° 130 v°.

4. La date du 26 janvier donnée pour cet acte est le résultat d'une faute d'impression. La vraie date, celle du 21 janvier (12 des calendes de février), a été rétablie par M. de B. dans son étude sur la juiverie de Montpellier *Boletin de Barcelona*, p. 485, n. 1).

5. Au lieu de 17 juin, lire 27 juin (5 des calendes de juillet).

6. Lire 28 juillet (5 des calendes d'août) au lieu de 18.

Numéros de notre catalogue.	*Jud. Barc.*		*Jud. Montp.*	
	PUBL. :	INDIQ. :	PUBL. :	INDIQ. :
151....			PP. 485-486	
152....			P. 486	
159....	P. 52, n° XXV			
162....	PP. 52-53, n° XXVI			
186....	P. 53, n° XXVII	P. 21 (2)		
193....	P. 58, n° XXXV			
196....	P. 60, n° XL [1]	P. 25 (6)		
197....	P. 56, n° XXX	P. 24 (3)		
198....	PP. 56-57, n° XXXI	P. 21 (4)		
206....	P. 57, n° XXXII	P. 23 (2)		
208....	P. 57, n° XXXIII	P. 24 (3)		
217....	P. 58, n° XXXIV	P. 25 (4)		
232....	P. 59, n° XXXVI	P. 20 (3)		
237....	P. 59, n° XXXVII	P. 18 (5)		
243 ...	PP. 59-60, n° XXXVIII [2]	P. 25 (5)		
262 ...	P. 60, n° XXXIX	P. 26 (5)		
277 ...	P. 61, n° XLI	P. 28 (5)		
278....	P. 62, n° XLIII	P. 25 (7)		
279....	PP. 61-62, n° XLII	P. 25 (8)		
280....			PP. 486-487	
281....			P. 487	
282....			P. 487	
284....	P. 62, n° XLIV [3]	P. 28 (4)		
287....	P. 63, n° XLV	P. 27 (8)		
289....	PP. 63-64, n° XLVI			
293....	P. 64, n° XLVII [4]	P. 25 (9)		
294....		PP. 25 et 26 (1)		
295....	P. 64, n° XLVIII [5]			
296....	PP. 64-65, n° XLVIII			
315....	P. 65, n° XLIX	P. 20 (4)		
316....	P. 63, n° XLIX	P. 20 (4)		
317....	P. 66, n° LI	P. 26 (2)		
318....	P. 66, n° L	P. 26 (3)		
321....	PP. 66-67, n° LII	P. 26 (4)		
323....	PP. 67-68, n° LIII	P. 20 (6)		
326....	P. 68, n° LIV			
330....	P. 68, n° LV	P. 30 (2)		
345....	P. 69, n° LVII			
346	P. 70, n° LIX			
351....	P. 70, n° LX	P. 18 (8)		
356....			PP. 487-488	

1. Lire 1263, au lieu de 1262.

2. Cet acte est daté du 14 des calendes de mars 1263 (ancien style). M. de B. oubliant sans doute que l'année 1264 (nouveau style) est bissextile, a converti, à tort, le 14 des calendes de mars 1263/4 en 16 février, au lieu de 17.

3. Lire 14 septembre (3 des ides de septembre, au lieu de 30.

4. Lire 15 octobre (18 des calendes de novembre) au lieu de 16.

5. *Ibid.*

Numéros de notre Catalogue.	*Jud. Barc.*		*Jud. Montp.*	
	PUBL. :	INDIQ. :	PUBL. :	INDIQ. :
357.. .	P. 71, n° LXI	P. 24 (4)		
359....	P. 71, n° LXII	P. 23 (3)		
364....			PP. 488-489	
365....	P. 72, n° LXIII			
366....			P. 489	
378....	P. 73, n° LXV [1]	P. 31 (1)		
379....	P. 73, n° LXVI			
380....	PP. 73-74, n° LXVII	P. 33 (3)		
381.. .	PP. 74-75, n° LXVIII			
382.. .		P. 21 (8)		
383....		P. 31 (2)		
386....	PP. 76-77, n° LXXIII	P. 26 (6)		
387....	P. 78, n° LXXV	P. 26 (5)		
388 ...	P. 75, n° LXIX	P. 23 (4)		
389....	P. 75, n° LXX	P. 24 (5)		
390....	P. 76, n° LXXI	P. 34 (4)		
393....	P. 77, n° LXXIV	P. 22 (1)		
397....			P. 489	
398....			P. 489	
399....	PP. 78-80, n° LXXVI [2]	P. 26 (7)		
405....	P. 80, n° LXXVII			
406....	P. 81, n° LXXVIII	P. 26 (8)		
409....			PP. 489-490	
410....	P. 81, n° LXXIX			
413....	P. 82, n° LXXX	P. 28 (2)		
414....	P. 82, n° LXXX			
415. ..	PP. 82-83, n° LXXXI	P. 28 (6)		
416....	P. 83, n° LXXXII	P. 29 (1)		
417....	PP. 83-84, n° LXXXIII	P. 29 (2)		
419. ..	P. 72, n° LXIV [3]	P. 29 (8)		
420....	P. 84, n° LXXXIV	P. 29 (3)		
421....	PP. 84-85, n° LXXXV	P. 29 (4)		
422....	P. 85, n° LXXXVI	P. 29 (5)		
423....	PP. 85-86, n° LXXXVII			
424....	P. 87, n° XC			
425 ...	P. 87, n° LXXXIX	P. 29 (7)		
426....	P. 88, n° XCI	P. 28 (3)		
427.. .	P. 88, n° XCII			
430....	P. 89, n° XCIII	P. 22 (6)		
438.. .			P. 490	
445....	PP. 89-90, n° XCIV	P. 31 (4)		
446....	P. 90, n° XCV	P. 31 (3)		
447....	PP. 90-91, n° XCVI	PP. 26 (9) et 36 (3)		
457....	PP. 92-93, n° CI	P. 31 (5)		

1. Lire 1^er^ mai (calendes de mai) au lieu de 2.

2. M. de B. a lu 7 des calendes de novembre, 26 octobre, au lieu de 8, 25). Peut-être a-t-il raison.

3. Lire 1269 au lieu de 1268.

Numéros de notre catalogue.	*Jud. Barc.*		*Jud. Montp.*	
	Publ. :	Indiq. :	Publ. :	Indiq.
458....	P. 93, n° CII	P. 18 (10)		
461....	PP. 93-94, n° CIII	P. 19 (1)		
467. ..	P. 95, n° CIV	PP. 26 et 27 (1)		
470....	PP. 95-96, n° CVI	P. 32 (2)		
483....	PP. 118-119, n° CL [1]			
496....	P. 96, n° CVII	PP. 27 (2 et 36 5)		
500....	PP. 96-97, n° CVIII	P. 23 (5)		
501....	PP. 97-98, n° CIX	P. 36 (4)		
505....	P. 98, n° CXI	PP. 16 (2) et 22 (7)		
517....	PP. 98-99, n° CXII	P. 27 (3)		
518....	PP. 99-100, n° CXIII	P. 27 (4)		
519....	PP. 101-102, n° CXVI	P. 28 (4)		
520....	P. 100, n° CXIV			
521....	P. 101, n° CXV	P. 33 (4)		
526....	P. 102, n° CXVII			
527....	P. 102, n° CXVIII	P. 23 (7)		
528....	P. 103, n° CXIX	P. 23 (6)		
536 ...	P. 103, n° CXX	P. 27 (5)		
562....	P. 104, n° CXXII	PP. 32 et 33 (1)		
564....	PP. 104-105, n° CXXIII	P. 27 (6)		
567....	P. 106, n° CXXVI	P. 23 (8)		
569....	P. 105, n° CXXIV	P. 31 (6)		
570....	P. 105, n° CXXIV	P. 31 (6)		
575....	P. 107, n° CXXIX	P. 28 (4)		
581....	PP. 108-109, n° CXXXI [2]	P. 27 (7)		
583....	P. 109, n° CXXXII			
584....	PP. 109-110, n° CXXXIII			
585....	PP. 110-111, n° CXXXV			
588....	P. 111, n° CXXXVI			
589....	P. 111, n° CXXXVII			
590....	PP. 111-112, n° CXXXVII			
591....	P. 112, n° CXXXVIII			
592....	P. 112, n° CXXXIX			
593....	PP. 112-113, n° CXL			
594....	P. 113, n° CXLII			
595....	P. 113, n° CXLI			
596. ..			PP. 490-491	
597....			P. 491	
598....	P. 113, n° CXLIII			
600....			P. 491	
601....			PP. 491-492	

1. Cet acte porte répartition entre les juiveries de la couronne d'Aragon du subside octroyé à Jaime Ier pour lui permettre de se rendre au concile de Lyon. Ce concile ayant eu lieu en 1274, il paraît plus naturel d'assigner à la répartition la date de 1274, bien que dans le registre 18, elle vienne immédiatement après un acte de 1271.

2. M. de B. a lu à la date de cet acte X des calendes de mars. Nous avons lu V des calendes. Il est assez difficile de distinguer dans l'écriture, à la fin du XIIIe siècle et au XIVe, un v d'un x.

Numéros de notre catalogue.	*Jud. Barc.*		*Jud. Montp.*	
	Perg. :	Inscr. :	Perg. :	Inscr. :
605....	PP. 114-115, n° CXLIV			
617	PP. 116-117, n° CXLVII[1]	P. 33 (2)		
618....	P. 117, n° CXLVIII			
624....	P. 120, n° CLII	P. 29 (9)		
625....	PP. 120-121, n° CLIII	P. 30 (1)		
626....	P. 121, n° CLIV			
627....	PP. 121-122, n° CLV	P. 30 (1)		
628....	P. 122, n° CLVI	P. 30 (1)		
629....	P. 122, n° CLVII			
630....	PP. 122-123, n° CLVIII			
631....	PP. 123-124, n° CLX			
632....	P. 124, n° CLXI			
633....	P. 124, n° CLXII			
634....	PP. 124-125, n° CLXIII	P. 30 (1)		
635....	P. 123, n° CLIX			
636	P. 125, n° CLXIV	P. 30 (1)		
639....	PP. 119-120, n° CLI			
649....		P. 120, n° CLI[2]		
650....	P. 126, n° CLXV	P. 31 (7)		

JEAN RÉGNÉ.

1. Lire 12 mars 1274 (4 des ides de mars 1274, ancien style) au lieu de 19 mars 1274.

2. Lire 30 janvier (3 des calendes de février) au lieu de 29.

UN

NOUVEAU RECUEIL POÉTIQUE DE BAGDAD

Les collections de poèmes hébreux que j'ai étudiées tout récemment dans mon article sur *les poésies inédites d'Israël Nadjara*[1] et qui attestent chez les Israélites d'Orient le besoin de faire une place à la poésie religieuse en dehors du cadre fourni par la poésie liturgique et synagogale[2], se sont enrichies il y a quelques années d'un recueil fort copieux qui a paru à Bagdad et répond évidemment à un vif besoin des membres de la communauté juive de cette ville. Le titre de ce volume bien imprimé — un petit in-8° de 2 feuillets non paginés et de 182 feuillets paginés — est סֵפֶר הַשִּׁירִים, *Livre des chants*. L'année de la publication est désignée par le mot שְׁשִׁנִי, soit 5666 (1906). L'imprimeur se nomme Ezra Dangour.

C'est lui qui signe un court « Avis au lecteur » en hébreu, où il indique le but et la disposition du recueil. Parmi les poètes qui y sont représentés il cite Juda Halévi, Salomon Ibn Gabirol et Israël Nadjara (רֹאשׁ הַפִּיְּטָנִים) ; il mentionne, sans les nommer, les « rabbins antérieurs de Bagdad » et nomme « parmi les rabbins de notre temps » Réah Toh[3] et Sasson Israël. Il prie les lecteurs que chacun ait le livre chez lui, afin que lui et ses enfants y lisent les sabbats jours de fêtes et à d'autres occasions analogues, célèbrent le Créateur et se réjouissent[4]. Suit une table des matières (II, *a-b* et, ouvrant la

1. Voir *Revue des Études Juives*, LVIII, 241-269 ; LIX, 96-105, 231-238 ; LX, 221-234.

2. Ce besoin a trouvé surtout son expression chez les Juifs du Yemen. Voir mon ouvrage *Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens* (Strasbourg, 1910).

3. רה"ר רי"ח נטוב נר"ו = הרב רבי חיים טוב נרו, forme des initiales du nom רחמים יוכף חיים. Voir plus loin.

4. לכן :א בבקשה כל א' וא' יביא איתו אל ביתו לקרות בו הוא ובניו בשבתות וי"ט וביוצא [בו] ישבח את הבורא יה"ש ולשיש ולשמוח

collection, une table alphabétique des commencements des poèmes (1 *a*-4 *b*).

Ceux-ci sont groupés d'après leur fond et leur destination, dans l'ordre des époques auxquelles ils sont destinés ; de plus, ils sont numérotés d'un bout à l'autre : au total 415 numéros.

D'abord viennent les poésies pour le lever du jour (שבחות לאשמורת הבוקר), notamment pour chacun des six jours de la semaine (n^os^ 1-123 ; puis pour le sabbat (פזמונים לשבת, n^os^ 124-147), pour la fin du sabbat (n^os^ 148-162, dont trois en arabe), pour la néoménie (n^os^ 163-166), Hanoucca (n^os^ 167-173), Sabbat Schekalim (n^os^ 174-176), Pourim (n^os^ 177-196)[1], Sabbat Para (n^os^ 197-198), Sabbat ha-Hodesch et Nissan (n^os^ 199-205), Pâque (n^os^ 206-215), la *schira* péricope du septième jour de Pâque (n^os^ 216-223), le 33^e^ jour de l'Omer (n^os^ 224-227)[2]. Les groupes qui suivent ont pour les Juifs de Bagdad un intérêt local : éloge du prophète Ezéchiel (n^os^ 228-229), d'Ezra le scribe (n^os^ 230-234), du grand-prêtre Josué (n^o^ 235). Le tombeau d'Ezéchiel est visité par les Juifs de Bagdad au mois d'Ab (voir *Jewish Encyclopedia*, II, 437 *b* ; celui d'Ezra est également un but de pèlerinage pour les Juifs de Babylonie ; mais j'ignore à quoi se rattache le poème en l'honneur du grand-prêtre Josué b. Yehoçadak. — Puis viennent des chants à la gloire de Jérusalem et de la Terre sainte (n^os^ 236-241, les deux derniers en arabe). — Suivent les chants pour la Pentecôte (n^os^ 242-250)[3], pour le Nouvel An et les jours de pénitence (n^os^ 251-278) de la fête de Souccot (n^os^ 279-286), la nuit de Hoschana rabba[4] (n^os^ 287-295), Simhat Tora (296-351)[5]. Le cycle des fêtes ainsi achevé, nous avons ensuite des chants pour la cérémonie de la circoncision (n^os^ 352-366) et en l'honneur du fiancé (n^os^ 367-382), deux désignés comme פזמונים להפלין (n^os^ 383-384) et un groupe intitulé שירי רנה (n^os^ 385-400), puis, sous le titre de מקאמאת (quinze petites poésies avec un mode pour chaque (400 *bis*-414). Le volume se termine par un

1. Ce groupe contient aussi de gaies chansons à boire.

2. Le premier numéro de ce groupe est consacré à l'éloge de R. Meir Baal-Hanes, les autres à celui de Simon b. Yohaï. On sait que la mémoire de ce dernier est solennellement fêtée en Palestine le 33^e^ jour de l'Omer.

3. פזמונים נחת השבועות ולעשר. Le dernier mot désigne le Décalogue ; c'est peut être l'arabe [בלמאה] עשר.

4. פזמונים חוש"ר לז' כוכתי ברית. Ceux qui « nouent l'alliance » sont nommés en tête de chaque poème : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Joseph, Pinhas (*bis*), David, soit huit au lieu de sept.

5. Il y en a plusieurs groupes : פזמונים נעימים לס"ת ביום ש"ת Kohen, Levi (*bis*), Joseph, Zabulon, Ascher, חתן תורה, חתן מצוה, חתן בראשית, מפטיר (*bis*) ; puis, à partir du n^o^ 305 פזמונים נשמחת השיאבה והקפות.

appendice qui contient le poème parénétique de Joseph Ezobi, le *Kaarat Kèsef* p. 168 *b*-172 *b*.

Parmi les poètes, dont les œuvres sont réunies dans ce recueil — il y en a près de cent — Israël Nadjara est au premier rang pour le nombre des poèmes. C'est une nouvelle preuve du profond attrait exercé sur les Juifs d'Orient par les poésies du grand épigone des poètes classiques du moyen âge juif. Des poèmes de Nadjara qui figurent dans notre recueil, beaucoup se trouvent dans son premier recueil imprimé, le *Zemirot Israël* (*Z. I.*), d'autres dans le recueil moins considérable des *Pizmonim*, édité par Friedlander (*P.*), d'autres enfin dans le manuscrit Kaufmann du *Schérit Israël* que j'ai décrit dans cette Revue (*S. I.*). Voici, pour ces trois groupes, la liste des morceaux de Nadjara qui font partie du recueil de Bagdad (les numéros qu'ils portent dans ces groupes sont indiqués entre parenthèses) :

I. Z. I. : 9 (25, 10 4), 14 (168), 18 (85), 21 (135, 23 (125), 24 (97), 25 (50), 28 (62, 31 (75, 33 (49, 41 (51), 42 (26, 43 (35), 47 (19), 62 (124, 68 (88), 79 (215, 81 (23, 82 (112, 84 (109), 89 (122), 90 (186), 97 (152), 101 (141), 119 (64), 122 (52, 130 (27), 131 (131), 134 (104), 257 (180), 258 (123), 275 (194), 312 (72, 331 (55), 345 (197. Total : 36 numéros.

II. P. : 4 (35), 6 (61), 52 (46, 72 (25), 86 (44), 95 (12), 102 (11), 167 (53), 249 (34), 271 (102), 402 (29). Total : 11 numéros.

III. S. I. : 26 (VI, 6), 29 (VII, 23), 37 (XII, 6), 49 (VIII, 37), 51 (VIII, 6, 94 (VII, 28), 98 (IX, 15), 106 (XI, 10), 110 (VIII, 22), 120 (X, 33), 171 (X, 42), 255 (X, 30), 261 (XIII, 5), 270 (XI, 29), 332 (VIII, 21), 340 (III, 13), 346 (VIII, 4), 376 (IX, 6), 405 (VI, 1), 406 (VIII, 19). Total : 20 numéros.

IV. Quelques numéros ont été pris aux deuxième et troisième parties des *Z. I.* (*Olat Schabbat* et *Olat Hodesch*) : *O. S.*, 21 (175); *O. H.*, 1 (164), 14 (216), 21 (175), 39 (121), 67 (111). Total : 5 numéros[1].

V. Les numéros suivants du Recueil de Bagdad se retrouvent dans celui de Calcutta : 64 (Calcutta, 209), 85 (222), 183 (63). Total : 3 numéros.

VI. Les autres poèmes de Nadjara, imprimés pour la première fois dans notre recueil sont, dans l'ordre alphabétique des premiers

1. Dont 2 (*O. H.*, 1 et 39 se retrouvent dans le recueil de Calcutta (nos 55 et 7). Dans *R. E. J.*, LX, 223, j'ai indiqué par erreur ces deux numéros comme inédits : à tort également j'ai signalé comme inédits les nos 5 et 18 du recueil de Calcutta, alors qu'ils viennent de *Z. I.*, 25 et 27. *Ibid.*, p. 222, rectifier comme suit : Calcutta, 200 = *O. H.*, 67 et Calcutta, 57 = *S. I.*, 29.

vers, les suivants (à moins d'autre indication, la paternité du morceau est indiquée par l'acrostiche ישראל

אהלי אל ניחולל הוא בהשבחית דברוי שב תקוקוב על שני לוחות (243)
Acrostiche : אני ישראל בן משה חזק
אנא אכך מרוחך אנא מפניך אברח אברח נימך אלך ובצל ידך
אגיל אפרח (80)
גאילי אל חני שבח והודאות לשם אוהות בניצרים ונפלאית (204)
Acrostiche : אני ישראל בר משה חזק
גדרי גדרי ינגה גירי גיזיריך ועוז חגרי (48)
גלה גלה זיו חידי וכפוד מלכיהך גלה (117)
הללויה כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאוה התהה (402)
התה אל ישועתי אבטח ולא אפחד (313)
Acrostiche : אני ישראל נר משה חזק
יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר (203)
Acrostiche : ישראל בר משה
יד ונדרש אל חי קורי את היא המחצבת להם[1] (213)
יהד ידידי ויברח כצבי לבי לשוניס קדש וחנק (54)
יהיד גאוני נעלם מני אך תיך קרבי דר (98)
יהידים לאל נבחרי ובהם מכל עם חפץ (411)
יהם הכמהא להכרמין ונמרצא לידעי ברנה (410)
יהלך נים שפתי יזמרך כבוד אכבדך בנגינותי אל נולך הכבוד (107)
יום אל קרן עמו נשא אני כוס ישועות אשא (185)
יונה יאוך תרכבני בין נכרים קבצני צאנך והשבי בצירון[2] עיר גבורין (38)
יחיד רם בשלום פדה נפשי מטמניר לשבוע בקול תוכב בשיר חדש
ימזמור (141)
ידים ראשי עהה על כל אויבי סביבותי שגב ויתן תהה וראה כי
עצמו מצעותי (65)
Acrostiche : ישראל בן משה
ירים ונשא גבה גאד יישביל עבדי (205)
ישכון כבוד אל בעירם וישכון את בניו שם (80)
Acrostiche : ישראל בן משה
מצוניח ישועה ה' להושיע מלך נאמן נתן ומושיע לעם מאז נא
אמן (63)
קול דודי דופק דלתותי פתחי נא לשכון עמי תוך הצריתי דופק
ושודי ושנה (44)

Total : 22 numéros[3].

1. Lire דהב.
2. Lire בצרון
3. Sur ces 22 numeros, deux (2 et 13) ont déjà été imprimés dans le recueil poétique judéo-persan d'Israel Yezdi (ישבח ישראל, Jerusalem, 1901), que j'ai décrit en détail dans *J. Q. R.*, XIV, 116 et s. ; voir p. 118.

Tandis que le recueil de Bagdad contient en tout 97 poèmes d'Israël Nadjara, les deux poètes classiques nommés dans la préface ne sont représentés que par un petit nombre de pièces, Juda Halévi par quatre numéros [1] : 269 (Z., 207), 285 (Z., 205), 286, 350 les deux derniers se retrouvent dans les recueils poétiques du Yémen [2]), Salomon Ibn Gabirol par huit numéros : 1 (Z., 188, n° 21), 3, 12 (Z., n° 16), 17 (Z., n° 26), 195 (le célèbre poème sur le vin כתרות ירקי), 270 (Z., n° 9), 292 (Z., n° 4), 293 (Z., n° 8), dont cinq (12, 17, 270, 292, 293, figurent aussi dans les recueils yéménites.

Un autre grand poète espagnol se joint aux deux déjà nommés, c'est Abraham Ibn Ezra, qui est représenté par quatre numéros, 18 (Z., 210; III, 1-, 124, 156, 290, sur lesquels trois se trouvent également dans les recueils yéménites [3].

Dans la foule des autres poètes qui figurent dans notre recueil, beaucoup appartiennent déjà, grâce à Zunz, à l'histoire littéraire de la poésie synagogale :

Abraham : 150 (Z., 540 ; poème pour habdala).
Abraham Hayoun b. Salomon : 180 (Z., 544).
Donnasch : 125 (Z., 484).
Eléazar : 154 (Z., 546, n° 1), 287 (Z., 547, n° 15) [4], 289 (Z., 547, n° 17), 356.
Eliakim : 46 (Z., 549) [5].
Hayyim : 253 (Z., 546), 264 (*ibid.*).
Isaac : 146 (Z., 557) [6], 149 (Z., 554).
Jacob : 165 (Z., 562), 248 (Z., 559).
Jacob מנוי : 152 (Z., 485).
Joab (b. Yehiel) : 155 (Z., 709).
Joseph Ezobi : 413 (voir plus haut).
Juda : 163 (Z., 567).
Mansoûr : 143 (Z., 570) [7].
Moïse : 254 (Z., 371) [8].

1. Ici et dans ce qui suit j'ajoute, entre parentheses, au numéro du poème dans le recueil, la page de Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie* (Z.) où ce poème est mentionné.

2. *Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens*, part. hébr., p. 48, nos 16 et 20.

3. *Op. cit.*, p. 46, nos 2, 16 et 25.

4. Ainsi que dans les *Pizmonim*, ed. Calcutta, n° 233.

5. Ainsi que dans Calcutta, n° 15.

6. Dans Calcutta, n° 157.

7. Dans Calcutta, n° 47. C'est un poème pour le sabbat qu'on lit aussi dans des recueils yemenites.

8. Zunz mentionne ici seulement le commencement du poème (à imiter du שחר להודות לך), mais non l'auteur.

Salomon [b. Mazaltob] : 291 (Z., 533), 294 (*ibid.*).
Simon Labi : 225 (Z., 585).

Le recueil de Calcutta, souvent mentionné déjà, a des poésies des poètes suivants en commun avec celui de Bagdad (le chiffre entre parenthèses indique le numéro de l'édition de Calcutta) :

Abraham : 128 (43), 129 (44), 262 (185), 306 (136).
Abraham Salāma : 239 (16).
Benjamin : 252 (24).
David b. Aaron b. Hosseïn : 151, 236 (138)[1].
Ebiatar : 369 et 370 (216, 217)[2].
Eléazar Hacohen : 364 (30)[3].
Eliyahou Hayyim : 118 (229).
Isaac : 242 (195).
Isaac רבח : 93 (218)[4].
Isaïe : 173 (142).
Jacob : 66 (81).
Joseph : 353 (96), 367 (132).
Joseph b. Saül : 73 (80)[5].
Menahem : 305 (135).
Menahem רבח : 19 (219).
Moïse : 268 (178), 278 (141).
Moïse Halévi : 69 (79).
Moïse Hosseïn : 266 (177).
Mordechaï : 36 (225)[6], 144 (134).
Nissim : 284 (78), 378 (192).
Sālih צאלח : 5 (77), 278 (66), 279 (66)[7], 280 (67), 281 (131), 362 (76), 363 (82), 368 (161).
Salomon : 57 (152), 177 (71).
Samuel : 217 (72).
Schemaya : 45 (22)[8].

1. Ainsi que dans ישבח ישראל, n° 25 (*J. Q. R.*, XIV, 120).
2. Le premier de ces deux poèmes, qui sont des épithalames, se retrouve dans des recueils yéménites (*op. cit.*, p. 15).
3. Le même dans ישמח ישראל, n° 27.
4. Le même poète est représenté par un autre poème dans שיר ושבחה (Alzer, 1892), p. 89.
5. Le même dans ישמח ישראל.
6. *Ibidem*, n° 39.
7. *Ibidem*, n° 21.
8. Dans le recueil de Bagdad l'acrostiche est שמעיה קרבן ; dans celui de Calcutta les strophes qui commencent par קרב manquent. קרבן est peut-être un nom de famille.

Souleïman : 273 (190).
Zerahya : 374 (215).

La liste qui suit contient les noms des poètes qui paraissent pour la première fois dans le recueil de Bagdad, mais dont quelques-uns sont peut-être identiques à ceux de la liste précédente :

Aaron : 35, 109, 210.
Aaron Azriel : 272.
Abdallah : 174 (acrostiche : עבד אל חזק), 180 (acrost. : עבדללה), 213 (acrost. עבד אל [1]), 339 (acrost. : עבד), 372 (acrost. : עבראלה חזק). — Ce poète est peut-être identique à celui qui était rabbin à Bagdad en 1847 (*Jew. Encycl.*, II, 436).
Abraham : 7, 13, 75, 138, 233, 234, 283, 353, 358, 379, 400 *bis*.
Abraham Miyyamin : 2 [2].
Abraham Salomon Ezra Obadia : 231 (poème sur Ezra).
Addir : 375 (acrostiche : אדיר חזק). C'est une prière pour le sultan Abd-ul-Hamid (מלכנו עבר אל חמיד).
David : 237 (poème sur Jérusalem).
David b. Jacob Fardous : 56 (en araméen ; acrostiche : דוד בר יעקב פארדוס).
Eléazar : 356.
Eliyahou : 365.
Eliyahou Haï : 328 (acrostiche : אליהו חי חזק).
Elischa b. Gabriel : 347.
Ezéchiel Ezra : 333.
Ezra : 104, 239, 351, 360.
Ezra Eliya : 80 (acrostiche : עזרא אליא חזק [3].
Ezra Sasson : 20, 132, 198; 179 (acrost. : יזרא בן ששון חזק .
Ezra Sasson Ruben : 187, 209.
Ezra Sofer : 32 (sans acrostiche, mais le titre porte : נח עזרא סופר ז"ל .
Faradji [4] : 226 (poème en araméen sur Bar Yohaï; acrostiche : אבר פרגי חזק).
Hayyim : 166.
Hizkia : 115 [5].

1. La dernière strophe commence par ישי, ce qui pourrait désigner le père d'Abdallah.
2. Acrostiche : אברהם מרמין חזק. Le deuxième nom (= מרמין) est tiré d'Ezra 9, 24.
3. Le même dans ישמח ישראל, n° 16.
4. Sur ce nom voir *J. Q. R.*, XI, 395.
5. Le même dans ישמח ישראל, n° 23.

Isaac : 8, 40, 91, 212, 304, 307, 375.
Jacob : 142, 172, 349, 366.
Jacob b. Jona : 326.
Joab : 373 acrostiche : יואב ש"צ [1].
Jona b. Sasson : 403 (acrost. : יונה בכה"ר ששון [2].
Joseph : 39, 76, 109, 232.
Joseph b. Or Nissan [3] : 210 (acrost. : יוסף בן אור ניסן בן בר).
Joseph Bourla : 267 (acrostiche : יוסף; titre : לחברם יוסף בורלא ז"ל).
Joseph Schalom : 112.
Josué Siriro : 207 (acrost. : יהושע כיריו אמץ).
Juda : 170.
Juda b. Haï : 184.
Juda b. Jacob : 233.
Kohen : 300.
Lévi : 297 acrostiche : ללוי.
Masoud Arwâh b. Joseph : 229 acrostiche : אני מסעוד ארוואח בר יוסף חזק וברוך אמן.
Méir : 308, 399.
Méir בעה : 140 (acrostiche : מאיר בעה חזק).
Menahem Jacob : 278.
Moïse : 259, 274, 336.
Moïse Djidji : 139 (acrostiche : משה גיגי חזק).
Moïse Halévi : 60, 74, 87, 105, 127, 133, 186, 220.
Moïse Hayyim : 15.
Moïse Houssein : 190 acrostiche : אני משה חוצין חזק, 191 (משה חוסין חזק), 206 (...הוצין...), 218 (...חוצין...), 377 (...חוצין...).
Moïse Samuel Halévi : 88.
Mordechaï : 71, 301, 361
Nissim : 147, 200, 244.
Obadia [4] : 77, 247, 354.
Perahya : 299.
Rahamim Joseph Hayyim : 161 (l'auteur est nommé dans le titre לחה' רח"ח טוב הי"ו : le poème, se rapportant à la Habdala, a en acrostiche אליהו, 162 (l'auteur est indiqué par

1. L'éditeur, qui indique partout l'acrostiche (כינון) en tête de chaque poème, l'a omis ici.

2. Même observation que dans la note précédente.

3. Le nom אור ניסן est un développement de Nissan (Nissan est le mois de la lumière, de la délivrance). Sur les noms de mois employés comme noms de personnes voir *Die Agada der pal. Amoräer*, II, 694, n. 7, où je mentionne Nissan, nom d'un juif persan qui s'appelait en persan Navrouz (nom du nouvel an persan, qui tombe au printemps).

4. Peut-être identique avec le Abdallah précité.

le titre; le poème a en acrostiche אברהם, ce qui est expliqué dans le titre : על שם אברהם אבינו ע"ה איש החסד והשולם ביום א' בט"ק (מהר' רי"ח טוב נר"ו), 327 (titre : [1]).

Saadia : 296.

Saadia b. Sedaka : 260.

Sâlih : 78 (répété dans 282), 382.

Samuel : 390, 391, 392, 398.

Samuel Simon : 393. Acrostiche : שמואל שמעון : les trois derniers vers commencent par יחד מרננים לאל, d'où l'on pourrait inférer que le poème se présente comme une composition commune à Samuel et à Simon.

Sasson : 22, 136, 201, 251, 253.

Sasson b. Eliyahou b. Moïse Halévi : 384.

Sasson Hazzan : 176, 192.

Sasson Israël : 137, 222. C'est l'un des deux rabbins contemporains de Bagdad nommés dans la préface.

Saul, 341.

Saul Halévi, 194 (poème hébreu-arabe pour Pourim).

Simon : 387, 396, 397.

Simon b. Nissim : 389.

Tobia : 359.

Zerahya : 67.

Parmi les morceaux anonymes du recueil de Bagdad, qui sont au nombre de soixante-dix environ, les suivants méritent d'être signalés. N° 61 : apostrophe à l'âme; poème alphabétique dans lequel chaque strophe commence par ערי (précédant la lettre de l'alphabet) et se termine par un texte biblique finissant par le tétragramme. — Dans le n° 114 un hémistiche est ainsi conçu : לקחו מכם עסכריה; le mot arabe signifie quelque chose comme « soldats ». — Le n° 123 est le אדון עולם de nos rituels, mais avec des variantes [2] et des additions [3]. — Le n° 81, poésie sur Aman, a

1. Ce rabbin de Bagdad nommé aussi dans la préface, est représenté par une petite poésie (acrostiche : רית) dans שירי זמרה (Alger, 1892), p. 116, où l'abréviation, devenue mot et complétée par טוב, est expliquée dans le titre par רחמניא ירכם חיים. Le même poème se trouve plus complet (acrostiche : רית טוב חזק) dans le petit recueil ספר רננות (Constantinople, 1908), p. 17.

2. A la ligne 5, להמשילו pour להמשיל לו, ligne 7, בית צורה pour בניה צורה.

3. Après la ligne 5, entre parenthèses, והוא ראשון והוא אחרון לכל חנוכיך; après la ligne 6, les deux lignes qui se lisent dans les rituels sefardis cités par Baer, (עבודת ישראל, p. 35) : une ligne après ligne 8 (dans Baer : avant cette ligne). A la fin deux lignes, au mètre défectueux :

במקדשו תגל נפשי — משיחנו ישלח מהרה
ואז נשיר בבית קדשי. — אכן אכן שמע תשמע

en acrostiche : יהדרסם ולא יבגם. — N° 246, sur les dix commandements, acrostiche : אדון הכל יחיד חזק. — Le n° 196, poésie contre le jeu de dés, termine le groupe de Pourim. — Le n° 309, litanie pour Simhat Tora, figure aussi dans les recueils yéménites (Anonyme, n° 106, dans שירי תימן, p. 35). — Le n° 311 est le poème pour Simhat Tora étudié par moi dans les *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* (VII, 1901, p. 68-75; VIII, 111-113). — D'autres litanies alphabétiques pour la même fête dans les n°s 310, 315, 316, 320-323, 330, 334, 335. — Le n° 337, poème pour la délivrance où on invoque le mérite de Rachel Jérémie, XXXI, 14, acrostiche : רחל אמנו גאולה. — Le n° 371, épithalame, se retrouve dans les recueils yéménites (Anonyme 92, שירי תימן, p. 35).

C'est seulement pour quelques poèmes de notre recueil que le titre indique la mélodie d'après laquelle ils doivent être chantés. Pour trois poèmes (n°s 185, 214, 229), dont les deux premiers sont d'Israël Nadjara, le titre porte : לחן יהיו כמרע; le poème qui commence ainsi a également Israël Nadjara pour auteur, il figure dans notre recueil n° 61 ainsi que dans *S. I.*, IV, 32 (*R. É. J.*, LVIII, 251). Le n° 198 a cette indication : לחן פלי קון; n° 208 : לחן שוכנת השרה, ce qui désigne un poème de Salomon Ibn Gabirol (n° 270 de notre recueil); n° 209 : לחן שיר חדש (Nadjara, *Z. I.*, 134); n° 351 : לחן זה אלי (un poème commençant ainsi, d'Eléazar, occupe le n° 287 du recueil); n° 363 : לחן ידי שלום (poème de Josué, n° 352 de notre recueil); enfin, n° 388 : לחן מזיקא; ce mot qui ne désigne pas le début d'un poème, mais sans doute une sorte d'accompagnement musical, doit être lu, en tout état de cause, מזיקא. Dans le recueil algérois שירי זמרה, que j'ai déjà souvent mentionné et qui indique pour chaque poème une mélodie arabe, cette indication est remplacée une fois (p. 87) exceptionnellement par le mot מוזיקא sans לחן. « Musique » se dit en arabe מוסיקי, mais Dozy (*Supplément*, II, 624 *a*) note la prononciation vulgaire מוזיכא.

Il me reste à parler du groupe 400 *bis*-414, déjà mentionné au début de cette étude, et dont le titre est מקאמאת; ce mot (pluriel de מקאם signifie « mode musical » et est usité dans le recueil jérusalémite ישמח ישראל (voir *R. É. J.*, LX, 225). Les noms des modes sont ici les suivants : 1° חוסיני, 2° כייאת, 3° נאוה, 4° ראצבי, 5° חוגאז, 6° צבא, 7° אוג מכאלף[1], 8° צאגים, 9° כיגא, 10° גארכא, 11° אספהאני, 12° זנגאלא, 13° צופייאן, 14° בבא טאהר. 15° עתאבה. Sept de ces modes sont identiques avec les modes suivants du *S. I. R. É. J.*, LVIII, 246 et s. : 1-4), VI (6), VII (9), IX (7[1], X (3), XI (8[2]. Le n° 2 de

1. מכאלף en arabe « opposé », le deuxième nom de ce mode, ne revient pas ailleurs dans ce sens.

2. גוגרוז = גגב, voir *R. É. J.*, LVIII, 264, n. 3.

notre liste est le n° 7 du recueil manuscrit d'Alep (*R. É. J.*, LX, 226), le n° 3 du ישמח ישראל (*ibid.*, p. 225) ; le n° 5 est le n° 19 d'Alep. le n° 12 du ישׂ' ישראל ; le n° 10 est le n° 15 d'Alep ; le n° 13 est le n° 13 du ישׂ' ישראל ; le n° 15 figure comme mode מאהיר dans le ms. d'Alep (*ibid.*, p. 227, l. 7 d'en bas). Quant aux trois autres modes du recueil de Bagdad, je ne les ai pas rencontrés ailleurs. En ce qui concerne le n° 12, Vullers (II, 151 *b*) donne זנגאזה « *nomen modorum canendi* » : pour le n° 13, il donne (II, 321 *b*) צופיאזה (à la manière des soufis) dans le sens de « *modi quidam musici* ». Le dernier numéro, qu'il faut peut-être lire כתאבית, pourrait avoir une signification locale : Attâbiya est le nom d'un quartier de Bagdad (voir Dozy, *Supplément*, II, 93 *a*), qui a donné son nom à un taffetas grossier qu'on y fabrique ; il est donc possible qu'un mode usité à Bagdad lui doive son nom.

La foule des noms de poètes que contient le recueil poétique de Bagdad et dont la plupart semblent être originaires de Bagdad, montre que l'amour de la poésie hébraïque et l'art de la versification n'ont rien perdu de leur force chez les Juifs d'Orient. Le trait le plus remarquable de cette liste de noms est la place prépondérante qu'y occupe Israël Nadjara. Le recueil de Bagdad, comme les autres, contient de lui une longue série de poèmes jusqu'à présent inconnus. L'œuvre posthume de Nadjara paraît inépuisable. M. Davidson, de New-York, qui s'occupe de réunir toutes ses poésies, aura bien mérité de l'histoire de la poésie hébraïque, en réalisant son projet.

Budapest.

W. Bacher.

NOTES SUR L'ARTICLE DE M. BACHER

« LES POÉSIES INÉDITES D'ISRAEL NADJARA »

L'étude si fouillée de M. Bacher sur les poèmes inédits de Nadjara, qui a paru dans cette *Revue* (t. LVIII-LX), n'a certainement intéressé personne plus que l'auteur des présentes lignes, qui s'occupe depuis deux ans d'une édition de ces poèmes. Mais précisément parce que la question m'intéresse vivement, je désire compléter et rectifier certains passages de l'important travail de M. Bacher. Grâce à l'obligeance de M. A. Marx et à la générosité de M. le conseiller Sulzberger, la bibliothèque du Jewish Theological Seminary of America a mis à ma disposition six manuscrits considérables de poèmes de Nadjara, et les remarques qui suivent sont basées sur une étude attentive de ces textes.

Et d'abord, je me permets de contester une assertion de M. Bacher, sur laquelle il insiste à plusieurs reprises, à savoir que le manuscrit 438 du fonds Kaufmann est un autographe de Nadjara. Il se base sur ce que ce manuscrit contient une courte préface commençant par אמר הכותב (*R.É.J.*, LVIII, p. 243-244 ; cf. LIX, 96 et 238). Mais outre que ce manuscrit contient un certain nombre de poèmes défectueux, comme l'indique M. Bacher lui-même (LVIII, 247, n. 3·6 ; p. 250, n. 4 ; p. 251, n. 3), la même préface se retrouve dans l'un des manuscrits de la bibliothèque du Jewish Theological Seminary. Jacob Moïse Toledano, de Tibériade, dans une lettre adressée à M. Marx et accompagnant l'envoi de quatre de ces manuscrits de Nadjara, suggère l'idée « que Nadjara lui-même ou son copiste a fait plusieurs copies de ses poèmes pour les distribuer entre les poètes de Damas ». Cette hypothèse peut être acceptée avec quelques modifications. Il est très probable que Nadjara a

employé un secrétaire à la copie de ses poèmes, non pour les poètes de Damas, mais pour les membres de la société *Midrasch ha-Schir*, fondée à Salonique par Guedalia ibn Yahya [1]. Je me propose de faire connaître dans un avenir prochain le caractère de cette société, ses membres et ses productions littéraires. Il suffira de rappeler ici que chaque membre devait envoyer ses poésies aux réunions de la société, et Nadjara était certainement le plus fécond d'entre eux. Il est remarquable que c'est à Salonique que parut une édition indépendante de ses *Zemirot Israël*.

La supposition d'un secrétaire de Nadjara suffit à expliquer les nombreuses fautes de texte qu'on trouve dans les manuscrits. Mais une question subsiste : d'où vient qu'il n'y ait pas deux manuscrits qui s'accordent pour l'ordre des הברות et que, dans chaque הברה, il n'y ait pas deux manuscrits qui s'accordent pour l'ordre des poèmes, bien que presque tous les manuscrits soient d'accord sur le לחן de chaque poème? Si Nadjara lui-même avait copié ou surveillé la copie de ces manuscrits, il n'y aurait aucune raison à une aussi grande variété. Il me semble que la solution la plus plausible de ce problème est la supposition suivante. De temps en temps, lorsque Nadjara composait ses poèmes, il les faisait copier pour les envoyer à la société des poètes de Salonique pour qu'ils y fussent lus et admirés. Peut-être envoyait-il tous les poèmes d'une הברה en même temps. Quelques membres, désireux de posséder ces poèmes, les copiaient vraisemblablement pour leur propre usage. Dans la copie que Nadjara envoyait à Salonique, la הברה était, selon toutes les probabilités, indiquée seulement dans le poème introductif (פתיחה), tandis que le לחן était inscrit en tête de chaque poème. Dans ces circonstances, il est facile de voir comment, en passant de main en main, la confusion a pu naître dans l'ordre des הברות comme dans celui des poèmes, tandis qu'il fallait une grande négligence chez le copiste pour commettre une erreur sur le לחן. Cette transmission de main en main explique aussi le caractère incomplet de tel poème dans les manuscrits. Même dans l'édition de Salonique des *Zemirot Israël* il y a un certain nombre de poèmes incomplets, parce que, comme le dit l'éditeur lui-même, il n'avait pas alors assez de copies (voir plus bas).

M. Bacher trouve une confirmation de son opinion sur le caractère d'autographe du manuscrit de Budapest dans le fait qu'il contient tous les poèmes introductifs de toutes les הברות (*ibid*, LIX, 238), mais on peut en dire autant de tel manuscrit de la bibliothèque

1. Voir Carmoly, דברי הימים לבני יחייא, p. 39.

du Jewish Theological Seminary. D'autre part, les nombreuses fautes du manuscrit, on en jugera par les corrections qui vont être présentées, indiquent plutôt un copiste négligent.

Les rectifications qui suivent sont faites d'après un ou plusieurs des six manuscrits examinés par moi. Je suis l'ordre de M. Bacher pour la liste des poèmes, indiquant les הברוה par des chiffres romains et le numéro des poèmes par des lettres hébraïques. Les corrections sont les mots espacés :

I. א. שנינו שם אלהינו נזכיר כשירי (vers 4)
(v. 5) רבה צבאך וצא (Juges, IX. 29)
לג. יפה דוד לך אשא עיני קום לי הזרת אור קדור
נ. יטה אזנו לי מחולליו
II. ב. יונה נעה נודה לה רעדה במקום גילה
III. ג. יום אדום חוש אל עם איש שדה החריב אולמיו
יג. יהלכו אל בניחול ובכינור יזמרו לו
IV. טו. יתעלף לב נחשל בחזוה קשות כחו תחה
לה. ישרים משמחי לב
מה. וקום דוד אורחהו עד כל עם הזניחום
נב. ילדם שבעי (Gen., XXXVI. 5)
נה. וגרס בחצץ שיני נהוד דוד מאיר עיני
נז. ידיד לב סורה אלי ביהי
V. א. ... (v. 2) ופדותי מהרה תצמח
(v. 4) רועי אשר בן לריעי (Ps., CXXXIX. 2)
יו. יפעת אור שמשי רצא נפשי כי רבה תילה
יט. יצבר יגדר לה ר גיל עד (Juges, VII, 3)
VI. ו. יה צור התם (Deut., XXXII. 4) [1]
יג. יבוס בנה יבוש שונא
יט. יה קטה כשאול קנאתו
כה. יהיה דודי לי כאז לאב
VII. א. (v. 3) ישישו וישמחו
(v. 4) שונארים לבקר שוחרו

1. Cette correction, qui n'est basée sur aucun manuscrit, demande une brève explication. La plupart des manuscrits lisent יד צר התם et dans l'un d'eux le dernier mot est même ponctué הַתָּם. L'origine de cette erreur peut être expliquée de la manière suivante. Certains copistes, lorsqu'ils écrivent le nom de Dieu, en modifient l'orthographe, de sorte que le mot יה est très souvent écrit יד, de même qu'on écrit ט"ו pour 15, אלקים pour אלהים. Dans la copie originale ce poème doit donc avoir débuté ainsi : יד צור התם. Les copistes postérieurs, prenant par erreur le premier mot dans le sens de « main », ont été choqués par ce grossier anthropomorphisme et ont changé צור en צר et הַתָּם en הַתֹּם. Le contexte du poème est aussi favorable à ma correction.

(v. 6) אל לשוער יקשיב

יח. ידה פרי

כב. לנקר רגה אני אשר בעודי

כז. מדוי מצרים הרעים לא ישים אל בעם נעים

כח. כצל חורש מצל נשב מחום אור צח

VIII א. אל חשכת

יד. ירבו עצבותי על חובותי צנופות כדוד

יח. יה זרועי אמצנה

כב. ליח אלהא נר מינך

כג. ידיד חמדתי

לט. יביעו שיר וינובבו שפתי ופי יהדיכו

IX ו. יהיה לנבי בי או איתן

כב. יתנוגג נבי לתשוקת דוד שכת מסיבו

X א. (v. 4) רננוך ישעה כפרונך

ד. יפשירו בשפה יציעו ראש בי מתלהלים

ט. לך חוך מחוק.... ובמענה

יא. יעלה חשקי דפקי איל

יז. יפה, עיניך נהדרו, מרת מחשקו, בם יחי

יט. ידת מלכי היה מצליח

כז. ימשש מהבל כחי

כא. ירעד לבי עת שיר יהגה ידפוק שן בשן

כה. יהדין יגהר ניב פי.... יוחיל מענה

לז. יח יהמו ימי בכי ויכואו ימי גיל עד

מא. יקרא דרור, דרוך מר דרור, אלי דרוד שבעה נדוד

XI א. (v. 1) נהודות אל יקר מחרוץ... בהגיון ונוב

(v. 2) .... יום יום כמעשיהו

(v. 3) .... וגם עד זקנה אל לא יעזבהו

(v. 4) .... צורו ישמרהו

(v. 5) .... כימי הבלהו .... אשר מאז פרוץ

כה. יש והב ורב פנינים וכלי יקר

כה. ידה חיש אל נר שרם יכבה

לב. יושב קדם דוד חמדתי

XII. א. (v. 1) מן רב גלותי ושלטולי כי נורי דליק בי
נחות ובי סליק

(v. 2) יחמון עיני

(v. 4) שפי עיול שפי נפיק מן קדמך

1. Cette correction résulte d'une combinaison des lectures de deux de mes manuscrits ; l'un lit מה מחשקו כל יחי בם יחי et l'autre מת מחשקים בם חי. Le sens du verset, d'après ma lecture rectifiée, est que les yeux de sa bien-aimée sont si beaux que celui qui meurt d'amour pourrait ressusciter grâce à leur éclat.

יד. יסוד אבני שֵׁו לא יאכרו שוא עמלו בוניך '

XIV א. [v. 1] מגיד ראה ענג, ענג דמע יזל

(v. 2) .... מפורד ונפורד

(v. 3) .... גם הלחם מכלו אזל

ב. יערה עליהו רוח

יד. עם כודי נפשו ירעה לו מחשקו נשה עמלו

יו. יושב נרום הקיץ שעה מנחת שיר הבאתי

Remarquons aussi que les poèmes כי יבוא כי יבוא (VI, 41) et ישיב ידוע (VI, 46), qui sont sans acrostiche dans le manuscrit de Budapest, présentent dans ceux du Seminary, les acrostiches respectifs יצחק et יצחק מזרחי. Le poème לישועתך יה (XIV, 2) a en acrostiche לוי בן ישראל, et le dernier poème de cette section, commençant par ירח יהיל, a en acrostiche ישראל.

En plus des 80 poèmes que M. Bacher signale comme publiés dans les *Pizmonim*, il y a encore les suivants : I, 7, 18, 20, 29, se retrouvent dans les *Pizmonim P* sous les numéros respectifs 5, 24, 110, 23 ; IV, 5, 9, 14, 24 = *P.*, 40, 45, 64, 50 ; V, 7 = *P.*, 101 ; VI, 2 = P., 76 ; VII, 34 = P., 91 ; VIII, 11 = *P.*, 22 ; XI, 11 à 20 = *P.*, 107 à 113 et 115, 114, 116, dans cet ordre.

Le poème יפרח כתמר, cité par M. Bacher (LIX, p. 98), se trouve dans les *Zemirot Israël*, première partie, n° 36. L'autre poème, mentionné au même endroit, doit peut-être être lu ידליקו גברים ; il se trouve dans deux des manuscrits du Seminary.

D'autre part, la liste des mélodies dressée par M. Bacher dans l'Appendice A (LIX, p. 102) est à compléter par la suivante. Comme lui, j'indique les parties du *Zemirot Israel* par des chiffres romains et les numéros des poèmes par des chiffres arabes.

1.	אֵיךְ משכני עלין III, 27 ;	2.	אלה אזכרה II, 25 ;
3.	אלהים אלי אתה III, 18, 22, 12 ;	4.	אלי עדתי III, 33, 35 ;
5.	אמרה ציון III, 29 ;	6.	אנוש כצל יכרֿ III, 32 ;
7.	ארוממך ה' חזקי III, 44 ;	8.	דיין אמת III, 32 ;
9.	המבורך III, 35 ;	10.	ואֶרץ אשפיל III, 48 ;
11.	חושה לעזרתי III, 54 ;	12.	החרשים שמעו III, 36, 50 ;
13.	יה איום III, 51 ;	14.	יהלל ניב שפתינו II, 26 ;
15.	יום זה דר כמרומים III, 43 ;	16.	יפרש לבבי II, 15 ;
17.	יצו האל III, 33, 35 ;	18.	לב קם נתנה תרנין III, 21 ;

1. Le mot שֵׁו ne vient ni de שוא, ni de שוה « digne », mais est l'impératif de שוה « placer » et le sens est : « place les fondations de mes pierres afin qu'elles ne puissent pas dire que les constructeurs ont travaillé en vain ».

19.	לירושלים עיני עיני III, 23 ;	20.	לפדות עם דכל III, 32 ;
21.	מזמרת שיר ושבחה III, 2, 4 ;	22.	מקור עיני II, 33 ;
23.	עכל הוכלו III, 24, 34 ;	24.	על מה גרש מנאץ III, 49 ; על מה על מה
25.	ערת שערי רצון III, 46 ;	26.	שפר על שפר III, 28.

La mélodie קאלני ראשי דור מאז, citée par M. Bacher sous le n° 32, me paraît être, non hébraïque, mais turque. Les mélodies pour le deuxième et le troisième jours (*ibid.*, p. 103) doivent se lire היית כמו ר ש מ ח לב מבקשי עץ נחמד et.

M. Bacher a omis d'indiquer au début de son étude que le *Zemirot Israël* a été publié également à Salonique en 1599. Zedner, dans son catalogue (p. 390), indique l'exemplaire du British Museum comme un unicum, mais M. J. Last, qui a copié pour moi les premières lignes des éditions de Safed et de Salonique, m'a appris que celle-ci se trouve également à la Bibliothèque de Francfort. Sur la foi de ce renseignement, mon ami M. Marx a obtenu pour moi de M. A. Freimann communication de cet exemplaire et j'ai pu l'étudier à loisir.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur le contenu de ces deux éditions, qui, soit dit en passant, n'ont pas encore été examinées avec soin, mais il faut dire que toutes deux contiennent un certain nombre de poèmes qui n'ont pas été retrouvés jusqu'à présent dans aucune autre source, imprimée ou manuscrite ; tels sont les suivants : ידיד כורה ושור שירות ישרות, acrostiche : ישראל (éd. Salonique, 1 *b*), יהיו לרצון אמרות הבאתי, acrostiche : ישראל (*ibid.*), יערב משי שירי יחיד ונשגב et acrostiche : ישראל בר משה נאזרה (*ibid.*, 2 *a*) וגם יזל כטל, יונה יחידה אם למלכך תכספי, acrostiche : ישראל חזק (*ibid.*, 3 *a*), בגבורה, acrostiche : ישראל בר משה (*ibid.*, 6 *b*, n° 11), יושב כרובים מהר הופיע, acrostiche : ישראל *ibid.*, 33 *b*, n° 97) Cela prouve que les auteurs des éditions de Safed et de Salonique avaient sous les yeux des manuscrits dont l'existence nous est encore inconnue. De plus, comme l'édition de Salonique, faite par Menahem b. Moïse Lévy, a été imprimée la même année que celle de Venise, faite par l'auteur lui-même, nous pouvons inférer de l'étendue limitée de la première qu'elle a paru sans l'autorisation de l'auteur. Du reste, l'apparition de deux éditions dans la même année atteste la grande popularité des poésies de Nadjara, et la courte préface de l'éditeur de Salonique confirme l'hypothèse émise plus haut, à savoir que les poètes de l'école de Salonique prenaient de temps en temps pour eux-mêmes des copies des poèmes de Nadjara. Cette préface dit :

אצר מנחם בכ"ר משה לוי זלה"ה רוח ד' דבר בי ויעירני משנת

אולתי וחוכר ידועתי בי ראיתי כל העם נכספה וגם כלתה נפשם לבקש את פני ה' אלהינו באשמורות ובאמהות טהורות החכם הנשורר המחבר חלז, נתנו בקולם קול ישורר ויצורר וישירים המונים המונים וכי ראיתי ואזני תשמענה המפטירים כשפה בלי הבנת כונת הדעין, ועל כל דבר פשע לבלתי המצא בידם ספר מוכן להבין זה שוצריאי מפיהם, על כן הניעני לבי להביאו אל בית הדפוס לזכות את הרבים. ועוד תיספתי עליהם פיוטים ופזמונים אחרים לא ידעכם כל חדוץ קצתם מן המחבר עצמו וקצתם מפיוטים אחרים, ואם קצר קצרה ידי באיזה מהם להביאם בשלימותם עד סוף כל סימן השיר כי לא נמצאו בעת בידי יוהר, ולהיות הניזון נמצא בפי העם והדברים משובשים עקשים זה אומר בכה וזה אומר בכה על כן הבאתי מה שהשיגה ידי ואל יחסרני שומע, כי כונתי לשמים.

Comme tous les poèmes de l'édition de Safed sont contenus, et la plupart dans le même ordre, dans celle de Salonique, on peut affirmer que l'éditeur de la seconde avait la première sous les yeux. D'autre part, il n'est pas douteux qu'il employait aussi des textes manuscrits, d'après lesquels il a publié de nouvelles poésies (ויעד הוספתי עליהם פיוטים ופזמונים). Car les 58 poèmes que l'édition de Salonique a en plus de celle de Safed ne sont pas tous d'autres poètes, comme le croyait Zedner (*Catalogue*, p. 390), mais appartiennent en partie à Nadjara, en partie à d'autres poètes, comme le dit l'éditeur lui-même (קצתם מן המחבר עצמו וקצתם מפיוטים אחרים). En réalité, le nombre de 58 est inexact, car le poème n° 16 est en fait la suite du n° 15. Cet appendice contient donc réellement 45 poèmes d'autres poètes et 12 de Nadjara. Ces derniers, qui se trouvent tous dans l'édition de Venise, sont les suivants :

2. יכמרו רחמי דוד עלי וחמול על לב לנדודיך דוי	(*Zemirot Israël*, partie I, n° 39)
14. ישיבו נגן בהרועה שפתי לך ביעוד אישון	(*ibid.*, n° 190)
15-16. ידד ידידי ברח כצבי לבי לשנים קרע וחלק	(*ibid.*, n° 6)
19. אל החרום אשא עיני מאין יבא עזרי	(*ibid.*, n° 49)
21. ידרוך חציו קשת עויך לבי שם כו למטרה	(*ibid.*, n° 37)
22. יום יום ידרישון לך רעיוני גם יחדישון	(*ibid.*, n° 64)
24. קומה דודי אל היכלי שן עורה עד אן תחדה ישן	(*ibid.*, n° 188)
28. ישאפין לך רעיוני ולך נפשי שוקקה	(*ibid.*, n° 12)
29. יוחו נוה לך נודדה נוקן אל קן תרחפי	(*ibid.*, n° 16)
38. יונה נדדים כמה חוך אשר תקנני	(*ibid.*, n° 30)
56. יומם ולילה תבבר בכי יד נדוד	(*ibid.*, n° 147)
58. יאבל אש נחיד קרבי יתם לבי ונפש	(*ibid.*, n° 113)

Je remarque, enfin, que le colophon de l'édition de Safed induit quelque peu en erreur touchant le nombre de poésies qu'elle contient. Il est ainsi conçu : חם ונשלם שבח לאל בורא עולם זמונים כמנין ח"ק לישראל פה צפת הוב"ב בגליל העליון היום יום ד' אדר שני שמ"ז לפ"ק. Se basant sur le signe mnémonique ח"ק לישראל, Steinschneider *Catal. Bodl.*, col. 1170) et M. Bacher *R.E.J.*, LVIII, p. 241) disent que cette édition contient 108 poèmes, alors qu'elle en contient en réalité 114 : 109 avant le colophon et 5 après. Le total indiqué est de 108, parce que le n° 107 est répété deux fois et que les 5 poèmes qui suivent le colophon ne sont pas comptés. L'éditeur s'est peut-être arrêté à ce chiffre à cause du signe mnémonique.

New-York.

ISRAEL DAVIDSON.

LE BUREAU DU COMMERCE

ET LES RÉCLAMATIONS

CONTRE LES COMMERÇANTS JUIFS

(1726-1746)

(FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

A M. Le Guerchois, du 30 decembre 1746 [2].

Voicy M. un memoire presenté au Conseil de Commerce par les marchands de Dôle, qui se plaignent du tort que les Juifs font à leur commerce. Vous êtes prié d'examiner si ces plaintes sont bien fondées, et de m'en faire savoir ensuite votre avis pour en rendre compte au Conseil de Commerce.

II

A M. Le Guerchois, du 4 fevrier 1747 [3].

Sur le compte M^r^ que j'ay rendu au Conseil de Commerce de votre reponse, au sujet des Juifs qui vendent des marchandises à Dole, j'ay esté chargé d'avoir l'honneur de vous ecrire que l'intention du Conseil n'est nullement de permettre plus longtemps la continuation de ce commerce dont les marchands se plaignent avec raison, et qu'il convient que

1. Voyez *Revue des Etudes juives*, t. LX, p. 73 et t. LXI, p. 88 et 255.
2. F12 116.
3. F12/117.

vous le fassies savoir incessamment aux magistrats de la mesme ville afin qu'ils ayent soin de s'y conformer.

III

A M. Le Guerchois du mesme jour (13 février) [1].

J'ay l'honneur M. de vous envoyer une lettre qui m'a esté escrite par les marchands de Salines contre les Juifs qui y font commerce. Il y a peu de jours que les marchands de Dole ont porté de semblables plaintes, et que sur votre avis le Conseil de Commerce a jugé à propos d'empecher la continuation de cet abus. Comme les regles doivent etre les mesmes dans toutes les villes de Franchecomté, le Conseil estime qu'il en faut user pour Salins comme pour Dole, et se remet à vous des mesures qu'il convient de prendre pour cela.

Je suis, etc.

IV

Sur une lettre de M. l'intendant de Bourgogne et une autre lettre de l'inspecteur des manufactures qui demandent ce que le Conseil veut ordonner au sujet des Juifs qui viennent vendre et acheter des marchandises en Bourgogne dans les temps des foires [2].

Les marchands de Bourgogne ayant porté des plaintes au Conseil il y a quelques mois contre la quantité des Juifs qui se répandirent dans cette province et en faisaient tout le commerce. Le Conseil ordonna à M. l'intendant de reprimer cet abus et de faire executer seurement les Edits qui les ont chassez du Royaume.

M. L'intendant de Bourgogne donna des ordres en consequence de ceux du Conseil à toutes les villes de la province de ne plus souffrire que les Juifs y tissent aucun commerce, cependant les maires et eschevins de Chaalons sur Saone leur ont permis pendant la tenue d'une de leurs foires d'y vendre et achepter soubs pretexte que leurs foires sont franches, et que par conseqent il est permis à touttes sortes des marchands d'y venir negotier.

L'Inspecteur remarque dans sa lettre que la pretention des maires et echevins de Chalons est tres mal fondée, que leurs foires ne sont point franches, et qu'il n'y eut aucune de cette espece en Bourgogne. Il ajouste que sy on tolere le commerce des Juifs en cette ville ou dans la prouince dans les temps de foire qu'ils s'en empareront entierement y ayant quatre foires par an à Chaalons lesquelles durent chacune un mois et plusieurs autres dans les differentes villes de son departement. Il s'estend

1. F12/117.
2. 26 may 1717, M. de Machault, F12 69 .

aussy sur le mal que les Juifs font au Royaume et en fait un portrait tres propre à faire renouveller les anciennes ordonnances rendues contre eux.

Les deputes au Conseil de Commerce apres avoir examiné attentivement la lettre de M. l'intendant et celle de l'inspecteur des manufactures estiment que la permission donnée par les maires et escheuins de Chaalons sur Saône aux marchands juifs qui y sont venus negotier en temps de foire est dans les regles pourvu que leurs foires soyent franches, mais comme l'inspecteur nye ce fait le Conseil pourra donner s'il le juge à propos les ordres necessaires à M. l'Intendant pour s'en informer, et en cas que les foires se trouvent franches de tenir la main à ce qu'il ne soit fait aucunes empechements aux Juifs qui y viendront negotier lesquels on ne doibt pas regarder dans ce temps la comme Juifs mais comme Allemands, Hollandais, etc. Sy au contraire les foires de Chaalons n'ont aucunes franchises, les deputez pensent qu'on doibt observer exactement les ordonnances Royaux rendues contre les Juifs et faire une seuere reprimande aux maires et echeuins de Chaalons sur Saône de leur permis de negotier dans leur ville contre les ordres qu'ils avoient eu de M. l'intendant de les y recevoir.

V

3 juin 1717

Monsieur,

J'ai rendu compte au Conseil de commerce de ce que vous m'avé fait l'honneur de me mander par vostre lettre du 20 fevrier, sur la question de scavoir, si les maire et Echeuins de la ville de Chaalons pouvoient sous pretexte de la franchise de leurs foires souffrir que les marchands Juifs y vinssent trafiquer. Le Conseil de Commerce n'a pas esté touché de cette raison, il est certain que dans toutes les prouinces qui dependent des fermes generales il ne se tient aucune foire franche, et quand il y en auroit cette franchise ne concerneroit que la marchandise qui est affranchie de droits et non point les personnes, la liberté naturelle accordée à toutes les nations de venir achetter et vendre dans les foires ne peut faire cesser l'effet de la prohibition portée par les loix du Royaume aux Juifs d'y entrer et d'y faire aucun commerce. Vous en connoissez les motifs et vous n'ignorez point que les marchands regnicols en souffrent du prejudice, que ce sont ces Juifs qui achettent toutes les hardes volées et qu'ils emportent hors du Royaume beaucoup d'argent, c'est pourquoi il est très avantageux à l'Estat et aux particuliers qu'ils ne soient pas tolerez dans aucun tems et sous quelque prétexte que ce puisse estre, je suis avec respect,

1. F12 662-670. Cette lettre porte sur le dos l'inscription suivante : M. de Machault à M. de la Briffe, Intendant en Bourgogne sur le commerce des Juifs.

VI

Manufacture de Bourgogne. Foire franche de Chalon sur Sone[1].

. . . . . .

A l'Egard du detail il s'est presque entierement fait par les marchands juifs, qui ont tenu cette foire, au nombre de huit, vendant dans deux magasins differents quoi quen meme logis, sous pretexte d'une permission qu'ils disent avoir obtenue du Roy. Cette permission a été examinée par M. le Maire de Chalon, lieutenant general de police.

Sur la contestation que les mrs gardes des marchands de Chalon, ont eu avec ces Juifs, plus d'un mois avant la foire, j'ai invité ces premiers d'envoyer leurs memoires a votre Grandeur, pour etre examines au Conseil de commerce, plutost que de s'engager a un proces qui pouvoit les deranger ; ces marchands avoient d'abord porté leurs plaintes à M. le Procureur general du Parlement de Dijon, qui leur a donné le meme conseil de se pourvoir a Votre Grandeur.

Il est certain, Monseigneur, sans vouloir aprofondir, que les differentes troupes des Juifs qui restent un mois entier de chaque saison, dans toutes ces villes de la province de Bourgogne que bon leur semble, se succedant de mois en mois, de troupes, en troupes, en ruinent tout le commerce particulierement pour le detail : ces gens la ne font jamais d'emplettes dans ces manufactures, ou les pieces sont entieres et toutes années, mais au contraire ils achetent tous les rebus et pieces tarrées desquelles on leur fait bonne composition, ce qui leur facilite la vente à un prix bien plus modique que celuy que les marchands peuvent faire de bonnes etofes qu'ils tirent des manufactures de la province et autres du Royaume, ce qui non seulement abuse le public, mais luy fait un tort considerable, car croyant acheter de bonnes marchandises, il se trouve qu'il n'en a que de mauvaises et defectueuses.

Ils achettent souvent des parties considerables des banquerontiers, recelleurs, domestiques et enfans de famille, et ont l'adresse de cacher les deffauts des étofes, en reprenant finement les rompures, étant presque tous fripiers, et fripons en meme tems.

L'argent que ces gens la portent dans les provinces étrangeres, provenant de leur gain sordide, ne contribue pas peu au derangement du commerce du Royaume, car pendant qu'ils enlevent tout le comtant, les marchands des villes et bourgs, ont tous les credits, dont ils ne peuvent être payés de la noblesse, ny de bourgeois qui flattés de voir qu'ils ont quelques sols par aune de meilleur marché, achettent des étofes defectueuses, qui leur font toujours un mauvais usage.

Il n'y a que vous, Monseigneur, qui puissiés comme chef du Conseil de Commerce, mettre ordre à ces abus, en imposant la loy à ces perturbateurs.

1. F12/1231. Ces « observations » sont du 20 juillet 1726.

VII

Sur les Observations de l'Inspecteur des Manufactures de Bourgogne par rapport à la foire de Chalon sur Saone tenuë au mois de juin[1].

Les Deputés du commerce qui ont vû ces observations pensent que le privilege de cette foire ainsi que des autres, veut que les Juifs comme les Chrétiens puissent y venir librement faire commerce ; comme il ne leur est accordé qu'un mois pour faire leurs affaires dans chaque ville, s'ils y restent plus longtemps, les marchands peuvent en porter leurs plaintes aux officiers municipaux qui doivent employer leur autorité pour les faire sortir.

Si les Juifs exposent en vente des marchandises defectueuses, c'est aux Gardes Jurés et à l'Inspecteur à les saisir quand ils les surprennent ayant ces sortes de marchandises et à en poursuivre la confiscation avec condamnation en l'amende portée par les reglemens. C'est le moyen de contenir les Juifs sur l'abus dont il s'agit.

Quant aux usures, et autres delicts que peuvent commettre les Juifs. Il y a bonne justice pour ceux qui leur porteraient des plaintes à cet égard.

VIII

Sur la requête des nommés Joseph et Jacob Dalpuget pere et fils, Natan Astruc, Salon Dalpuget, Daniel et Leon Petit, frères, Juifs de Bordeaux[2].

Les deputés n'ont point de connaissance que personne trouble l'Etablissement de ces Juifs à Bordeaux. L'on veut croire qu'ils y contribuent aux charges du Royaume :

En qualité de sujet du Roy que personne ne leur dispute ils peuvent aller eux mesmes toutes les années dans les différentes villes du Royaume pour y acheter des marchandises et venir les revendre à Bordeaux, lieu de leur domicile ;

Il n'y a nul inconveniant de leur permettre, comme à tous les autres sujets du Roy, de vendre des marchandises dans des différentes villes, bourgs et villages ou ils sont obligés de passer, pourvû que dans ces mêmes villes et lieux il n'y ait nul Etablissement de Maitrise ou Jurande, autrement cette permission serait tres préjudiciable à ceux qui y ont fixé leur commerce apres y avoir fait apprentissage et avoir fait les frais de leur reception à la maitrise ;

En accordant a ces Juifs la permission qu'ils demandent l'on oteroit infailliblement aux marchands etablis les moyens de payer les charges de l'Etat et l'on pense que les habitans n'y trouveroient d'autre avantage que

1. 29 juillet 1726, M. de Leviznen, 143, v°, F12 696.
2. 15 novembre 1728, M. Fogon, 245, v°, F12/697.

celuy d'avoir des mains de ces Juifs des marchandises defectueuses dont la plupart font une recherche tres exacte pour en avoir meilleur marché. Ils trouveroient encor souvent des marchandises prohibées dont ces mêmes Juifs et colporteurs sont soubçonnés de faire un grand commerce.

Les d. Juifs ont joint à leur requeste deux passeports, l'un du 28 sept. 1719, l'autre du 27 mars 1720 par lesquels il paroist que le Roy a permis aux nommés Natan, Salon, Astruc, Juifs originaires d'Avignon daller en longuedoc d'y sejourner, par le premier passeport pendant six mois, par le second pendant un an, pour y faire le recouvrement des sommes qui leurs étoient dues et y continuer leur commerce. Nonobstant les Deffenses cy devant faites.

Cette derniere clause prouve a n'en pouvoir douter qu'il a cy devant été fait deffenses aux Juifs de faire leur commerce ailleurs que dans le lieu de leur residance, deux particuliers de cette Nation sur un expose dont on n'a point connaissance ont obtenu une exception de la Regle precedamant faite. Ils demandent aujourd'huy ;

Qu'il leur soit permis de vendre dans l'etandue du ressort du parlement de Paris et des autres parlements du Royaume les marchandises qu'ils achetent dans les foires et qu'il leur soit permis de sejourner par toute la France pendant un mois de chaque saison.

Les Deputes ne prevoyent aucun motif d'accorder à cette Nation un privilege d'aussy grande Etandue, et jls estiment que leur requeste doit êstre rejettée.

IX

Avis des Deputez du Commerce sur la lettre de M^r l'Intendant d'Auvergne, par laquelle il informe M. le Controlleur general qu'on se plaint que les Juifs et colporteurs tiennent dans son Département pendant toute l'année des boutiques et magasins ouverts sous prétexte des privilèges qu'ils disent avoir : comme jls luy sont incommus, jl demande des ordres précis à cet egard[1].

Les Deputez ne connaissent aucuns privileges qui autorisent les Juifs et Colporteurs à vendre des Marchandises, tenir Boutiques et Magasins ouverts dans les villes du royaume à l'exception des temps et jours de foires.

Il y a deja longtemps que differens inspecteurs font les memes plaintes que celles qui sont portées par le s^r Fontrede contre les Juifs et colporteurs qui dans la province d'Auvergne s'jmmiscent, sous prétexte des privilèges qu'ils ont, de tenir des boutiques et Magasins tout le temps de l'année. On a aussy remarqué que ces sortes de gens ne font presque commerce que de marchandises defectueuses et prohibées, ce qui determine les Deputez à penser qu'jl seroit tres convenable de faire un Reglement par lequel jl seroit dit, que dans toutes les villes du Royaume les

1. 1^er juillet 1720, M. de Lexington, 272.

Marchands Juifs et Colporteurs ne pourront a l'avenir vendre et tenir boutiques et Magasins ouverts que pendant le temps des foires, passé lequel, il ne leur sera pas permis de rien exposer en vente, estant juste que les Marchands qui sont en jurande et qui par de differentes taxes qu'on leur demande, fournissent aux besoins de l'Etat, soient preferez à des Marchands forains qui font leur unique soin de vendre des marchandises de contrebande et defectueuses.

X

Sur les arrests du Parlement de Dijon du 22 juin 1724 et 29 juillet 1730 et sur la lettre de Mr le pr President de ce Parlement, contenant les motifs de ces arrests[1].

Avis des Députés.

Les Deputes avoient compris par le mémoire des marchands, que l'arrest du 22 juin 1724 avoit été rendu par le Parlement de Bordeaux ; mais par la copie qu'en a envoyée M. le premier Président du Parlement de Dijon, ils reconnaissent que c'est ce dernier Parlement qui a rendu cet arrest.

On voit par la lettre du 30 decembre que les motifs des deux arrests accordés aux Juifs, sont les lettres patentes du mois de juin 1723, et deux arrests des Parlemens de Bordeau et de Thoulouze. Les Deputés ne sçauroient parler de ces deux derniers arrests, parce qu'ils ne sont point joints ; mais, ainsi qu'ils l'ont déja observé dans leur mémoire de 27 novembre, les lettres patentes accordées en 1723 aux Juifs portugais établis dans les Généralités de Bordeaux et d'Auch n'autorisoient point le Parlement de Dijon à permettre à ces Juifs de négocier dans l'étenduë de son ressort pendant un mois de chaque saison : ces lettres patentes ne portent rien de semblable. C'est donc gratuitement que ce Parlement leur a accordé cette permission ; et comme on ne peut la regarder que comme une extension de leurs privileges, très préjudiciable au commerce des sujets du Roy, les députés estiment que les arrests du Parlement de Dijon des 22 juin 1724 et 29 juillet 1730 doivent etre cassés, et qu'il doit etre severement défendu aux Juifs de negocier que dans les lieux où ils sont domiciliés.

XI

Arrêt du Conseil d'Etat du 20 fevrier 1731[2].

Le Roy s'estant fait representer en son Conseil les lettres patentes données au mois de juin 1723 par lesquelles, pour les causes y contenuës, il a entre autres choses esté permis aux Juifs portugais residens, etablis, et domiciliés dans l'etenduë des Généralités de Bordeaux, et

1. 19 janv. 1731, M. de Hautecombe, 329, v°.
2. F12 78, p. 149-150.

d'Auch, d'y demeurer, vivre, trafiquer et negocier ainsi que font les sujets naturels du Roy : Et S. M. estant informée que sous prétextes desd. lettres patentes, il a esté rendu au Parlement de Dijon, le 22 juin 1724 et 29 juillet 1730 deux arrests, par le premier desquels il a esté permis aux nommés Joseph Raphael de Lazia, père et fils, Saine Roger, David Ranez et Joseph de St. Paul, marchands Juifs résidents à Bordeaux, de trafiquer, vendre et negocier pendant un mois de chaque Saison de l'année dans toutes les villes, bourgs et lieux du ressort dud. Parlement ; et par le second, pareille permission a esté accordée aux nommés Lange Mosse, David Petit et Jacob Dalpugé, aussi marchands juifs etablis à Bordeaux. Et attendu que les dispositions portées par ces deux arrests sont contraires auxd. lettres patentes, en accordant aux Juifs domiciliés dans l'etendue des Généralités de Bordeaux et d'Auch des privileges plus étendues que ceux qui y sont contenues ; et que si ces dispositions subsistoient, elles causeroient un prejudice au commerce, non seulement des marchands des differentes villes et lieux de la province de Bourgogne, mais encore de ceux etablis dans les autres villes et lieux du royaume, où lesd. Juifs pourroient pretendre de jouir des mesmes privileges ; à quoy s. M. desirant pourvoir et expliquer plus precisement ses intentions, Vu les memoires presentés par les marchands de lade ville de Dijon, lesd. lettres patentes du mois de juin 1723 et lesd. arrests du Parlement de Dijon, du 22 juin 1724 et 29 juillet 1730, ensemble l'avis des Deputés du Commerce, Oüi le raport du s^r^ Orry, Cons^r^ d'Etat, et au Con^l^ Royal controlleur general des finances, Le Roy estant en son Con^l^ a ordonné et ordonne que lesd. lettres du mois de juin 1723 seront executées selon leur forme et teneur, en consequence a cassé et annullé, casse et annulle lesd. deux arrests du Parlement de Dijon du 22 juin 1724 et 29 juillet 1730. Fait s. M. deffenses aud. Parlement d'en rendre de semblables à l'avenir, et aux Juifs de trafiquer, vendre et debiter des marchandises dans aucunes villes et lieux du Royaume autres que celles où ils sont domiciliés, conformement auxd. lettres patentes. Enjoint s. M. aux s^rs^ Intendans et Commissaires departis pour l'execution de ses ordres dans les Provinces et Généralités du Royaume, de tenir la main à l'execution du présent, qui sera lû, publié et affiché partout ou besoin sera, et sur lequel seront toutes lettres necessaires expediées. Fait au Con^l^ d'Etat du Roy, s. M. y estant, tenu à Versailles, le 20 jour de fevrier 1731. *Signé :* Phelypeaux.

XII

Avis des Députés au Conseil de Commerce sur une Requeste du nommé Vidal, Juif d'Avignon[1].

La demande de ce Juif est contraire à l'arrest du Conseil du 20 février

1. Arch. nat., F12/701, 13 juillet 1736.

1731, qui fait deffenses aux Juifs de trafiquer, vendre et débiter des marchandises dans aucunes villes et lieux du Royaume autres que celles où ils sont domiciliés. Vidal peut aller aux foires de la Province de Bourgogne pour y recevoir ce qui lui est deu mais il est exclu d'y vendre des marchandises.

XIII [1]

Sur la Requete presentée au Roy en son Conseil par Antoine Martinien, Jean Bonnardet, Joseph et Augustin Mefre, marchands de la ville de Gien, tendante à ce que pour les causes y contenues il plut à S. Mté ordonner que l'arrêt du Conseil d'Etat rendu au sujet des Juifs de Bordeaux, le 20 fevrier 1731 sera executé selon sa forme et teneur, ce faisant en expliquant et tant que de besoin led. arrest faire tres expresses inhibitions et deffenses aux sieurs David et Raphael, marchands Juifs de Avignon, et à tous autres Juifs de trafiquer, vendre et débiter aucune sorte de marchandises dans la ville de Gien, ni dans aucune autre ville et lieux de la generalité d'Orleans dans les tems et aux jours des foires et marchez, ni en aucun autre tems, à peine de saisie et confiscation des marchandises, et pour l'avoir fait à la foire du cours de Gien, commencée le 23 fevrier 1739, les condamner à trois mil Livres des dommages et interets envers les supliants et aux depens. Veu lad. requete et les pièces y jointes, ouy le raport du S. Orry, Conseiller d'Etat et ordinaire au Conseil Royal, Contrôleur General des finances. Le Roy en son Conseil ayant aucunement egard à lad. requete a ordonné et ordonne que l'arrêt du Conseil du 20 fevrier 1731 sera executé suivant sa forme et teneur, et en interpretant en tant que de besoin led. arrest, a fait et fait tres expresses inhibitions et deffenses auxd. David et Raphael, marchands Juifs d'Avignon et à tous autres Juifs de vendre, trafiquer et debiter aucunes sortes de marchandises dans la ville de Gien ni dans aucunes autres villes e lieux de la Generalité d'Orléans *en aucun tems, même aux jours de foires et marchez*, à peine de saisie et confisration de telle amende qu'il apartiendroit, et de tous depens, domages interets. Enjoint au S. Intendant et commissaire departi en lad. Generalité d'Orléans de tenir la main à l'execution du present arrest, qui sera lu, publié et affiché par tout ou besoin sera, et executé, nonobstant upositions et autres empechemens quelconques, pour lesquels ne sera differé.

1. Inséré dans le procès-verbal de la séance du Bureau du Commerce du 17 décembre 1739. Arch. nat., F12/86, p. 619-621.

XIV

Du 22 janvier 1742.

A M. de S. Contest, Intendant à Dijon.

Monsieur [1],

La liberté que les Juifs ont eu de frequenter les foires du Royaume comme les autres Etrangers et Regnicols n'etant qu'une tolerance, le Conseil s'est contenté de la laisser subsister et c'est par cette raison qu'il n'a jugé nécessaire de les y authoriser par un arrêt. Par cette même raison il ne juge pas qu'il convienne que vous rendiez d'ordonnance comme vous le proposez par la lettre que vous avez pris la peine de m'écrire le 9 8^bre d^er. Il suffit que vous fassiez informer les marchands et les inspecteurs de votre département des intentions du Conseil à cet egard et que relativement à sa décision vous leur ordonniez de visitter exactement a leur arrivé les marchandises que les Juifs apporteront aux foires. Mais si sous pretexte de l'arrêt du Parl. de Dijon [2] du 20 fevrier 1731 qui ne contient qu'une exclusion tacite des foires, les marchands apportaient quelque trouble à ces Juifs, on verra par lors le parti qu'il y aura à prendre. Vous aurés agréable d'en informer le Conseil et d'ordonner à l'inspecteur de m'informer aussi de la conduitte que tiendront les Juifs dans les foires. Je suis, etc.

XV

A Berey, le 15 juillet 1744.

A M. de Sauvigny, Intendant à Grenoble [3].

Monsieur,

M. Jomaron [4] m'a envoyé, le 28 may dernier, un Procès-verbal de saisie faite à Valence en Dauphiné d'une quantité assés considerable de pieces ou coupons d'etoffes de soye sur le nommé Joseph St. Paul, Juif de la ville d'Avignon, il m'a observé que cette saisie etait fondée sur deux contraventions, la premiere sur ce que ces marchandises avoient été mises en vente 2 jours avant l'ouverture de la foire, et la seconde sur ce qu'elles n'ont pas été portées au Bureau de visite avant d'être exposées en vente,

1. Arch. nat., F12/32, f^os 57-58.
2. C'est par erreur qu'il attribue cet arrêt au Parlement de Dijon. Il fut rendu, comme on le sait, par le Conseil sur requête des marchands de Dijon et contre ce Parlement.
3. F12/145.
4. Subdélégué général à Grenoble.

et il m'a demandé des ordres sur ce qu'il devait faire sur cette saisie. Cette affaire a été examinée au Bureau du Commerce, et sur le compte qui m'en a été rendu, il paroît qu'il y a *plus d'animosité de la part du garde juré des marchands* drapiers de Valence et de ceux qui ont signé avec luy le procès verbal *que d'objets reels de contravention;* Le procès verbal ne fait aucune mention que ces marchandises ayent été exposées en vente deux jours avant l'ouverture de la foire, et il *paroît par des certificats des commandant et des officiers municipaux de Valence que ce Juif y est arrivé le 15 may, jour de l'ouverture de la foire*, et qu'il n'a mis ses marchandises en vente qu'après en avoir obtenu leur permission: a l'egard de la contravention resultante de ce qu'elles n'ont pas été portées au Bureau, il est de fait que dans toutes les foires tant soit peu considérables les gardes jurés, ou les inspecteurs vont faire leurs visites dans les magasins, boutiques et etaux des marchands forains pour éviter l'affluence des marchandises qui se trouveroient en même tems au Bureau, et n'en pas retarder l'expedition, et ce n'est pas ici la contravention au Reglement du 11 mars 1732. Outre qu'il paroît par les certificats en question que les etoffes saisies sont revetües des plombes de fabrique et de la douane de Lyon, ce qui n'est point contredit par le procès-verbal, Le commerce des Juifs etant d'ailleurs permis ou toleré dans les foires franches qui se tiennent dans l'intérieur du Royaume, je crois qu'il y a lieu d'accorder au nommé St. Paul la mainlevée des étoffes saisies sur luy, et je vous prie de vouloir bien donner les ordres necessaires en conformité. *Il seroit même fondé à demander des dommages et interests contre ceux qui ont mal a propos troublé son commerce dans cette occasion.* Je suis, etc.

XVI

A M. Le Nain, Intendant à Montpellier[1].

29 janvier 1745.

J'ai cru devoir communiquer au Bureau du Commerce la lettre que vous avez pris la peine de m'ecrire, le 2 novembre dernier, sur la contestation qui s'est elevée devant vous entre les fripiers de la ville de Montpellier et quelques Juifs qui y achetent et revendent de vieilles hardes, sur le compte qui m'en a été rendu. Je pense comme Mrs les commissaires, qu'on ne peut sans inconvenient et sans s'ecarter de l'usage suivi dans le Royaume et de la Jurisprudence des arrests de Reglement concernant les Juifs, autoriser même pour un temps limité, ceux dont il s'agit à faire ouvertement à Montpellier le commerce des vieux habits. 1° Les fripiers ont des statuts en bonne forme qui leur donnent le droit de faire ce commerce exclusivement aux autres marchands de la ville, à plus forte raison aux Juifs. 2° La ville de Montpellier n'est pas du nombre

1. Arch. nat., F12/145.

de celles où il est permis aux Juifs de s'établir, et de demeurer, et l'arrest du Conseil du 20 février 1731 est positif sur cela, il fait deffenses aux Juifs de trafiquer, vendre et débiter des marchandises dans aucunes villes et lieux du Royaume autres que celles où ils sont domiciliés. Le commerce des vieilles hardes n'est pas moins interessant pour les fripiers que celuy des marchandises neuves pour les marchands, et si les Juifs dont il s'agit qui viennent de tems en tems où ils n'ont et ne peuvent avoir de domicile sont depuis longtems en possession d'y acheter de vieilles hardes, et de les y revendre, c'est un abus dont les fripiers sont d'autant plus en droit de se plaindre qu'il est directement contraire à leurs statuts, outre que ces Juifs ne participent en aucune manière aux charges de la communauté des fripiers. Je ne pense donc point qu'il convienne d'accorder aux Juifs en question des permissions particulières comme on en a donné depuis quelques années à ceux qui viennent vendre en Languedoc des chevaux, mules, mulets et autres bêtes de trait qui sont dans un cas tout différent, et favorable par l'objet de leur commerce, et par l'utilité dont il est pour les habitants de la campagne; mais pour que les fripiers n'abusent pas de la faculté exclusive qui leur est acquise par leurs statuts vous pouvez envoyer chercher les Jurés de leur communauté pour les avertir que s'ils donnent lieu à des plaintes de la part du public, on revoquera les lettres-patentes qui établissent leur Jurande; à l'egard du commerce des foires, les Juifs ayant la liberté d'y venir, ils peuvent y vendre et débiter, comme les autres marchands forains, toutes les denrées et marchandises, permises et non prohibées, et leur commerce ne doit point y etre borné aux seules marchandises et etoffes du cru et fabrique du Royaume. Je suis, etc.

XVII

24 mars 1732[1].

Avis des Deputés du Commerce sur la lettre de M. Fontanieu, au sujet des Juifs qui font leur demeure et residence dans la ville et principauté d'Orange.

Il paroit aux Deputez du Commerce que les plaintes portées contre les Juifs qui sont etablis dans la ville et principauté d'Orange, meritent toute l'attention du Conseil, puisque dans tous les differens Endroits des Païs Etrangers où l'on souffre que les Juifs s'établissent et qu'ils y fassent leur residence, ils n'y ont aucun privilege, estant reduits a la seule qualité des courtiers à la faveur de laquelle ils font le commerce de la Banque, de la jouaillerie, et des marchandises en gros, ils y ont aussy le pouvoir de faire des Entreprises pour la fourniture des chevaux et des Bestiaux pour les differentes Puissances qui ont recours à eux.

1. Arch. nat., F12/699.

Si les Juifs etablis dans la ville et Principauté d'Orange n'avoient point d'autres prerogatives, d'abord que le Gouvernement a permis qu'il y en eût à Bordeaux, à Bayonne et a Metz, on ne voit aucune raison qui puisse determiner à les traiter differemment, surtout lorsqu'ils se trouvent autorisez à faire leur Residence dans la ville et principauté d'Orange par les Brevets qui leur ont esté accordez par les Souverains de cette principauté. Dans cet esprit les Deputéz du Commerce sont d'avis qu'il faut declarer à tous les Juifs qui font leur residence dans la ville et principauté d'Orange qu'on leur donne six mois pour ramasser leurs effets et pour liquider les commerces particuliers qu'ils y ont faits, pour ensuite sortir de la ville et principauté, à moins qu'ils ne se soumettent de renoncer à tous les privileges et prerogatives qui leur ont esté accordez par les Brevets dont ils sont porteurs pour s'en tenir comme font les Juifs etablis à Bordeaux, Bayonne et Metz à faire le commerce de la banque, de la jouaillerie, de la friperie et des marchandises en gros, comme aussy des entreprises pour l'achapt des chevaux et des Bestiaux, en renonçant expressement a la faculté de faire fabriquer des etoffes et des toilles, à avoir des Estoes et des boutiques, et a faire en detail quelque commerce que ce soit.

XVIII[1]

J'ai receu avec votre lettre du 4 mars dernier l'exemplaire de l'Ord[ce] que vous avez rendu le 28 fevr. dernier pour parvenir à l'entière execution de l'arrêt du Conseil du 21 janvier 1734 rendu contre les Juifs avignonnais qui étaient etablis a Bordeaux. Il y a lieu de croire que les marchands de boutique de cette ville tranquils a cet egard n'importuneront plus le Conseil de leurs plaintes. C'est à present à eux a faire en sorte que le public ne regrette plus ces gens la en ne vendant que des marchandises de bonne qualité et conforme aux reglements et en ne tirant point avantage de ces evenements pour les augmenter. S'il en etait autrement, le Conseil trouverait les moyens de leur faire sentir qu'il n'a eu d'autre objet que le veritable interêt du public et celui des manufactures du Royaume en les soutenant dans la pureté et la perfection qu'il s'efforce de leur donner. C'est ce que vous aurez agreable de faire entendre à ces marchands. Je vous prie aussi de me faire mander l'effet que votre dernier ord. ent produit et de quelle maniere ces marchands se comportent à l'avenir.

XIX[2]

Le roy etant informé que plusieurs Juifs Avignonais du nombre de ceux que S. M. a jugé à propos par arrêt de son Conseil d'Etat du 21 janvier 1734 de faire sortir de la ville de Bordeaux, et de la province de

1. Lettre à M. Boucher du 1er avril 1740, Arch. nat., F12/32, C 4.
2. Arch. nat., F12/82, p. 364-366.

Guyenne, se sont repandus dans les villes de Saintes, Rochefort, Cognac et autres lieux de la generalité de la Rochelle dans l'intention et de s'y etablir et d'y faire commerce. Que même les nommés Joseph, et Jacob Dalpuget pere et fils, Lange Mossé et ses enfants, Nathan Astruc pere et fils, Emanuel et Jacob Dalpuget et leurs familles, ont obtenu le 9 déc. 1734 une sentence du Juge de Police de la ville de Saintes qui contre les conclusions expresses du procureur de S. M. en ce siege, leur permet de s'y etablir, et d'y tenir entr'eux une boutique ouverte ; et comme une pareille entreprise est directement contraire aux differentes ordonnances de S. M. et arrêts de son Conseil qui ont expressement deffendu à tous Juifs de s'etablir dans le Royaume sans en avoir obtenu des lettres patentes, S. M. par les mêmes motifs qui ont donné lieu à ces differens reglemens, et ceux qui l'ont determiné à rendre l'arrêt du 21 janvier 1734, Voulant prevenir par l'expulsion de ces Juifs le prejudice et les desordres que leur établissement dans la generalité de la Rochelle et pais d'Aunix pourroit y causer, Oüy le rapport du Sr Orry, etc, Le Roy etant en son Conseil a ordonné, et ordonne que les differentes ordonnances et arrêts de son Conseil concernant les deffenses faites à tous Juifs de s'établir, et faire commerce dans le Royaume sans la permission expresse de S. M. seront executés selon leur forme et teneur ; et en consequence sans avoir egard à la sentence du juge de Police de Saintes du 9 decembre 1734 que S. M. a cassée et annullée, ordonne que les Juifs Avignonois et leurs familles actuellement etablis dans lade ville de Saintes, et dans celles de Rochefort, Cognac et autres villes et lieux de la generalité de la Rochelle, et païs d'Aunix seront tenus d'en sortir sans aucun delay, leur fait deffenses d'y sejourner ni d'y rentrer sous les peines portées par les ordonnances rendues contre les Juifs. Fait pareillement S. M. deffenses à tous les Juifs Avignonois, Tudesques ou Allemands, expulsés de la province de Guyenne, et à tous autres de venir s'établir dans lade generalité de la Rochelle, et pais d'Aunix sous les mêmes peines, et à ses juges de police et à tous autres de les y admettre sans permission sous quelque pretexte et condition que ce soit à peine de desobeissance. Enjoint S. M. au S. Bignon, commissaire departi, etc. Fait au Conseil d'Etat du Roy tenu à Versailles le 31e jour de mai 1735. Signé Phelypeaux.

LES MANUSCRITS DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE

DE PARIS

PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

I. *Bible*. A : Textes sur papier, 182 numéros ; sur parchemin, 200 ; B : Massora et transcription en אית כתב, 24 ; C : Versions, 70. Total : 476 ; D : Ecclésiastique de Jésus ben Sira.

II. *Commentaires bibliques*. A : Textes de plusieurs feuillets, 134 ; B : Feuillets simples, 311 = 445.

III. *Rabbinisme*. A : Talmud, 100 ; B : Règles et usages, 302 ; C : Halakhot, 61 ; D : Consultations, 50 = 503.

IV. *Liturgie*. A : Textes de Rituel, 302 ; B : Règles, 63 ; C : Piyoutim et poésies diverses, 185 = 852.

V. *Théologie*. A : Philosophie religieuse, 83 ; B : Morale, Saadia, Maïmonide, 83 ; C : Sentences, 26 = 191.

VI. *Mystique*. A : Zohar, 43 ; B : Kabbale, 184 ; C : Segoulot (amulettes), 23 = 250.

VII. *Histoire*. A : Récits, 44 ; B : Romans, 10 ; C : Légendes, 22 ; D : Contrats, 117 ; E : Lettres, 244 ; F : Comptes, 99 = 536.

VIII. *Sciences*. A : Physique, Chimie, 3 ; B : Médecine, 77 ; C : Mathématiques, 7 ; D : Astronomie, astrologie, 16 ; E : Calendrier, 79 = 182.

IX. *Linguistique*. A : Grammaire, alphabet, traité d'accentuation, dictionnaires, 55 ; B : Textes judéo-espagnols, 28 = 83.

Une centaine de pièces, en caractères arabes, ne sont pas classées.

I. Bible.

A. 1-382. Textes sur papier (182) et sur parchemin (200) de provenances diverses et de tous formats.

B. 1-21. Textes avec Massora en marge et sur les bords supérieurs ; papier et parchemin. Formats divers.

22. *Idem* sur Zacharie, XI et suiv. 1 f. in-12 ; parchemin.

23. Fragment de Bible écrit en abrégé : Jérémie, XLIII, 3-XLIV, 9, avec accents ordinaires. Le daguesch n'est pas marqué. 1 f. in-8° large.

24. Bible écrite en א"ח ב"ש. Écriture carrée moderne, 29 ff. in-4°, en 3 cahiers, dont le dernier est complété par 1 f. restauré.

Versions.

C. 1. Genèse, XXV, 19-12, avec Onkelos et version arabe de Saadia. Texte en lettres carrées avec vocalisation ; versions en écriture demi-cursive. 1/2 f. in-4°.

2. Onkelos, Genèse, XXXI, 10, 35 ; vocalisation intermittente. Parchemin. Écriture carrée. 1 f. in-4° endommagé.

3-34. Morceaux divers de la même version (papier et parchemin), en tous formats, y compris un fort cahier in-4° très mutilé.

35. Fragment de cette version : Ézéchiel, I, 10-19. Écriture rabbinique ; texte vocalisé. 1 f. in-8°.

36-9. Version arabe de Genèse, XVIII (notables variantes avec l'édition de Saadia), XXIV, XXXV, XLIX. Le 3e morceau mutilé.

40. Exode, XIV, et suiv. 4 col. à la page de 11 lignes. 1 f. in-4°, parchem.

41-70. Morceaux divers de traductions en arabe (pas de Saadia).

D. 1. Ecclésiastique de Jésus ben Sira, ch. XXXVI, 24 (29) à XXXVIII, 1. 1 f. papier 0,16 × 0,12). Avec versets et mots isolés pourvus d'accents et de signes de ponctuation. Feuillet unique d'un exemplaire différent des deux autres retrouvés également dans la Gueniza. Édité et reproduit en fac-simile, entre autres, dans cette Revue, t. XL, p. 1 et s. Voir aussi Israel Lévi, *L'Ecclésiastique*, t. II, p. VIII et s.

2. Extraits de l'Ecclésiastique de Jésus ben Sira. 1 f. petit format (0,143 × 0,100). Contient les versets suivants : VI, 18-19, 28, 35 ; VII, 1, 4, 6, 17, 20-21, 23-25. Voir *ibid.*

II. Commentaires homilétiques, Midrasch.

A. 1. Généralités midraschiques, en arabe ; longues citations en hébreu. Écriture rabbinique égyptienne. Rubriques en lettres carrées. Début : אכוא אקאם ..... וקי גירה תנקכם אני כמה אקאם אלדרשות אלכמה פאן אלקסם אנאול מנהא... Fin : נכנם בשמחה לבית המרחץ מה עשה. Papier. 2 ff. in-4°.

2. *Idem*, *id.* Écriture africaine. Chaque alinéa commence par קאל אלעולמה. 2 ff. in-8°.

3. Explications philologiques sur Genèse, Exode et Lévit. ; citations de Maïmonide, comparaisons de l'hébreu avec l'arabe et le grec. Écriture rabbinique orientale. 23 ff. in-8°.

4. Fin de préface à un commentaire sur la Genèse. Écriture africaine, peu lisible. 1 f. in-4°.

5. Autre préface d'un commentaire arabe sur la Genèse. En tête הקדמה. 1re ligne פלמא חצנע משה רבינו ע"ה פי פמלהו. Fin : אי אבתדא של תורה וקאל בראשית ברא. 1 f. in-4°.

6. Préface et première p. d'un commentaire homilétique sur la Genèse. Écriture africaine. Début : יתפתחו האזנים ויראו העינים לדרוש

ולהודיע כי מהיכה בוראינו ענינו בנעלמים לעם ידידו משם. Fin : תראה כמה גדיעוה עושה זה המניחם בהפרדה וד' (?). 2 ff. in 4° Mouillures.

7. Introduction à un comment. cabbalistique de la Genèse, avec בקשה sur l'air (להן) *sofiam nova*, signée Abraham Az. Ruben Cohen. Elle cite Isaac de Lattes ; à la fin, un poème en tercets. Écriture africaine. 3 ff. fol., encadrés de textes en lettres carrées.

8. Commentaire homilétique sur Genèse et Exode de בראשית à וארא. Écriture analogue. Début : ונשאי ההשכלה והעיון יגיד אליה מה שראו ואז השכיל שלא הרגיש העם בהעברת העמודים על. Fin : הכח אמ' רבר אל'. 6 ff. in-4°.

9. Explication de la Genèse, de I à VIII, selon le système de Raschi. Écriture rabbinique. 3 ff. in-8°, mutilés en haut et en marge.

10. Commentaire de la Genèse, sections מז et לך לך. Écriture et formats analogues au précédent. 2 ff. in-4° dans le même état.

11. *Id.* sur Genèse, VI à XV. Écriture analogue. 8 ff. in-4°.

12. *Id.* sur la Genèse, VIII. Début : המרכבה בזמן ובמקום ואמרו ויהי ומהוכה תעין החשמל בשלשים שנה רמז אל ימי הבחרות. Fin : והוא הבחתי ואמצעות ה... והוא השכל. Écriture analogue. 2 ff. in-4°.

13. Midrasch, en arabe, sur la Genèse, depuis les histoires d'Abraham et d'Eliézer jusqu'à celles des femmes de Jacob. Écriture rabbinique égyptienne. 13 ff. in-8°.

14. Commentaire homilétique sur Genèse, sections ויצא jusqu'à ויגש. Lacune. Puis משפטים. Début : להיות שח' ד"ל אמ' כל מה שאירע לאבותיה טימן לבנים אף אנו נאמר שענין אברהם אבי' כי' לגלות וא"כ אם היה משרה שכינתו בהוך... לא היה לו צערים. Fin : ככיה לבד. Écrit. africaine serrée. Notes marginales serrées. 8 ff. in-4°. Comp. 34 (33) ci-après.

15. *Id.*, sur le Pentateuque, depuis וירא jusqu'à פנחס. Début : הנה מרובי עלתה ועיקרה ליה היה ראוי שתהיה זכרונה בין שורשי התורה. Fin : א"ר אלעזר מאי דכתיב ויעמד פנחס. Écrit. orientale. 22 ff. in-4°, dont le 1er mutilé.

16-17. Midraschim en arabe relatifs à Jacob et à ses fils. Écrit. africaine. Citations קאלו אלצולמי. 1° 9 ff. in-8°, 2° 8 ff. in-8°.

18. Comment. homilétique, fin מקץ et commencement de ויגש. Début : זכרתני והזכרתני נתוסף אליו כ' שנים וגו' וקשה שהאיך הגיד אומר. Fin : אבל כשאני ישב איני רואה כלום לפיכך. Écriture orientale. 2 ff. in-8° f. 54 et 57 d'un cahier.

19. Midrasch en arabe, sur וישב. Début : לשטנו בסבב ואקמה אולאדהו ונגרש לך באקי אלנאס ואהלך אלחק תע' אלשען ואדנבהו מנהם בחנן בל אמהו עוד שגרים. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

20. Commentaire sur les sections וישב et מקץ. Écrit. rabbinique. 6 ff. in-4°. Ecornés. Notes en marge.

21. *Id.* en arabe, Genèse, XLVIII et XLIX. Écriture carrée. Début : וירוצו

ריקחתו הבור אלמצנק מן אשר בבית הכור מרעהו צדוק. 3 ff. in-12.

22. Commentaire midraschique sur Exode. Ecriture judéo-allemande. Début : וגואל אות וכרכות פי' הכרכה אמרו שאמרו החרטמים והוא שאטר להלן כל מקום שהצדיקים הולכים ברכה לפרעה. Fin : משחלחת. 6 ff. in-4°.

23. Commentaire midraschique sur le Cantique de Moïse, Exode, xv. Ecrit. carrée égypt. 14 fragments in-4°.

24. Commentaire midraschique sur Exode, xix, avec référence au Talmud, au Midrasch Rabba, au Zohar. Début : והדדיגו כדי שיגמד הוא משם בתפלה ואני מבאן ונבקש רחמים עליהם כי יוכיח עכל. Fin : חבאתי פשת בינינו ישפק אתה משפיק עלינו. Ecriture rabbinique orientale. 6 ff. in-4°, endommagés.

25. Paraphrase arabe du Décalogue. Incomplet au commencement et à la fin. Lacune au milieu. Début : אמשי בהוכיד לים להדא אלתריב. Fin : (dans le 8me commandement) ואלהף באלחלפא ואלחציד ואבדי נפסך מתל. Ecrit. carrée. 6 ff in-16.

26. Midr. en arabe, 1° sur les 3e, 4e et 5e commandements : 2° sur les sections נשא et בהעלותך. Ecriture orientale. Début : אלבתר נשקיתהו עלא אהני עשר טריק לכול שבט טריק. Fin du 2e : וכהאדה אלאור נסתצי לעתיד לבוא ביומי המלך המשיח. 3 ff. encadrés de rouge.

27. Commentaire arabe sur Exode, xxii et Lévitique, xx. Versets en rouge. Ecrit. carrée égypt. Début : ונחי מן קבץ אליד מן אלתצרק פעובדיהם לז' כארטוניהם לא מסחכרמונהם עלי אלצעפי. Fin : 5 ff. in-4°, parfois abîmés.

28. Midr. sur la fin de la section יתרו, sur les sections משפטים et תרומה. P. 1 au bas, citation en petite écriture, d'une autre main. Ecrit. africaine, encre rouge, peu lisible dans les premières pages. Fin : ככתוב להניחאים חבראי אבני השהם .... מאדמים .... שהאדימום. Cahier de 8 ff. in-4°.

29. Midr. sur l'Exode, section משפטים au complet. Feuillets 164-169 de l'ouvrage entier, écriture rabbinique pour les 5 premiers ff. et la tête du dernier. Le reste en écrit. africaine. Début : כאן כוד דרוש אחר לפ' תנז' למולה הנושא דם הכריתי. A la fin, en marge : בקהל קדש של מערביים, puis cette signature אברהם בירנאר. 6 ff. in-4°.

30. Explication d'Exode, xxi à xxx, et Lévitique, vi. Références aux autorités religieuses, p. ex. ואמרי החכם הראשון ישכיל עצמו, puis au verso du 1er f. après la rubrique כי תבא, ces mots : והנאון אמר כי ככף כפורים לעולם הוא חיוב על ישראל. Ecriture carrée égypt. 2. ff. (1er et dernier d'un cahier) in-4°.

31. Midr. sur 3 sections de l'Exode, xxiv à xxviii. Chaque fin de section est signée, en ligature : יהודה מסעוד. Notes marginales, Allusions mystiques a la formation de l'homme. 2 ff. (43 et 46 d'un cahier) in-4°. Ecriture orientale.

32. *Id.* sur les sections תרומה et תצוה. Références au Talmud et à Raschi. Au dernier v° une date : Samedi 11 adar I 5451 (10 févr. 1691). Ecriture africaine. Fin : וכנשר יעיר קנו עם עלי גוזליהם ופרש כנפיו יקחם וקשרתם ירחף אינם במצרים. Ecriture africaine. 2 ff. (1er et dernier d'un cahier), in-12.

33. Commentaire en arabe sur les derniers chap. de l'Exode. Début : קאל הוקה אחת י' ד' אלב"ת בנים אתם לי"י אלהיכם ישהר אן ואמתלאת אל אבראם ואלאמראר .... ען .... אלמקם : Fin .תכון. Ecrit. orientale. Première et dernière page presque illisibles. 16 ff. in-4° se suivant.

34. Sur שלח לך et ויקהל. Ecriture africaine. Début : מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים מצו' שכב מקום שתשרה שם השכינה שם עמה. Fin : לא חולק בין אנשי למפתה והשוחה הכתוב לשלם שניהם. 2 ff. detachés (in-4° d'un Midr. complet. Petite écrit. africaine. Note marginale en lettres microscopiques. Cf. n° 14 ci-dessus.

35. Commentaire midraschique sur les sections צו et תזריע. Ecriture rabbinique. Début : בתוי ז"ל פי' לשון העברית שהוא הזר שגם מטמא ראש"פ דאין מראה עצוק .... משמא או אם כהה : Fin .הנגע ולא פשה. 2 ff. fol. très abîmés.

36. *Id.* sur Lévitique, VI fin, puis צו et קדושים. Même écriture. Début : וכן הצפור השלוחה על פי השדה מיהבנולה בדם הצפור השחוטה ונתנו עליו בסוף עזר תחש כפר פירשו הרב על דרך הפשט. 2 ff. in-4°.

37. *Id.* en arabe sur Lévitique, XXI. Écriture carrée égypt. Début : בשן כתירא בן אלנאס להם אכואב פי תצורת אלגראב אלא אן מן : Fin. ופעצ הדא מן ישראל פלקיה רגל ליס יכבני. 4 ff. in-4°.

38. *Id.* sur la section אמור. Même écriture. Début : פי' שהוא שלהבת עולה באליה הראם ז"ל פי' שצורך לכשהות ידו על חשתילת מלמד שהוא מצוכה לפרוכת ויותר מן הפתח. Fin : Nombreuses ratures. Corrections et additions. Indices d'autographie. 8 ff. in-4°.

39. Commentaire arabe sur Nombres, I, et Deutér., XXII. Début version chaldéenne : כל דכזרא מן עשרין שנין ולמעלא כל נפק חילא Au verso du f. 2 : חכדא דכור בעץ אלמאדנים Puis : נץ אלתלמוד בל פירוש. Écrit. carrée égypt. 4 ff. in-4°.

40. Commentaire midraschique, fin de la section נשא et בהעלותך. Début : נירבי יהודה הריבוי גם הם לומר גם הם גדולים תם ועליהן הלא אם עצום לבלום לחנוך לחנוך : Fin .שיוך שפיר בבני קהת. בנשא שביתוך פיך ולא אמר לחם סתם. Petite écriture orientale. 2 ff. f. 278 et 281 d'un cahier in-4°.

41. Commentaire sur Nombres, XI, 6 et suiv. Écrit. rabbinique. Début : העם הזה שאע"פ שלא הבה אותו השי"ת ניה שישא משאם וי"ל קושטא דעלתא קאמר ולפיכך נקרא חובה. Fin : שהזה דבר יודע שהכובל תלונות... In-4°, mouillures, 1er f. écorné du bas.

42. Commentaire midr. sur Deutér., IV et V. Écriture analogue. Début : (ת"ש האמת ומובטלת לדעת הוללות וסכלות שבאנשי זה ישיג החמר וידעתי שעם זה העיון... Fin (encre effacée). Notes marginales d'une autre main. 4 ff. (pagines 64 à 67, in-4°, trous.

43. *Id.* en arabe sur les sections בלק, קרח, שלח לך, בהעלותך, indiquées en tête des pages. Début : מא כאנו אלסמהורין מוגודין פי אלמקדש ויגוז ע"ה עוד מא קאל לה אלחק תע' קום .... כאן דאום לך אל ניגוד. Fin : Écrit. rabbinique égypt., sauf 2 ff. d'écrit. orientale. 13 ff. in-4°, les uns numérotés (entre 262 et 284), en partie mutilés.

44. Commentaire midrasch. sur les sections ובא et בהעלותך. Notes marginales. Petite écrit. orientale. Premier f° pâli, peu lisible. Premier v° : אמרו המלאכים חזרו לאמר שנה אחרת שהתורה לזו להיות בעולם הזה בצהרים ולא בבתי ... והיא כי אראה. Fin : ממש עד בואם לעולם הבא בבית האמיתי. תם. 2 ff. in-4° ff. 277 et 282 d'un cahier).

45. *Id.* sur les sections חוקה et בלק, outre la fin de קרח. Écrit. rabbinique. Début : אתה פיטרות את הבכר שיעורה מדרבנן אחד מחמישים הה סני ותוסיף שם ות' והחל כי 21 הפלואי. Fin : רמז לשער הנעלם כי השם.. (trou). Notes marginales d'une autre écriture (allemande), quelques notes renfermant des noms propres. 8 ff. in-4°.

46. *Id.*, sections חוקה, בלק et פנחס. Chaque homélie contient une partie intitulée כתיבה אשכזית. Écrit. orientale. Au f. 2, au milieu : זה שיך לעיל עשה לך שרף זה המן שהיה נכחש שרף לישראל שהם אחד עשר, עכט, ou explication par Gematria. Puis, en lettres carrées, le nom אפריס ר', précédant la section בלק. A la fin, parallèle entre les sacrifices du Temple et les divisions de l'année. 6 ff. in-4°, abîmés.

47. *Id.*, pour les sections מטות ומסעי. Petite écrit. orientale, devenue presque illisible. Trous et déchirures. 4 ff. in-4° (ff. 306 9 d'un cahier).

48. *Id.* sur ראיתנן et עקב. Extraits du Talmud, traité *Maccot*, *Sanhédrin*, et *Berakhôt*, relatifs à ces deux sections. Écrit. cursive judéo-allemande. Titres en lettres carrées. Marge intérieure endommagée. 4 ff. in-4°.

49. *Id.* sections ראה et משפטים. Écrit. africaine. Début : בזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים אלא מנהג קדיבים אין אתם קרואים בניס בפסוק כאלוה יצדק ועוד בזה'. Fin : וידוקק מלת מנהג בניס. כמ"ש... גם בזעובה... Intercalation d'un comment. sur Ps., cxv et du Yalkout sur Isaïe, xl, 1. 2 ff. in-8°.

50. Commentaire midrasch. sur les sections שופטים et כי תצא, puis sur les Ps., xv et xvi. Écrit. rabbin. égypt. Le haut des pages en mauvais état. Début : .... כדרכו ונשאל נשאל בשבת. ומגרש מכלה הנפרע והבא על כתולה ובמקום. Dernière page, au milieu : ישתבח אומר נשמת. 14 ff. in-4° fendillés.

51. *Id.*, sur האזינו et נצבים. Écrit. africaine. Début : מצרים שהיה כית עבדים שאין עבד יוצא ממנו ... בארץ מצרים וגם את אשר עברנו בפסוק ותה תראה אשר אעשה לפרדה כי ביד בקרב הגוים. Fin : חוקה ישלחם. 6 ff. in-4° en mauvais état.

52. Homelies, dont l'une pour le Sabbat שובה. Meme écrit. 4 ff. in-4° coupés en haut.

53. *Id.*, sur Isaïe et Jérémie. Écrit. rabbinique. Début : פושעי ישראל בתוכחה הסבוקים שמצדיקים נתפסין על עון קצור התכתובים למעלה תראה שאינו כדברינו. Fin : 6 ff. in-4° feuillets.

54. Commentaire arabe sur Isaïe, XL. Écrit. carrée égypt. Début : רקצה רעה את צאן ההרגה אלי אכרתא גציע עלי רסם אזל דאית נשדה פיה אשהר למן ישלב אן יראה מנחא פי אלצנאדה. Fin : ב' עמרם אר ימצן. 2 ff. in-4°. Le deuxième f. écorné en haut.

55. *Id.*, sur Zacharie, IV, 10, et Proverbes, XV, 8. Écrit. africaine. Début : ולו הכון פי דוכלה נן גיוה יקם צאאם לא הקוב מן הו יבצורני. Fin : באלהורה כנתל אלצומאם אלממאד ופיה כל שי מן אלנאכל 2 ff. in-4° (dont un blanc).

56. *Id.*, sur les Psaumes. Écrit. rabbinique peu lisible, versets en lettres carrées. 14 ff. in-4°, dont plusieurs endommagés.

57. *Id.*, Ps., LI-LV et LX-LXIII. Écrit. africaine. Début (fin de Ps., L : ציך ונן ונוקורת ישברת אידא אזאהם אבי אבון מהלך אוכלך. Fin : אזאצמדין אלשולם. ואלדין כנו אלכרהתום באלשוק (déchirures). 4 ff. in-4°.

58. Double comment. des Proverbes, ביאור המלות et ביאור הדברים, par Lévi ben Gerson, I à VI. Écrit. rabbinique. 12 ff. in-4°.

59. Commentaire philologique et philosoph. sur Job, XII et XV, nommé : ביאור מלות המעלה par le même. 2 ff. in-4° d'un incunable (impression de Ferrare, 1477). Trous.

60. Commentaire sur Daniel en arabe. Écrit. orientale. Début : ואלכתאב ושארת באלנשר כתר כרב לאלשאם רגלה גרובה ואן כאן. Fin : פי עשר אלפאני דאל על סותרת אלחמשאד ואלטחאים. 6 ff. in-4°. Trous.

61. Comment. midrasch. divers. Petite cursive rabbinique. Début de la première col. ou longue note marginale : ביאור דברין ר' יצ' מ"ח אמ' שאדין חבל באצבע יתיל שהיה ממלאכי ואוהב ביהורה. Fin : אלא שעושה עתים אב כמחוכל א' א' ? שלו כרוך פיו. 4 ff. fol., délabrés à la marge extérieure.

62. Homélies, dont une de Hasdaï Crescas. Écrit. orientale. Au f. 4 est cité Yehiel de Paris. 8 ff. in-4°, coupés et écornés.

63. *Id.*, מאמרים, dont un יהסבד. Citations du Talmud. Écrit. analogue. 12 ff. in-4° délabrés.

64. Commentaire sur des Agadot du Talmud et du Midrasch. Début : איתא בחגיגה ר' אלעזר כר היה נשי נהאי קרא בכו ויאמר שכואל אלא כנדבר עצנו לע"ז והוצאתי כחביא ע' בעני אל שאוכל. Fin : Petite écriture africaine serrée. Au milieu du cahier, 8 ff. d'une autre écriture, plus nette, soit 14 ff. complet.

65. דרשות לר' נסים « Sermons de R. Nissim » en tête au commencement. En marge de la p. 1, l'énumération suivante : ומניין הכתי ופרקי רבינו ונימוא התלמוד. עוד ספר דכו' לא ידעתי מה שמו ספר

שני המנור ופרוש שיר השירים להרא"ב ע"ה. סך הכל ו' ספרים. Belle écrit. rabbinique. 1 f. in-4°.

66. Homélies. Écrit. orientale devenue illisible. 4 ff. in-4°.

67. *Id.* Début : לכן אמר שאין הדבר כן וחלילה שאני אהבורה ואעשה הבלות כנבואה. Milieu du premier f., paginé 79 : זו היא סברת ר' יצחק בתירצך קושיא זו אמנם ר' שמואל בר נחמן תירץ... Au f. 87*a* : פ' המורל. F. 87*b* : רשי. F. 88*a*, un renvoi au f. 184. En tête, ces mots judéo-espagnols : דובה שתיתה אי סייתי. « dû soixante-seize », 3 ff. in-4°.

68. Extrait de Midraschim. Sifre v, passage sur le schofar. Écrit. afric. Début : והוא כנגד הפסוק כתתחזי רוע"ז היה ר' עקיבה בכהר... Fin : ושניהם זה יכין גם החלוקת ואשורה ג' אין אדם א' מהם נמצא בתלכוד. 6 ff. in-4°, dont plusieurs en mauvais état.

69. Explications homilétiques en réponse à des questions. Au début : והקשה מהרשה אקפוץ עליו זקנה. Au bas du vingtième f., v°, on lit la signature אלימה רפאני בגלמיתם. Fin : פי אלמה עזרתי זברה נקבה זברה ע"ב. 4 ff. in-4°.

70. Commentaire midrasch. sur divers versets, Ps., cxii, 5-7, et Prov., xxii, 2, précédés chacun des mots ע"ד יצוד. Le deuxième comprend des citations du Yalkout. Début : אחריו שלא יבואו לידי מדה על שבא הכתוב כרמזו על שניתנו של אברהם זו לקבל צדקה. Fin : בדקאמר. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.

71. *Id.*, *id.* Même écriture, mais plus ancienne et plus claire. Notes marginales en lettres minuscules. 7 ff. in-4°.

72. *Id.*, partie relative à Ruth. Notes marginales. Additions et correct. Indice d'autographie. 6 ff. in-4°.

73. Oraisons funèbres. Écrit. orientale. En tête de la première page : אלא על חוסר החיים מצ"כ. Au fol. 2, v°, en 3 longues lignes arabes, un reçu pour règlement de compte, ni signé ni daté. Au dernier v°, règle pour le divorce d'une femme stérile. 3 ff. en col. 8°.

74. *Id.* Écrit. africaine. Épigraphe : כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבותיו. Fin : הור עד כושר חוצפא כלפי שניא ניהניא איתן לדת. Au v°, commencement de Hagada pascale en arabe. Lettres carrées. 2 ff. en longues col.

75. Paraphrase du Midrasch Rabba sur la section לך לך. Même écrit. Début : ב"ר כדר לך לך. אנר אברהם עד שלא עלית היו הולכים ושבים באים אצלו. Fin : נלא השיבו לשאלה זו התעוד אבי חי. 4 col. pareilles.

76. Notes midraschiques. Première épigraphe : ישמחו השמים ותגל הארץ. On trouve cité R. Hayim ben Arer., le לשון קרוניה, etc. Même écrit. 65 ff. en col. formant 32 cahiers. Le deuxième et le troisième très endommagé et troué.

77. Notes pour la section אמור lirées du רא"ש. Écrit. orientale. Début : דה וזרע אין ממנו כדתנן בפרק יש נוחרות. 4 ff. in-4° dont 1 blanc.

78. Extraits divers, intitulés קצרת מאמרים מדברי רז"ל לדרוש בפני ע"ד כמ"ד מדרש. Écrit. africaine. 2 ff. petit in-4°, dont 1 blanc.

79. פסק התורה, derniers feuillets. Même écrit. Début : סבר התורה אבל על יה"ו סימן של מיפיו וכמ"ש בהתהלכך תנחה אותך וכו' Fin : אורחו דרך בעת שאלוירחו נזכר. 4 ff., dont 1 blanc.

80. Leçons pédagogiques. Même écrit. Début : כמו שבחלולי הגוף ערת קצוב וזמן מיוחד להרקת המותרות ולהתנער מהלחות והוא זמן ה' ודאי מזכרה... שאתם נזהרים במשא המות שיהה : Fin האביב וגם' על דנר'... 4 ff. in-4°.

81. Extraits d'un long commentaire midrasch., commençant au milieu du § 144. Au commencement du § 145 est cité ר' בוסתאדמן בירי sur Nombres, x, 26. L'auteur doit être un disciple d'Alcheik. Avant la fin, un renvoi à Obadia de Bertinoro. Écrit. africaine. 4 ff. in-4°.

82. Pages d'un long commentaire midrasch. sur l'Ecclésiaste, xi, 2, et sur les derniers versets du même livre. Écrit. carrée. 8 ff. in 4°. Troués.

83. Fragments d'un commentaire midr. Écrit. carrée égypt. 5 morceaux fendillés d'un feuillet.

84. Pages éparses de Midrasch. Écrit. africaine. 8 ff. fol. tombant en poussière.

85. Grand repertoire de dictons rabbiniques. Complet en 614 nos. Écrit. rabbinique. 10 ff. in-4° à 2 col.

86. Extrait de la Pesikta de R. Cahna, correspondant à la p. 135*a* et 137*b* de l'édition imprimée, commençant (3e ligne) aux mots פסוקתא ויסדתיך בספירים. מפירנין ר' יודן ור' פינחס Fin : יצחה בת קוכ ואמרה אילולי... 1 f. in-4° délabrés.

87. Massora (מסורת סופרים et מסורת), alinéas, Lettres grandes ou renversées, pour Genèse, i à xxvm, sauf longues lacunes. Écrit. africaine. 5 ff. in-4°, dont 1 blanc, abîmé en haut à droite.

88. *Id.*, Exode, i-xxx, plus concise. Écrit, analogue. 2 ff. in-4°.

89. *Halachot guedolot* de R. Perahia החזן Halfon. Écrit. carrée. Début : מלמר שנברא אילו גדולות לבנ : ק מר פרחיה החזן הנעים Fin : תשנ"ט מאות ושבעים וארבעה. 1 f. in-4°.

90. Midraschim. Feuillets pulvérisés. Écrit. africaine.

91. Midrasch. Textes relatifs au patriarche Jacob. Début : היא מעונה ולהוראות זה אנר נחניה לשמעיה כשאנר... Fin : כי לא נופל הוא ממנו שכן עשה וחדה אפו בה ואמר לה כי הדבר ביר. Écrit. rabbinique. Notes marginales en écrit. africaine. 2 ff. délabrés.

92. *Id.*, devenu illisible. 2 ff. fol.

93. Comment. cabbalistiques sur la Bible. Début : וחיותם ובומם בכוכבי אותם ואמר שהוא הוא יום ונכלל בכלל ת"ם למה ונת' הוי והנה האשה באהל אלה הולדות מלא בנ' יוסן את הראשון ברגש... Fin : יהב/. Écrit. rabbinique. 9 ff. in-4° fendillés.

94. Comment. sur les Haftarot de בראשית et de נח. Début : לאו שבועה ולא יהיה עוד מבול Fin : ומדלאו לאו שביעה כן הן שבועה

לשחח הארץ כן פרשו רבותינו ז"ל ולמדו. Cite Saadia gaon. Écrit. orientale. 4 ff. in-4°, mouillures.

93. *Id.*, sur Exode. Même écrit. Début : זכר ואושה שתי' כהא הדיוקה כי טוב נעשה בהורה לההדיוענו כי על נשי ... A la dernière page : שבכתב ונשמע תורה שבע"פ. 6 ff. in-4°, délabrés.

96. Courtes notes midraschiques sur la fin de la Genèse et sur l'Exode, depuis שמות jusqu'à משפטים. Début : זו אינה דקדוקיא הוה נפל משוררת בשביל ... לראותו שאין כתוב בה קרא על עמו ... אמר. Même écrit. 2 ff. in-4°, abîmés.

97. Comment. relatif à Moïse. Écriture carrée égypt. Premières lignes complètes : בסעודות המתוקנות כי נבראו מאז בכוונה להוותם מתן שכר לצדיקים לעתיד יתענדו בסעודות אלו בגופם. Vers la fin : ומעלת המאכלים האלה עצומה עד מאוד לסבר השכל. 2 ff. in-4°, délabrés et troués.

98. *Id.*, sur les sections יתרו et משפטים. Petite écrit. rabbinique. Début : לו שנשלמו לבי חק' שאנר באשר ישמעו שרוצה על העהיד. Fin : ולא אתר לזה השיט כי חיד נפר בחבמתם א"ע בעבור שמי ואתה. 6 ff. gr. in-8°, coupés.

99. *Id*, sur Lévitique. Écrit. orientale, première ligne complète : מורה על דם הרחם שיחאסרו בשעת גמר ביאה באם ומחזק בזרע הזכר. Vers la fin : והחפסר במורכבים מד' יסודות כך הינו במורכבים דמן ר' אברהם. A la dernière page on lit : אלו בשני הישודים במלה ירוך. 8 ff. in-4°, en mauvais état.

100. *Id.*, sur Isaïe, v. Écrit. rabbinique. Début : ראו ועוז דרשו ואח אז גלו אב. Fin : פעל ה' לא יביעו שלא התפללו שתרית ויערבית ישראל בימיו ופירוש כדברם כמנהגם מתרגמינן... 2 ff. in-12.

101. Midrasch sur Lamentations. Après les premières lignes, trouées et mouillées, la cinquième ligne dit : וא"כ שצמחו בכור חיי שאיני יכיל לעלות מתוכו לא שהו לבם גם לזאת עד שירו אבן כי. Fin : וגם זה חבל רבה והם נעשו דור של הבל ורעה דבת האדם. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°.

102. באור הכניפין. Mesures des meubles sacrés du sanctuaire. Écriture rabbinique. Début : הנה לך באור הכניפין הינם בקיצור דע כי השלחן כתוב בו אמותים אמה. Fragments des 2 dernières lignes (coupées) : דלינא לחם ומביא לבונה אלא חלבונה ... את"כ דרש והיתה ללחם. 14 ff. in-4°, déchiquetés.

103. Midrasch, en arabe, sur la Genèse, fin. Écriture égypt. Début : והלך אן כרנה באלאסד ואלאסד נאדי וביתה אלשנים ואלשמס דליל ובקוא עלי הדה אלצורה אלי אן עמלוא אלעגל ומן אלמולך בעד. 2 ff. in-4°.

104. Midrasch sur la création. Écriture carrée égypt. Première ligne en tête : אינו יכול לראות היבשה כלל ואצילו ראשי ההרים. Fin : ר"א חכמות בניהה ביתה אלו מדותיו של הק"ב"ה. 2 ff. in-4°, coupés d'en haut.

105. Du pardon des fautes. Écrit. africaine. Début : גם כן מרכותיו וזה רבנות נברה שלמה לה'. Fin : בה שאנר כאן ואגדה חבנות חבנוי

אלהיכם שהיא הצדקה והיא הכפה החנוה. 4 ff. in-4°, abîmés du bas.

106. Commentaire midrasch. sur Deut., xxx, 3. Ce verset est suivi des mots : שבפת עם לזכות. Fin : למעלת התור במדרש תך הדיש כ' זה כל האדם סוף הוא לכוורת. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

107. Notes diverses. L'une d'elles porte à la fin du § 1 les mots : וציין ברמזי משה אלשיך שהביא רמז בזו ע"ש וק"ל ; du § 2 les mots : אמר הכותיב עין התומה בצ"ה"ר, puis un alinéa commence עין (sic) בהתירות אבי שהביא כמה מאמרים כפרשה זו. Écriture africaine. Moisillures. 5 ff. in-8°.

108. Fragment de Midrasch, genre זהר. devenu presque illisible par les moisillures. A la première p. on lit : ברק ואמר אם מלאך א' מני אלף. Écrit. rabbinique. 2 ff. en lambeaux.

109. Fragment de Midrasch, en mauvais état. Écrit. analogue. 2 ff. gr. in-4° déchiquetés.

110-1. *Id.*, l'un sur la section קרח, l'autre sur Exode, I, 17. Écrit. afric. 1° : 6 ff. in-4°, coupés du bas ; 2° : 2 ff. semblables.

112. Suite semblable. 13 ff. in-8°, collés.

113. Midrasch en arabe, explique entre autres cette citation talmudique : כיצד מפילה ר' מאיר אוכר עד שיכה בקורנס Tossefta sur *Abôda zara*, VI. Écrit. orientale. 2 ff. in-8°.

114-5. Commentaires bibliques en arabe. Même écriture. L'un avec de longues lacunes sur les sections ראה à בקץ, un I. pour le Sabbat de Hanoucca ; l'autre sur la section במדבר. A la dernière page, le nom שחאתה Poulas א. Obadia, 5 tyar 5437 (7 mai 1677). 13 et 22 ff. in-4°.

116. Midrasch en arabe sur la section צבים. Même écrit. Début : התחיל ישראל ונחן נעצר ואקעאה כתיר הקע פי אלמגוד נמחצבין בין ידין אללה כאלקכם ליחכם. Fin : אנני אוכם 4 ff. in-4°.

117. *Id. id.*, de בראשית à ויחי, sauf lacunes. Même écrit. Début : לנא אלי ארם נהרים פי בראשית אוך אדא רפעת כראש תבקי ית' בק' התאך פי כד ושקא ותעב. Fin : 9 ff. in-4°

118. *Id. id.*, fragment sur בראשית, חקת, משה. Début : לך הלר בן נסלך אסמו דוד עליו השלום. Fin : ובכבב ובכה דלך ונדרות לצאובב. 3 ff. in-4° ; cadre rouge.

119. De l'importance de la ברכה (bénédiction liturgique), en arabe. Début : וכדלך פי אלמואצת איש... ועלי אנה נחאר. Fin : אלתואצ הדה אלצפאה פי אלירהודי ואן יכון מע דלך צאקלא באלגא. Grande écrit. carrée égypt. 1 f. in 4°.

120. Du messianisme, en arabe. Même écrit., mais plus petite. Début : כלה לכלה .... ופי איאם אל משיח יעכדון אל. Fin : אז אהפוך אכל עניים שפה ברורה .... כולם בשם ה'. 1 f. in-4° délabré.

121. Fragment de Midrasch en arabe. Premiers mots lisibles : נשיק אחדא יגאמי ואן סיר גירא פי אבדידם. Fin : פאנה לם ישיק יסמע אבדא. 1 f. final (blanc au v°) in-8°.

122. *Id. ut.*, relatif aux patriarches. Explique le verset de Genèse, XXXII, 9. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-8°, troués.

123. Fragment de Midrasch sur la section כי תשא, en arabe. Début : פלמא וקף אלכתיר מרע"ה אלמרסול אלצאדק ותשפע פיהם קבל לדאלך קאל ויתן אל משה ככל נהו .... פצעאתהם שפאעתהם. Fin : מא נזעמא עניהם. Écrit. rabbinique orientale. 1 f. in-4°, coupé de 2/3 en bas.

124. Explication en arabe du Lévit. (21 ou IV et XI). Premiers mots lisibles : והקריבו ניקדבה בין ידי שרה .... רמתא הדה שריעדת אלאיתאר. Fin : אלכהאים אלדי עני אלגאריץ. Écrit. carrée égypt. 2 ff. gr. fol. délabrés, et un fragment.

125. *Id. id.*, sur Deutéron., XIV. Premiers mots lisibles : אכלה אלטאהר ואלגבב ... יאכל אלבקר ואלצאב ואלאיל. Même écrit. 3 ff. in 4°, coupés du haut.

126. *Id., id.*, sur Genèse VIII et IX. Indication des versets en grandes lettres carrées, le reste en écrit. carrée égypt. Premiers mots (fig. 4) : וירא אל' פלמא ראי אללה אן קד כתר שד אלנחם פי אלארץ. Fin : פאני ראיתך צאחבא בין ידי כיר ... אלגיכל. 2 morceaux in-4° abîmés.

127. *Id., id.*, sur Proverbes, III, 14 (?). Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, coupés du bas.

128. *Id., id.*, de la création, en arabe. Belle écriture carrée. 2 ff. in-4°, écornés.

129. *Id., id.*, sur Jérusalem et son importance. Début : אלמאמיה אנבתי לה רבך לאגר אלכתר בתרוג .... Fin (3 demi-lignes) : זאולת והאולי מן רכאהם ... בקיה וחבי האולי ארן באנן ... אללה לאסרין אלי אלאמם. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°, le 2e coupé en long.

130. Midr. sur les sections de l'Exode et du Lévit. Écrit. rabbinique, rubriques en lettres carrées. Début : עצה בכוונה בשעת ירידתם למצרים אמר אם אחרוג אותם עתה לא יישאר במי שיתקיים הגלות. Fin : ואם לא תשמעו לי ואם ... עונש המובירים על מצוה לא תעשה. 20 ff. in-4°, tous mutilés de l'angle inférieur.

131. Midr. sur Gen., XLII, Bereschit Rabba. Début : נהמתיך בגורם יבוא אחר כך אומר לציון מלך אלהיך ויבך. Fin : זה ניפול ביד זה על צוארו עוד עד... Écrit. carrée égypt.

132. Midr. sur les sections קדושים et אמור. Écrit. rabbin. soignée. Début : והשיבו בל אלו מעשר אוב והעושה אחד מהן נסקל. Fin : דומה לאשה שהיא בבית אוהבה ונשבעת בחיי בעלה ואמר האשה את מי אעלה לך. 6 ff. in 4°.

133. Midr. sur les ברכות. Écrit. africaine. Début : ואתה אמרת ניעשיך לשם בלומר בדעה אשר הוא טוב התלת בשם שהוא סוד הצערה. Fin : וכבר הרחבו הביאור בזה בספר צפנת פענה דרש עלוי משם. 2 ff. in-4°, troués.

134. Du repentir et des faux serments. Belle écrit. rabbinique. Début : מצאתי ישראל בלומר אני חכבתי ישראל ואהבתי אותם. Fin : אגיר הנכיא ונשבעתי חי י"י באמת ובמשפט ובצדקה ואברו במדרש... 11 ff. in-4°.

H. B. 1. Utilité d'étudier la Bible. Épigraphe en lettres carrées : יפתח ה' יך את ארצהו חטוב את השטיחם. Écrit. africaine. 1 f. in-f°, abîmé du bas.

2. Preface d'une traduction de la Bible en arabe. Écrit. rabbin. égypt. Morceau de f. in-4° déchiré.

3. Première page du comment. de Raschi sur la Bible. Écrit. rabbinique. Titre en lettres carrées : פירוש ר' שלמה אמר ר' יצחק.

4. Sur Raschi. ff. 1 et 4 d'un cahier. En titre : כיאור לרש"י ז"ל לבראשית. Rubriques en lettres carrées ; le reste en rabbinique. 2 ff. in-4°, troués.

5. Midr. sur la Genèse, fin, en 3 longues col. et 1,3 ; petite écrit. orient. serrée, se terminant par les mots : "השמטות שנשמטו לשלי בראשית דף כ' ע"ב, en 1 col.

6. Sur Gen., II, 20. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°, troué.

7. Sur Gen., III. Même écriture. 1 f. in-4°.

8. *Id.* en arabe. Écrit. orientale. 2 ff. in-4° large, très écornés.

9. Midr. cabbalistique sur la section את. Même écrit. 1 f. petit in-4°.

10. Commentaire sur Gen., IX. Écrit. carrée égypt. Angle super. gauche cassé. 1 f. in-4°.

11. Abraham et la Révélation, en arabe. Écrit. africaine. 2 ff. in-f°, coupés du haut.

12. Comment. sur Gen., XIV, 13-24, en arabe. 2 fragments in-4°. Écrit. carrée égypt.

13. Sur Gen., XVII, en arabe. Écrit. carrée égypt. 1 f. petit in-4°, abîmé.

14. Sur Gen., XVIII, en arabe. Même écrit. 2 fragments sur parchemin, déchirés.

15. Midr. relatif à Abraham, en arabe. 2 ff. longues colonnes, fol.

16. Midr. sur Gen., XII-XIII. Écrit. orientale. 3 ff. in-4°.

17. Morceau du Midr. אסרת הכתים, sur Gen., XVIII et XXI à XXII, 3. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

18. Morceau du Midr. relatif à la עקידה, Gen., XXII. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, déchiré.

19. Commentaire sur Gen., XXIV, en arabe. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. petit in-4°, troué.

20. *Id.*, en hébreu. Écrit. rabbin. 2 f. in-8°.

21. Sur Abraham et Ismaël, en arabe. Écrit. africaine. Rubriques à l'encre rouge. 1 f. in-4°.

22. Midr. section חיי שרה. Écrit. rabbinique. 1 f. in-f°, troué.

23. Comment. arabe sur Gen., XXV, 12 et XXVII. Écrit. rabbinique égypt. 2 ff. in-4.

24. Midr. sur la section תולדות, Gen., XXVI-XXVII. Écrit. rabbin. Trous et mouillures. 1 f. in-4°.

25. *Id.*, en arabe. Écrit. africaine. 1 f. in-f°, déchiré en haut à gauche.

(*A suivre.*)

Moïse Schwab.

NOTES ET MÉLANGES

ISRAEL GAON

On lit dans le *Séfer ha-Ittim* de Juda b. Barzillaï, p. 40 : ואמר רב ישראל אע"פ שאמרו מהפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס... כיון שיש לכל תפלה ותפלה זמן קבוע וקציב שחייב הקב"ה להתפלל... הויא תפלה קודם זמנה... ואינו נפטר מחיוב תפלה בשתתה כמה שקרם והתפלל... וכתב הנגיד הכי ולי אית לי מרבנן שכל הדברים הללו דברי שבות הן ולא היה עלינו להזכירן אלא שיצא ספרו של [סדר?] הפלות בעולם ויש בו כמה [מצוות?] כמו הללו ויש לחוש שמא יטעו כהן ישראל וכו'. Cet Israël, réfuté par Samuel Hannaguid, vivait donc au plus tard au XI^e^ siècle et appartient encore à l'époque des Gueonim. Il paraît avoir rédigé un livre sur les prières [1]. Il est sans doute identique avec un certain Israël, ou Israël ha-Cohen, qui est cité quelquefois par Isaac ibn Gayyath dans ses *Halachot* et par Abraham b. Isaac dans l'*Eschkol*. Le premier le mentionne quatre fois : 1° I, 30 : ויש מקומות נהגו... בראש השנה לירד שליח צבור לפניהם ומחבונים צבור לעמוד אחריו ואין זה הענין אלא שהרב ר' ישראל הזרדי לעשות כן בכל תפלה... ובשפת דגן פליגי רב : 2° *ibid.*, 70 ; ותפלה ולא כמכו חבמים על דבריו : הונא ורב נחמן... ורב ישראל הכהן גרים נמי הכי ופסק לה כרב נחמן[2] : 3° *ibid.*, 78 : ולענין פסקא בהלכות כתוב והלכתא אויר פוסל בשלשה... בין סכה גדולה בין סכה קטנה סכך פסול פוסל בד' בסוכה קטנה... ורב ישראל הכהן נמי פסקה כרב דאמר בד' אמות[3] ; 4° *ibid.*, 83 : נויר...

1. Si mon addition est exacte ; cette page du *Séfer ha-Ittim* est très oblitérée dans le manuscrit, voir la note de l'éditeur, n. 220.

2. Voir *Soucca*, 4 *b*. Ce passage est cité dans le *Maggid Mischné* sur *Hilchot Soucca*, IV, 11.

3. Voir *Halachot Guedolot*, éd. Varsovie, 64 *a* ; éd. Hildesheimer, 60.

כוכה המופלגין ממנה רב נחמן אגיר כשרה רב חסדא ורבה בר רב חונא אגיר פסולה... והלכה כרב נחמן דקאי בשמואל והכי נמי פסקה רב ישראל הכהן[1]. Dans l'*Eschkol*, il est cité deux fois : 1° I, 50 : ולכבל... ולתפלה... ורב ישראל אמר להתפלה זו תפלה הדרך[2] ; 2° *ibid.*, 53 : ואמר רב ישראל אין אדם רשאי להתפלל בקרקע גזולה. Tous ces passages peuvent être empruntés au même livre sur les prières.

D'autre part, on lit dans le commentaire de Samuel b. Méir sur *Baba batra*, 52*b* : וכן בפרי"ה בתב מרי"ש גאון בי זה שאמר שמואל ומודו לי אבא שאם מת על האחין להביא ראיה אין הלכה כמותו. A la place de l'abréviation מרי"ש, l'édition de Pesaro porte בתב מר ישר גאון[3] ; mais ישר est un raccourcissement de ישראל, comme on le voit par *Or Zaroua* sur *Baba Kamma*, § 70, où la même phrase est introduite par בתב מר רב ישראל גאון, et par les Consultations de Méir b. Baruch, éd. Berlin, p. 142, où on lit : ואצ"פ מרב ישראל גאון ורבי שמואל פסקו דלית הלכתא כשמואל[4]. Il est naturel d'identifier cet Israël, déjà cité par R. Hananel et appartenant par conséquent au plus tard au XIe siècle, avec le nôtre, ne fût-ce que parce que le nom d'Israël n'est pas des plus fréquents à cette époque (voir plus loin). Le titre de gaon qui lui est donné ici ne prouve rien, car on sait qu'il est décerné à des rabbins qui n'ont pas exercé le gaonat, par exemple à Dosa, fils de Saadia, à Nissim de Kairouan, etc., et même à des rabbins qui ont vécu après la période des Gueonim, par exemple à Daniel, père de Natan b. Yehiel[5]. Israël se serait donc occupé non seulement de liturgie, mais aussi de droit civil.

Mais qui est cet Israël ? Steinschneider, dans sa recension d'Ibn Gayyath[6], voudrait corriger simplement Israel en Samuel et y reconnaître Samuel b. Hofni, entre autres raisons parce que le nom d'Israël n'était pas usité à cette époque si ancienne[7]. Mais d'abord, il n'est pas raisonnable d'admettre que le nom d'Israël

1. Voir *Soucca*, 10*b*. Cité dans Ascheri, *Soucca*, I, 18, et *Schibbolé ha-Leket*, § 332 *i. f.* C'est peut-être de ce dernier passage que Conforte (*Koré*, éd. Berlin, 19*a* a tiré le nom d'Israël Cohen ; mais, ne sachant pas de qui il s'agissait, il l'a rangé parmi les tossafistes du XIIe siècle.

2. Voir *Pesahim*, 46*a*.

3. V. *Dikdouké Soferim*, *ad loc.*

4. Cf. Albek, dans Melanges Israel Lewy (תפארת ישראל), partie hébraïque, p. 105.

5. Cf. Harkavy, *J. Q. R.*, XII, 707, et Ginzberg, *Geonica*, I, 179, n. 1. Je me réserve de réunir les titulaires de ce titre qui sont dans ce cas.

6. *H. B.*, IV, 60. Cf. Marx, *Z. f. H. B.*, XIII, 174.

7. Zunz, par exemple (*Ges. Schr.*, III, 25), connaît comme les titulaires les plus anciens de ce nom à l'époque postbiblique ceux qui sont nommés par Benjamin de Tudele, soit au XIIe siècle seulement. Au même temps appartient Jacob Israel, disciple de Jacob Tam (Michael, אור החיים, p. 492).

est corrompu dans tant de passages. D'autre part, il est vrai que ce nom n'est pas fréquent à l'époque des Gueonim, mais nous n'en trouvons pas moins dès 956 un Israël b. Isaac à Damas (ms. Bodl., 2877[30]), puis un Israël b. Jacob à Hormschir Chouzistan, en 1021 (*ibid.*, 2875[24]), un Israël, probablement au Caire, vers 1030 (*ibid.*, 2874[27]), et un Israël b. Natan à Kairouan à la fin du XI^e^ siècle [2], enfin Israël b. Daniel, auteur caraïte, en 1062 [3]. Müller, de son côté, voudrait lire, dans le passage visé par lui, Scherira au lieu d'Israël, parce que ce gaon est de l'avis indiqué [4], mais les passages parallèles s'y opposent. La patrie d'Israël est également inconnue et l'hypothèse de Ginzberg, qui le place dans l'Afrique du nord, est dépourvue de fondement.

Or, nous lisons dans une lettre de Samuel b. Hofni à la communauté de Fez [5] : ישאו אחינו שׁ מנעו ומן יש סגיד הישׁ בחורנו המדהר ובהו יי ומן ראֹ המדרשים והמדקים והכוזמין והסיעות וכו׳. Ces formules de saluts sont fréquentes dans les lettres des Gueonim et le gaon y est ordinairement suivi de l'Ab-Bet-Din. Aussi M. Marx [6] voudrait-il restituer ce texte ainsi : מנעו ומן [אב] יש ומן סוגר הישיבה בחורנו (ומן ישיבה =) : mais le Ab-Bet-Din manque aussi, par exemple, dans une lettre de Scherira et de Haï à Fez [7] ; en outre, le titre de אב הישיבה ne paraît avoir été en usage qu'après l'époque des Gueonim [8]. Il est donc plus naturel de voir dans יש une abréviation de ישראל [9] : Samuel b. Hofni avait un fils nommé Israël, qui exerçait dans l'académie de son père les fonctions de secrétaire, fonctions qui étaient occupées parfois par des parents des Gueonim. Le terme de בחורנו, au lieu de בנו, est employé, du reste, par Scherira en parlant de Haï [10]. Israël, ou Israël ha-Cohen,

1. Le personnage du nom d'Éphraïm cité ici est sans doute Éphraïm b. Schemaria de Fostât et le gaon n'est autre que Salomon b. Juda.

2. Voir sur lui mon אבשר קרזואן, n° 30. Le Nahrai b. Nissim mentionné avec lui est de la fin du XI^e^ siècle, voir *Revue*, LV, 348.

3. Voir mon *Karaite Literary Opponents*, p. 60.

4. *Mafteah*, p. 178, n. 19. Cf. Ginzberg et Albeck, *l. c.*

5. Editée par Cowley, *J. Q. R.*, XVIII, 304.

6. *Ibid.*, 771.

7. Voir mon עגונים שונים, I, 48, où je me range à l'avis de Marx. Cf. *Rev. Ism.*, V, 134.

8. Voir mon עגונים שונים, *l. c.*, 61.

9. C'est l'opinion de Ginzberg, *op. cit.*, 13, n. L'abréviation יש pour ישראל se retrouve encore, par exemple, dans une lettre de Ben Meïr, voir Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 215.

10. Voir *Saadyana*, éd. Schechter, p. 118 : וגלוי וידוע בפני קדושינו בי... מהוך רחק וצעד אחינו אוסיפים את האזופים ואת החבמים בכל כלא וכלא... וגם האיי כחורינו שוקר לקמדם ולשום בפיהם וכו׳. Ginzberg (*op. cit.*, p. 8, n. 1) n'est du reste pas fondé à déduire de ce passage que Haï a été ראש כלה.

était donc fils du dernier gaon de Sora et on lui décerna le titre de gaon, comme on l'avait décerné au fils du prédécesseur de Samuel, à Dosa b. Saadia.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

LE COMMENTAIRE DU PENTATEUQUE D'EPHRAÏM B. SIMSON

Les données essentielles sur ce commentaire ont été réunies par Steinschneider, d'après le manuscrit de Munich 15[1]. Il en résulte qu'Ephraïm vivait au XIII[e] siècle, probablement en France. Son commentaire, qui se compose principalement de calculs alphabétiques *guematria*, et de combinaisons d'initiales *notaricon*, est cité par Lonzano dans son *Or Tora* section *Pinhas*, et il a été copieusement utilisé par Azoulaï dans ses trois commentaires du Pentateuque, *Penê David*, *Nahal Kedoumim* et *Homat Anach*. Outre le manuscrit de Munich, on en connaît deux autres : ms. Bodl. 2105[2] Michael 188, défectif et Montefiore Library 323[3] (Halberstam 83), mais on n'en connaissait pas d'édition jusqu'ici. L'article de la *Jewish Encyclopaedia*, *s. v.*, dit à la vérité que le commentaire d'Ephraïm a paru dans le Pentateuque *Tora Or*[2], mais celui-ci ne contient que l'édition princeps du *Nahal Kedoumim* d'Azoulaï et il est dit au frontispice que cet auteur a utilisé, entre autres commentaires, celui, manuscrit, d'Ephraïm [3].

Il existe pourtant une édition, qui paraît être totalement inconnue et que j'ai maintenant entre les mains. Ce sont 44 feuillets petit in-4°, sans frontispice, avec cette suscription : בס"ד בנ"י צמ"ח עש"ו פי' על התורה להגאון רבינו אפרים זלה"ה. Les caractères d'imprimerie paraissent être ceux des impressions de Livourne. L'édition s'arrête au commencement de la section *Tecavvê*, au milieu d'une phrase. Il est facile de montrer par l'examen des citations connues

1. *Hebr. Bibliogr.*, XIV, 131. Bibliographie complémentaire dans *Jew. Encycl.*, *s. v.* (V, 192*a*), on manque justement cet important article de Steinschneider.

2. Cette édition a paru à Livourne, non en 1800 (*Jew. Encycl.*), mais en 1795 (שנת ר־או ישרוש ורשנחו ל פ"ג); cf. Benjacob, p. 636, n° 291.

3. ויגוד חן בה נחל קדומים עם התיכות ואיתות נחל בגימט' חיים ונוסף דוד אזולאי ז"ל נמוקים חדשים לתורה קוצר דעתי ופירושים מעדולי ישראל מפירסמים ושם רבינו נהר"א מגרמיזא ורבינו אפרים בס"י (אשר לא באו בפני דיד)... ובמה גדולים יבה בלם נחיו עד יבו

jusqu'ici que ce commentaire est véritablement celui d'Ephraïm. Le texte de l'auteur est partout émaillé de gloses de l'éditeur, placées entre parenthèses. Cet éditeur, qui se nomme une fois Hayyim (f° 40*a*, sur Ex., xxiii, 20), disposait d'un manuscrit qui présentait des lacunes. C'est ainsi qu'il remarque f° 26*b*, sur Gen., xxxiv, 30) : א"ה זו מן המדיניו"ת שמכאן וע"ס (= ועד סוף) הפרשה חסר לפנינו ולא שלחו מהם ואמרתי להתוך רמזי רשימות רבינו המחבר זלה"ה המובאים בסדרי הרב חיד"א ז"ל. Une lacune plus considérable s'étendait depuis la fin de la section *Vayyigasch* jusqu'à la fin de celle de *Vitro* ; il l'a comblée à l'aide de citations des trois commentaires précités d'Azoulaï : אמר הכ"ה כ"ט יקן דמכאן ע"ס פר' יתרו נאבד וחל"ד ול"מ (= וחבל על האבדין ולא משתכחין) לכן שלא להוציאו חלק אמרתי אלקטה נא באומריס בספרי הגאון סבא דמשפטים מוה"ד (= מורנו הדגול והורו מאריה דחיד"א וצ"ל מה שהכיא משם רבינו זצוק"ל על שפת הנח"ל (= נחל קדומים) וס' בני דוד וכ' חומת אנך. D'autre part, il nous apprend en trois endroits (f° 29*a* sur *Vayyéscheb*, 32*a* sur *Mikkéç* et 34*a* sur *Vayyigasch* qu'il a trouvé en marge des *notaricon*, qu'il reproduit. Ils se distinguent de ceux d'Ephraïm par le style aussi bien que par le caractère ; les suivants sont particulièrement intéressants : וזאת מצאנו בגליון רבינו אפרים ז"ל כ' מקץ נוטריקון לתנוכה. ו' ה' ובשת יותן הכתיר יוכים מביה שדשינו צונו שנוליק נרות תמנייא יומין מתנוכה ידליקם מימין יוצא מפתח וחצר פתוחה רבים עשה הכדר חייבים להדליק משתחשך ובערת החזרה נושאי הרמידאי עבר מצות דליקתה וכו'.

L'auteur était très probablement un Français, ce qui résulte de ce passage (f° 26*b*, sur Gen., xxxiv, 4) : הילדה הזאת ע"כ (= ער כאן) קורא אותה נערה נ"ל ילדה מיוחכת ולשון לגז כיר"ן ויא"ה לשון לידה וכן בלשון אשכנז[1]. Aux auteurs cités par Ephraïm et que Steinschneider a réunis on peut ajouter les suivants, d'après l'édition : Hananel (f° 43*b*, sur Ex., xxv, 33, où sont cités également Maïmonide et ses ouvrages : ספר"ח = ספרדש רבינו חננאל), Raschi (f° 10*a*, sur Gen., xiii, 7) et Juda Hassid (f° 40*a*, sur Ex., xxiii, 23 : ואמר רב יהודה חסיד ז"ל מלאכי אותיות מיכאל כי מתחלה רצה הקב"ה לשלוח משטרון שר הפנים והוא השופט כל בני ישראל למעלה ואין רחמים ובקש משה לפני הקב"ה שישלח פמהם מלאך של רחמים ושלח עמהם מיכאל הוא האומר למשה עלה אל ה' וה' ברך את אברהם בכל, אמרו בעלי הסוד שמכאן, le paitan à trois reprises (3*a*, sur Gen., i, 16 : וכן יסד הפייט והבנירת יציר כפיים למותקן ושוה ; 5*b* en bas : ד'א וקוץ ודרדר זה המן ן' המדתא וזה שייסד הפייט וקוץ וזהו שיסד הפייטן אהל ודרדר יום להור אדם ; 44*a*, sur Ex., xxvi, 24 : בעלי הסוד sont cités ici f° 15*a* : ואמר

1. Bien vue ? On sait que la mention de l'allemand ne prouve rien contre l'origine française de l'auteur.

מרפד לנטותו בחכד. Le Targoum, appelé quelquefois Onkelos, est assez souvent mentionné.

Je ne sais si c'est seulement mon exemplaire qui est incomplet[1] ou si rien de plus n'en a été imprimé.

SAMUEL POZNANSKI.

PIZMONIM POUR LES JOURS DE LA SEMAINE

UN PETIT RECUEIL POÉTIQUE DE BAGDAD

En même temps que du nouveau recueil poétique de Bagdad, le ספר השירים, que j'ai décrit précédemment, j'ai pris connaissance d'une de ses sources. C'est un opuscule de 44 feuillets petit in-8, du même genre que les petits livres populaires imprimés à Bagdad que j'ai décrits au cours de mon étude sur la récente littérature judéo-arabe dans la *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, XII, p. 180, nº 94-99. Le volume n'a pas de frontispice et commence p. 1 *a* par le titre : פזמונים ליום א׳ ; à chaque page les colonnes portent en titre פזמונים. Il y a là en tout 84 poésies qui se divisent en six sections d'après les jours de la semaine auxquels ils sont destinés. Ce petit recueil a donc la même destination que la première partie, riche de 123 numéros, du ס׳ השירים de Bagdad. La comparaison des deux ouvrages montre que le recueil des Pizmonim a servi de source au grand recueil. L'auteur et l'éditeur de ce dernier, Ezra Dangour, a emprunté une partie considérable des Pizmonim des jours de la semaine, de sorte que ceux-ci forment le fond de sa première section. Il a même conservé en partie l'ordre des poèmes et il a notamment pris les premiers poèmes de chaque jour pour les mettre en tête dans son recueil, à l'exception du mercredi, où le dernier poème du petit recueil est devenu le premier du sien.

Voici la liste des numéros du petit recueil qui sont identiques à des numéros du ס׳ השירים : les derniers sont ajoutés entre parenthèses aux premiers : la numérotation des פזמונים est de moi.

Dimanche (1*a*-7*b*) : 1, 2 (1, 2), 3 (10), 4 (9), 5 (7), 6 (4), 7 (5), 8 (6), 9 (13). Le nº 10 est devenu le nº 88 du ס׳ השירים parmi les poèmes du jeudi.

Lundi (7*b*-14*b*) : 13-17 (22-26), 18 (28), 19 (30), 20 (32), 21 (33).

1. Cet exemplaire a été acquis par le libraire Lipschütz de Londres.

Mardi (*14b-22b*) : 24-27 (41-44), 28-29 (47-48), 30 (52), 31 (45), 32 (46), 35 (49). Le n° 33 figure dans le grand recueil comme n° 254 parmi les poésies des dix jours de pénitence ; le n° 34 y figure comme n° 108 parmi les poésies du vendredi.

Mercredi (*22b-28a*) : 39-41 (62-64), 42 68, 43 69), 44 (74), 48 61). Le n° 46 a pris place comme n° 40 parmi les poèmes du lundi ; le n° 47 comme n° 54 parmi ceux du mardi.

Jeudi (*28a-37a*) : 49 81, 50 82, 51 85), 52 (84), 53 86, 54 (87), 55 (93), 56 (96, 58 97), 60 (94), 61 90, 62 (92), 67 98). Le n° 57 est devenu chez Ezra Dangoûr le n° 109, un des poèmes du vendredi.

Vendredi (*37a-44b*) : 69-72 (101-104), 77-79 105-107). Les n°s 74-76 sont chez Ezra Dangoûr les numéros 18, 17, 19, pour le dimanche.

Les numéros suivants du petit recueil n'ont pas trouvé place dans le grand. Ce sont pour la plupart de ceux dont je n'ai pas constaté la présence ailleurs.

Le n° 11, le dernier de ceux du dimanche, est un assez long poème sans nom d'auteur et contient une version poétique des bénédictions qui ouvrent la prière du matin.

Des deux derniers poèmes du lundi, le n° 22 a en acrostiche אחרן חלוי חזק et commence par ces mots : אשיר בעוזי שירתי לאל צור ישועתי ; le n° 23 (יחד כוכבי בקר יפצחו רנה) est d'Israël Nadjara (*Zemirot Israël*, n° 182).

Parmi les poèmes du mardi, le n° 36 commence ainsi : נודה את גאולתי יה וחיש קבץ עם בחר לו יה ; acrostiche : מאיר חלוי חזק. Les n°s 37 et 38 sont des poèmes alphabétiques anonymes. Le premier a un vers qui doit se répéter après chaque strophe : אם יתמהמה אחכה לו. אהבתי דודי הוא לי ואני לו et la première strophe est ainsi conçue : כאש תבער בתוך לבי כי בו אבחר אכתוף אחכה בצלו. L'alphabet ne va que jusqu'à la lettre *yod*. Le poème n° 38, d'une structure analogue, mais sans refrain, commence en ces termes :

אצרוך לאל תהלה שובן חבירון דר נעלה במקהלות עם סגולה
ישראל בני בריתו

Parmi les poèmes du mercredi, le n° 45 a en acrostiche « Isaac » et la première strophe en est la suivante :

יתברך יתברך יתברך שם קדשך נורא עלילה
הדרך הדרך הדרך אל חי נעלה דר רום מעלה

et ainsi de suite : dans chacune des quatre strophes le premier et le troisième hémistiches consistent dans la répétition du même mot. Chaque strophe est suivie de ces vers formant refrain :

אל חי בגילה אשירה לך אזבר בתהלך בתחנה תוך עם סגולה

Parmi les poèmes du jeudi, le n° 59 a également un Isaac pour auteur. Il commence par les mots יריד נאלי נא פרני ניד צר שושקי. — Le n° 63 a en acrostiche le nom d'Isaïe comp. les n°s 142 et 166 des Pizmonim de Calcutta ; en voici le début : יושב הכרובים אל ישועתי מחסי ומצודתי. Le n° 64 est anonyme ; je le reproduis ici à cause de son contenu et de son heureuse forme; c'est un appel au dormeur :

אנוש הלא תבוש ותכלם — תישן עד אור בוקר ותאלם
ובאזניך תשמע קול צעקת עמים — מהחנגים לאל בלב שלם
קום מה לך נרדם וראה זרים — תומדים עלי משמר ואה חולם
אם אשר לא ידעוהו יעבדוהו — ואיך עבדיו יוכלו להתעלם
הלא בעודך חי הוכל לעבוד — את האלהים הי ולחיות שלם
עת עמדך לפני האלהים דע לפני מי אתה עומד

Cet appel fait allusion, à n'en pas douter, à l'exemple des musulmans faisant leurs dévotions de bon matin.

Le n° 65 commence par אנא אל ראה בעוני וראה זמרי והגיוני et a en acrostiche le nom d'Abraham. Peut-être est-ce Abraham Ibn Ezra : dans la seconde liste qui se trouve à la fin de son Diwan, dans l'édition Egers, est mentionné un numéro commençant par אנא אל. — Le n° 66 (לבי ומעי יהמו) est d'Israel Nadjara (Z. I., 146). — Le n° 68 a en acrostiche יצחק הלוי חזק et le commencement en est : יה צור עזרני לך פי שיר ינוב מהר חדני ולציון השוב.

Parmi les poèmes du vendredi, le n° 73, qui a en acrostiche שלמה, commence par ר"י בוקר אשחרך לך. — L'acrostiche du n° 80 est מאיר יצחק הלוי (peut être identique avec le Meir Halévi du n° 36 et le Isaac Halévi du n° 68). La première strophe est ainsi conçue :

בחר צורי יגעת תמונה — ומרום צירת תחינה
עורה למה תשן קומה — וגרש בני האמה

(Au lieu de צורי lire צוּרי et prendre מתי dans le sens de יד מתי. « Les fils de la servante », c'est-à-dire d'Agar, sont les arabes, les musulmans). Les n°s 81-83 ont pour auteur Eliyahou ; en voici les commencements respectifs : אשיר אלהי עוזי תהלתי ואתה מחייה אותי ; אודה לי"י לבדו נלא התולם כבודו ; לאל בנועם פה הכרו עלי טוב ויפה.

La mélodie n'est indiquée que pour un seul numéro. Le n° 68 a pour titre : כימן יצחק הלוי יריד חוכני ; c'est la mélodie du poème qui figure dans le grand recueil de Bagdad parmi ceux du mardi n° 50, p. 244. Il a deux strophes (acrostiche יה, mais était peut-être plus long à l'origine (acrostiche primitif : יהודה ? ; ces deux strophes ont les mêmes genres d'hémistiches et les mêmes rimes que notre n° 68 (voir plus haut). En voici le commencement :

יריד חכני חכני אתה לי אהוב — שוב מיעוני מיעני בי לבי נהוב

Budapest. W. Bacher.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1909 ET 1910 [1]

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

כ' אגרת רבינו שרירא גאון Igereth Rav Scherira Gaon (The Letter of R. Sherira, Gaon). Collated from various texts and edited with a critical Commentary « Pathshegen Baketbab » by Aaron Hyman. Londres, imprimerie « Express », 1910 (5671) ; in-8° de 110 p. 3 fr.

Aux observations de M. Poznanski, *Revue*, LXI, 154, ajoutons que l'éditeur n'a pas reproduit fidèlement l'édition princeps, comme nous nous en sommes assuré en collationnant quelques pages. A la fin (p. 106-109) est reproduite la consultation de Scherira sur les titres des docteurs du Talmud, citée par l'Aroukh, *s. v.* אבוי.

כ' אהבת ציון וירשולים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert und mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen von B. Ratner. Traktat Jonia. Wilna, chez l'auteur, 1909 : in-8° de 118 p.

Compte rendu de M. Bacher, *Revue*, LX, 151-154.

אהלי אהרן 54 consultations, précédées de נר למאור, dix sermons sur Israël parmi les nations, par El. A. Milejkowski. Grajewo (Pologne russe), chez l'auteur, 1909 ; in-8° de 168 p.

1. L'abondance des matières ne nous a permis de retenir de la littérature néo-hébraïque que les productions ayant ou paraissant avoir un caractère scientifique ou historique, à l'exclusion des publications littéraires, politiques, etc. Nous renvoyons pour le surplus à la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, où M. W. Zeitlin signale depuis quelque temps avec beaucoup de soin toutes les nouveautés de cette littérature.

אוצר ישראל Ozar Yisrael. An Encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism, in Hebrew, complete in 10 volumes, J. D. Eisenstein editor. Volume III : בונא–גת. Volume IV : דאג–חמן. New-York, chez l'éditeur, 1909 et 1910 ; 2 vol. in-4° de III+320 et V+320 p. à 2 col., ill.

Compte rendu des deux premiers volumes *Revue*, LVIII, 130-132. La publication de cette Encyclopédie avance assez vite pour que l'éditeur puisse en annoncer la fin prochaine. Il continue à compiler, avec ses aides, des articles grands et petits, justes dans l'ensemble et inexacts dans le détail, à peu près uniformément dépourvus d'originalité et de hardiesse ; il méprise la critique biblique, défend l'authenticité du Zohar en gros et s'excuse auprès de ses lecteurs de se servir de l'ère vulgaire. Dresser la liste de quelques articles importants, confiés à des collaborateurs de choix, c'est faire le bilan scientifique de l'entreprise : Bosnie (Rosanes), Byzantin, empire (Cassuto), Oeuf M. Friedmann), בכמוהר"ר, famille, Belgrade (Rosanes), Ben Zouta, caraïte Pozuanski), Beu Meïr (Z. H. Jafé, Ben Sira (l'éditeur), descendants de Moïse Lazar), Benjamin Nahawendi Poznanski), Baal Schem, divers (Günzig), Breslau (Wiernik), Gallico, famille (Cassuto, Gabbai, famille (Cassuto, Weltstein), Goi (l'éditeur, Djilibi, titre (Rosanes), Guematria Bacher), Gênes (Cassuto), Giron, famille (Rosanes), Germanie ou Allemagne G. Deutsch, plus étendu dans *Hukedem*, II), Dob Beer de Miziritz (Günzig), Doumeh (D. Benjacob, de Salonique, Damas Rosanès), Afrique du sud (Landau, rabbin à Johannesburg), Haï (Harkavy), Inde (Ezéchiel, rabbin à Bombay, Hollande (Deutsch), Horovitz, famille (Friedberg), Isaïe Horovitz (Rosanes), Boschana rabba (Marmorstein), Wildin, Vital, cabbaliste, Ibn Verga (Rosanes), Hazzanout (Minkowski), Hayyoudj (Bacher), Hivi ha-Balkhi Hefec, b. Yaghah (Poznanski).

אוצר כל׳ס Répertoire alphabétique des maximes et sentences talmudiques, par K. W. Perl. Tome I. Lublin, impr. A. Feder ; in-8° de 311+36 p. R. 1. 50.

Beaucoup plus complet que le אוצר לשון חכמים du même auteur (*Revue*, XLIII, 278), ce répertoire contient pour ainsi dire toutes les phrases qu'on peut détacher du Talmud : il pourra servir d'aide-mémoire ; le premier vol. va jusqu'à la fin de la lettre ב. Dans l'appendice, l'auteur explique quelques sentences du Talmud, puis veut montrer que Hyman l'a pillé dans son ביהא ועד לחכמים.

אורות מאיפל Orot Meofel. Gelegenheitsgedichte von M. Ch. Luzzatto, herausgegeben von B. Friedberg. Francfort-s.-M., Sänger et Friedberg, 1910 ; in-8° de 8 p.

כ׳ אמת מארץ Traduction abrégée de F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, par Elia Kazaz. Odessa, 1908 (5669 ; pet. in-8° de VIII+132 (+1) p.

Voir le compte rendu de M. Poznanski, *Revue*, LVIII, 315-318, et cf. *Z. f. H. B.*, XIII (1909), 117.

אמרת מארץ Décisions du rabbin הורוץ d'Alep. Jerusalem, imprimerie Azriel, 1910 ; in-4°.

האנטישמוטיזם *L'Antisémitisme*, par Bernard Lazare, traduction abrégée de M. Ramisohn. Wilna, 1909 ; in-8° de 180 p. (Bibliothèque du journal הד הזמן, I).

אנשי קירואן « Esquisse historique sur les Juifs de Kairouan, par Samuel Poznanski ». Varsovie, 1909 ; in-8° de 47 p. (tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

Voir *Revue*, LXI, 297 et s., notamment p. 314-5.

ס' אספקלריא המאירה Histoire des rabbins depuis la construction du second Temple jusqu'à la clôture du Talmud, leur vie et leurs mœurs, les halachot et les aggadot de chacun d'eux citées dans le Babli et les Midraschim, par Ch. Selwkin. Première partie. Londres, imprimerie H. Ginzburg, 1907 ; in-8° de VII+8+80 p.

Cette première partie est consacrée aux rabbins depuis Simeon le Juste jusqu'à Ismaël b. Elischa et réunit pour chacun d'eux les passages du Talmud de Babylone (dans l'ordre des traités) et du Midrasch Rabba où ils sont cités. L'ouvrage, s'il est jamais terminé, sera utile à ceux qui n'ont pas le *Séfer Hadorot*.

ארח ישרים Commentaire des aggadot talmudiques, par M. H. Taksin. Pétrokow, 1909 ; 2 vol. in-8° de 225 et 214 p.

האשכול Haeschkol. Hebräisches Sammelbuch für Wissenschaft und Literatur, herausgegeben von J. Güdzig. Band VI. Cracovie, imprimerie J. Fischer (chez l'éditeur, à Loschitz), 1909 ; in-8° de IV+270 p. K. 2, 60.

Les annuaires littéraires et scientifiques sont souvent négligés des savants, qui ne les trouvent pas assez sérieux. Celui-ci est pris en majeure partie par la science et par l'érudition ; il est remarquable qu'un recueil rédigé pour le grand public offre tant d'intérêt pour les spécialistes, ils trouveront peu à glaner, il est vrai, dans l'article de M. Bernfeld, le maître de la vulgarisation historique, sur l'époque du retour de l'exil (p. 12-33) et dans celui de S. Rubin, le maître de la vulgarisation scientifique, sur l'astronomie de la Bible (p. 60-79). Mais les textes publiés et des articles de fond leur donneront satisfaction. L'édition du *Wachkim* par M. J. Freimann, avec une introduction savante, où de nombreux points sont élucidés, sauf la personnalité et la patrie de l'auteur (p. 94-162), a été appréciée par M. Wellesz (*Revue*, LXI, 154-160) ; notons que la bibliothèque de Nîmes possède un ms. de cet ouvrage (*Revue*, III, 232). M. Davidson publie une imprécation en prose et en vers du poète parodiste Juda ibn Sabbatai (XIII^e^ s.), dirigée contre des Juifs saragossais (p. 165-175), et M. Lewinski un règlement de la communauté de Hildesheim préparé en 1706 par le rabbin David Oppenheim de Prague (p. 336-340). M. S. Hurwitz détache un chapitre de sa thèse d'une étude sur le hassidisme et la *haskala* (p. 41-58 ; voir plus loin à התעתוד). M. I. Steiner tente une nouvelle explication, plus invraisemblable que les autres, du terme אשברלות, par quoi il entend les dépôts d'argent (סגרלה) dans le temple de Jérusalem (p. 253-256), et M. N.-S. Libowitz prétend expliquer les aggadot sur Akiba et la femme de « Turnus Rufus » (p. 257-258). Le même, rendant compte de l'édition des lettres de Léon de Modène par M. Blau (p. 246-251), rectifie quelques détails et se plaint naturellement d'avoir été plagié. M. S. Funk essaie d'identifier les fêtes babyloniennes citées dans *Ab. z.*, 11 *b* (p. 259-260 ; cf. *Revue*, XXIV, 276 et s.). — Mais nous avons hâte d'en venir aux deux études vraiment importantes que ce recueil contient. L'une, de M. A. Epstein, est consacrée aux éditions du Valkout (p. 183-210). Développant sa lettre à M. Grunhut (*Haeschkol*, IV, 273) et réfutant les assertions contraires de ce dernier (*ibid.*, V, 259), il établit fortement que Meir Prinz, l'éditeur de Venise (une faute d'impression

lui fait dire plusieurs fois « de Vienne »), même s'il a eu à sa disposition des mss. du Yalkout, a pris pour base de son édition celle de Salonique, mais en en modifiant trop souvent les références, notamment dans les renvois aux Midraschim. Il importe de savoir que par « Midrasch » tout court, l'auteur du Yalkout ou le premier éditeur désignait (sauf pour les Proverbes) les petits Midraschim de basse époque (*Otiot de R. Akiba*, *M. Vayoscha*, *M. Abchir*, etc.). Chemin faisant, M. E. nous renseigne sur l'ordre des livres bibliques et la numérotation des Psaumes dans le Yalkout, signale de nouvelles citations du *M. Abchir* et tire au clair les renvois au *Yelamdénou*. La conclusion de tout cela, c'est que nous aurions grand besoin, en attendant une édition critique du Yalkout, d'une réimpression de celle de Salonique. — L'autre étude, de M. Weinstein, fournit des contributions importantes à l'histoire des Juifs en Pologne, d'après la littérature rabbinique, des documents d'archives et des inscriptions tombales : 1° c'est déjà en 1499 que le roi de Pologne chargea un Juif de répartir l'impôt, et c'était R. Fischel de Cracovie, qui mourut martyr ; 2° R. Jacob Pollak ne fut pas rabbin à Lublin, mais à Cracovie, où il s'établit après avoir été obligé de quitter Prague, dont il fit un centre d'études rabbiniques et qu'il dut fuir trente ans après (vers 1492-1522) ; 3° il avait diffamé Samuel, chirurgien de Bona, femme de Sigismond I, et dont le petit-fils, Ascher, mourut martyr en 1631 ; 4° en 1564, les Juifs de Cracovie célébrèrent une fête, sans doute parce que le roi Sigismond-Auguste rapporta une mesure hostile de la municipalité ; il défendait d'ailleurs les Juifs contre les excitations des jésuites et les désordres de leurs étudiants ; 5° Moïse Isserlès avait près de 40 ans (non 30) quand il mourut ; la synagogue qui porte son nom a été édifiée par son père (p. 211 et s.).

ספר האשכול Sefer Ha-Eschkol des R. Abraham b. Isak aus Narbonne (XI. Jahrhundert), auf Grund von zwei Handschriften ediert und kommentiert von Schulem Albeck. 1. Lieferung. Berlin, imprim. Itzkowski, 1910 ; in-8° de 80 p.

B. H. Auerbach, rabbin de Halberstadt, a édité en 1867-1869 la majeure partie du *S. ha-Eschkol* du rabbin narbonnais Abraham b. Isaac (XIe siècle, et non XIIe). Dans son introduction, il dit s'être servi d'un vieux manuscrit espagnol en mauvais état. Cette édition avait à peine paru que R. Kirchheim, dans la *Zeitschrift* de Geiger (VI, 47 et s.) et, sur ses indications, Schorr dans son *Haloûç* (VIII, 168 ; cf. XI, 63) accusèrent Auerbach d'avoir copié autrefois le manuscrit de Carmoly à Francfort sur-le-Mein et d'y avoir introduit postérieurement la mention d'un manuscrit du rabbin Moïse de Merzig (près de Trèves) pour masquer sa fraude et les falsifications de son édition. Kirchheim était une mauvaise langue, Geiger un réformateur et Schorr un émancipé. Auerbach, qui était un paragon d'orthodoxie, fit la sourde oreille : seulement, à la mort de Carmoly, il acheta son manuscrit. De toute cette affaire il ne restait qu'un vague soupçon dans la mémoire des initiés lorsqu'à la fin de 1908, un savant de Varsovie, S. Albeck, à qui l'on doit une édition partielle du *Rabiah*, lança un prospectus (3 p. in-4°) où il annonçait une réédition du *S. ha-Eschkol*, rendue nécessaire par les lacunes et les altérations du premier éditeur. Grand émoi dans certain parti, qui chargea MM. Ehrentreu et J. Schorr de défendre la mémoire d'Auerbach et de prouver l'authenticité de son édition ; cette apologie, intitulée צדקת הצדוק, fut renforcée d'une consultation de M. D. Hoffmann et d'une « déclaration » de M. Berliner. A quoi M. A. riposta par un pamphlet incisif, בוסר האשכול.

La comparaison de l'édition Auerbach avec le premier fascicule de celle d'Albeck, basée sur le ms. Carmoly, et avec le ms. de l'Alliance israélite (v.

Revue, XLIX, 79 : écriture espagnole, copiste Juda b. Aaron nous a convaincu que le *S. ha-Eschkol* édité par Auerbach est altéré, sans qu'on puisse toujours accuser l'éditeur. Les arguments échangés dans la polémique n'emportent pas la conviction, mais M. Albeck doit avoir raison dans le fond. Du reste, les pièces du procès sont entre les mains des lecteurs : ce sont les deux éditions. Prenons le commencement. Le ms. Carmoly a perdu sa première page ; elle est remplacée dans l'édition Auerbach par trois lignes et demie (jusqu'à זכרו אתא בי) qui sont une citation talmudique rapportée (replâtrage analogue dans l'édition des Consultations de Hayyim Or Zaroua : v. *Revue*, LII, 267) et par deux lignes (jusqu'à לרברי הורדא) qui sont une restitution de la citation d'Alfasi. Un peu plus loin un long passage (p. 4, l. 8 — p. 2, l. 10) qui ne figure dans aucun des deux manuscrits et qui sent l'interpolation. Et ainsi de suite. Mais d'autre part, le texte de l'édition Auerbach s'accorde souvent jusque dans des détails d'orthographe avec le ms. de Paris (inconnu d'Auerbach) contre celui de Carmoly ; nous avons noté une dizaine de lectures en quelques pages. Il nous paraît certain : 1° qu'Auerbach s'est servi, en outre du ms. Carmoly, d'une autre copie, quoi qu'on pense de l'histoire assez invraisemblable du ms. de Moïse de Merzig ; 2° qu'il n'a reproduit fidèlement aucun des deux manuscrits.

C'en est assez pour justifier la nouvelle édition de M. Albeck, que M. Bodmann lui-même juge « fort désirable », d'autant plus que M. A. possède une immense érudition dans la littérature rabbinique et est doué, je ne dirai pas d'un esprit, mais d'un flair critique étonnant. Il a pris pour base le ms. Carmoly et a noté les variantes (mais pas toutes) de celui de Paris ; celui-ci a naturellement fourni le début (pas très exactement non plus). Une plus grande fidélité aux manuscrits serait nécessaire. Le commentaire est précieux : il ne pèche parfois que par excès de longueur ; de grandes notes sont de pures digressions, d'ailleurs fort instructives. Les renvois à l'Introduction font entrevoir de nombreuses trouvailles qui renouvelleront en partie l'histoire de la littérature rabbinique, depuis le *Séder* de R. Amram et les Consultations des Gueonim jusqu'aux codes halachiques de France et d'Espagne, et dont on a dès maintenant un aperçu dans l'étude sur Juda b. Barzillai, qui vient de paraître dans les Mélanges Israel Lewy ; il y est prouvé que le *Séfer ha-Ittim* a alimenté le *S. ha-Eschkol*, le *S. ha-Ora* (ou *ha-Oré* ; les deux doivent être justes, c'est un jeu de mots) et le recueil *Schaârè Teschouba*. Cette introduction promise et les notes, même réduites au strict nécessaire, vaudront à elles seules l'édition.

הבאורים העתיקצארים בספר הלעזום « Gloses hébraïques du Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle », par M. Lambert. Paris (Berlin, impr. Itzkowski). 1909 ; in-8° de 24 p. (tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

Le ms. 302 de la Bibliothèque Nationale ne contient pas seulement les gloses françaises éditées par MM. Lambert et Brandin sous le titre de *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle* (Paris, 1905), mais encore des gloses hébraïques, que M. L. publie ici pour la partie qui porte sur le Pentateuque et les Meguillot. Ce sont des explications très brèves qui donnent soit un équivalent du mot glosé, soit un autre verset où ce mot revient, quelquefois un renvoi au Targoum ou même à un exégète. M. L. a réuni, en outre, tous les passages où ces exégètes sont cités. Menahem b. Sarouk occupe la première place (quelques citations nouvelles), puis vient Raschi ; il est remarquable que les autres représentants de l'école française soient si rarement mentionnés : une fois Samuel b. Meïr et une fois Joseph Kara ; les mentions, uniques aussi, d'Eliézer de Beaugency et de Joseph Bechor-Schor sont sans

doute à rayer. Cette publication aidera à retrouver les sources de l'auteur du glossaire.

בארץ הצוידת En Orient. Première et deuxième parties : dans les colonies juives de Galilée et de Judée, par A. S. Herschberg. Wilna, 1910; in-8° de IX + 344 p. (Bibliothèque du journal חד הזמן).

בית הכורי Gloses cabbalistiques sur le Pentateuque, par B. Fraenkel. Lemberg, chez l'auteur, 1910; in-8° de (4 + 32 ff.

כ' בית יוסף צבי Beth Josef Zebi zum Traktat Sukka, von S. Carlebach. Berlin, éditions « Haustreund », 1910; in-8° de 536 p.

Le titre hébreu complet explique l'utilité et la valeur de ce gros volume : « y sont réunis tous les textes indiqués par la *Massoret ha-Schass*, les Notes d'Isaïe Berlin et d'Akiba Eger, Raschi et les Tossafot, de manière qu'il devient inutile de les chercher sur place. — travail et non science ».

בית ישראל Dix dissertations sur les sabbats, les fêtes, etc., par Mêir Yoël Wigader, de Dublin. Jerusalem, impr. Lunez, 1910; in-8°.

בכורי יעקב Consultations de Jacob Hai זריהן de Tibériade. Jérusalem, impr. Azriel, 1909.

כמה נזרם את חוה הדה בקרב נשינו ובנותינו *Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen?* par D. Kaufmann, traduit par M. Kamionski. Jitomir, 1909; in-8° de 16 p.

כ' בנוני התצלים Les formes verbales du Pentateuque, par Aryé Leïb Gordon, édité par Eliahou Landau. Jérusalem, impr. Lunez, 1910; in-8°.

בראשית Liber Genesis, capitula selecta (I-IV et XII-XV), sine punctis; curavit G. Wilkins. Dublin, Hodges Figgis, 1909; in-8° de 22 p.

ברוך שפזוזה ברגשי אהבת אלהים Benedicti de Spinosa Amor Dei intellectualis in sechs Dialogen bildlich dargestellt von S. Rubin. Podgorze, impr. Deutscher, 1910; in-8° de 31 p.

לבוש יהודה וירושלים L'habillement et le costume à l'époque biblique, par Salomon Rubin, avec introduction et notes par A. S. Herschberg (faux-titre : כל כתבי ד"ר שלמה רובין, II). Varsovie, éditions « Toschijah », 1910; in-8° de XII + 124 p. (ביבליותיקה גדוכה, première année, nos 2-3). R. 1.

Les notes de l'éditeur et la table des matières se trouvent dans le n° 14 de la même collection, qui contient la Morale כ' הכוזרי de Rubin.

גילוי דעת Gloses sur Yoré Déa, §§ 60-69, par S. M. Schwadron. Szatmar, impr. de Klausner, 1910; in-f° de 14 ff.

כ' זכר יום ביומו Ephémérides ou mélanges talmudiques, midraschiques et rabbiniques pour les différentes circonstances de l'année religieuse, par Hayyim Kœlled, impr. Knoller. Deuxième partie : de Rosch ha-Schana à Nissan. Przemysl, 1909-5670; in-8° de 4 + 118 ff.

Première partie annoncée *Revue*, LVI, 133.

תכורי כתובים Anthologie des Hagiographes (Psaumes, Proverbes, Job) à l'usage de la jeunesse, ordonnée et expliquée par J. Ch. Rawintzky,

Ch. N. Bialik et S. Ben-Tzion. Odessa, éditions « Moriah » Cracovie, impr. Fischer], 1908 ; in-8° de 137 p. R. 0,50.

דברי נביאים Anthologie des Prophètes, à l'usage de la jeunesse, ordonnée et expliquée par J. Ch. Rawnitzky, Ch. N. Bialik et S. Ben-Tzion. Tomes I (Isaïe, Jérémie et II (Ézéchiel, Petits Prophètes). Odessa, éd. « Moriah » Cracovie, impr. Fischer), 1907-1908 ; 2 vol. in-8° R. 0,50 chaque.

דבש השדה Récits de rabbins de Hassidim, par Dob Beer Bylgoray, 1909 ; in-4° de 80 p.

דובנא רבתי Histoire de la communauté de Dubno, extraits de ses actes (*pinkès*) et épitaphes, par Ch. W. Margolies. Varsovie, impr. « Hazefirah », 1910 (5671) ; in-8° de 192 p., 2 fig. R. 1,50.

Dubno est une petite ville de l'ancienne Wolhynie (8.000 habitants, 5,000 juifs), qui fut assez florissante au XVIII^e^ siècle, sous les Lubomirski. Deux juifs de Dubno sont mentionnés en 1507 ; la communauté fut éprouvée pendant la révolte des Cosaques (p. 9). Des autorités rabbiniques de moyenne grandeur s'y sont succédé (p. 13 et s.) ; elle est la patrie de la famille Marschalkowitz et de Salomon Dubno ; Senior Sachs y connut l'emprisonnement et l'hospitalité (p. 23) ; une imprimerie y fut ouverte en 1794. La synagogue, dont la vue d'ensemble et l'entrée sont reproduites, a été bâtie de 1782 à 1795. La communauté entretient diverses institutions éducatives et philanthropiques (p. 32 et s.). La majeure partie du volume (p. 40-182) contient des extraits du *pinkès* de la communauté (depuis 1715), divers actes dont les originaux appartiennent à l'auteur ou lui ont été communiqués par la châtelaine de la ville ; la plus importante, de 1766, sur la répartition de l'impôt entre les communautés juives de la Wolhynie (p. 97 et s.), a déjà été publiée par Harkavy ; quelques pièces sont en judéo-allemand : serment des contribuables (p. 88, serment du *schetadlan* à son entrée en charge (p. 121). Dommage que l'auteur n'ait pas essayé de reconstituer, à l'aide de ces documents, l'activité commerciale, l'organisation financière et la vie religieuse de la communauté. A la fin, copies de 72 épitaphes de rabbins, notables, etc. (p. 183 et s.). Monographie utile.

דון מנואל סאן סאלבאדור Don Manoël San Salvador, récit de l'époque de l'expulsion des Juifs d'Espagne, traduit de l'hébreu par H. Ben-Attar. Jérusalem, impr. Azriel, 1910.

דור ההשכלה ברוסיה La période de la « renaissance » en Russie, par M. Margulies, traduit du russe par ש—י. Wilna, 1910 ; in-8° de 109 p. (Bibliothèque du journal הד הזמן).

כי דור ישרים Réfutation des arguments de J. H. Weiss, dans son ouvrage « Dor Dor ve-Dorschav », contre la loi orale et contre la divinité de la loi en général, par Juda ha-Levi Lipschitz, édité par le neveu de l'auteur Notel Lipschitz, de Kowno. Deuxième partie. Pétrokow, impr. Zederbaum, 1910 ; in-8° de 124 p.

La première partie a été signalée *Revue*, LVI, 133. Cette deuxième (et dernière) partie critique dans le même ton différents passages du premier volume de l'ouvrage de Weiss et, en appendice, quelques passages du deuxième volume.

דורות האחרונים *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, par M. Philippson, traduction hébraïque. Tome I. Wilna, 1909 ; in-8° de 384 p. Bibliothèque du journal הדר הזמן.

דיואן Diwân des Abû-l-Hasân Jehuda ha-Levi, nach Handschriften und Druckwerken bearbeitet und mit erklärenden Anmerkungen versehen von H. Brody. Zweiter Band : Nichtgottesdienstliche Poesie (Heft V). Berlin, impr. Itzkowski, 1909 [1910] ; in-8° de XI — 137-330 p. (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, Nr. 2).

Contient les notes du tome II (poésies profanes).

דין וחשבון Procès-verbaux de la Conférence tenue à Berlin par la *Organisation für hebräische Sprache und Kultur*. Varsovie, éditions « Achiasaf », 1910 ; in-8° de 82 p.

דקדוק ופירוש על התורה Commentaire du Pentateuque, par Elia de Wilna, édité par Eliahou Landau. Jérusalem, impr. Luncz, 1910 ; in-8°.

דרך חדשה Voie nouvelle. Contributions à l'exégèse biblique, par D. El. Baranowitz. Wilna, 1910 ; in-8° de 32 p.

הגדה של פסח Haggada de Pâque, avec commentaire intitulé שית יצחק, par Isaac מאלצאן. Jérusalem, impr. Azriel, 1909.

הגדה של פסח Haggada de Pâque, avec commentaire intitulé תבלין למצוה par A. A. Prag. Jérusalem, 1910 ; in-8° de (2 +) 53 ff.

הגדות מחיי הנביאים בספרות הערבית Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende, ins Hebräische übertragen von J. Eisenberg. I. Lieferung : Hiob und Moses. Podgorze, impr. Deutscher (Leipzig, M. W. Kaufmann), 1910 ; in-8° de 39 p.

M. E., qui édite et traduit en allemand les « Histoires des vies des prophètes » d'Alkisaï (mort en 199 de l'hégire), en a déjà publié des extraits en hébreu dans différents périodiques : il se propose de faire passer tout l'ouvrage en hébreu dans des brochures successives. Celle-ci contient les textes relatifs à Joh. Jethro (Schoeib), Moïse fils de Manassé (paraît être une haggada « massorétique », tirée de Juges, XVIII, 30), Pharaon, Moïse, l'Exode, la promulgation du Décalogue, Balaam, Core, Og, la mort d'Aaron et de Moïse. Une annotation inégale signale les divergences de Talâbi ; la première note affirme que les deux auteurs arabes ont puisé à une source commune, qui émane d'un Juif ; mais qui ? la mention de Ka'b dans le texte (p. 14) n'est accompagnée d'aucun éclaircissement. Le *Sêfer ha-Yaschar* se ressent, comme on sait, de l'influence arabe : M. E. promet de prouver qu'il a subi celle d'Alkisaï.

הנהות על מסכת חולין ובריתות בבלי ותוספתא Adnotationes criticae ad duos Talmudis Babylonici Tosephtaeque tractatus Chulin et Kerithoth. Textum constituit, res explicavit, historiamque originem ex fontibus investigavit J. H. Dünner. Francfort-s.-M., Sänger et Friedberg, 1910 ; in-4° de (5 +) 67 + 27 ff. M. 5.

הגר סיגרים Explication de passages difficiles de la Bible, par M. Besaedka. Drohobycz, impr. Zupnik (chez l'auteur, à Odessa, Bazarnaja, 82), 1909 ; in-8° de VI + 137 p.

L'auteur a publié en 1886 une brochure עט שקר כופרים (Drohobycz, 76 p.), où il a proposé des corrections au texte biblique. Mis en goût, il s'est mis à lire les exégètes critiques et cette fois la moisson est plus abondante. A ses conjectures personnelles il a ajouté celles de ses devanciers. Si le bon n'est pas toujours neuf, le neuf n'est pas toujours bon. On est charmé par des trouvailles dont seraient incapables les hébraïsants à coup de dictionnaires et qui attestent à tout le moins un sens très affiné de l'hébreu, et l'instant après on est agacé par des fantaisies qui ressemblent à des gageures ou à de mauvaises plaisanteries. Qu'on lise dans Joh, III, 3, אֲצֹר הָרֹה participe) ou dans I Rois, XVIII, 21, הַכַּפַּיִם, soit; mais que dire de ובן משל ביתי הוא המשל ואת כי לו נקחת dans XX, 16 ? Ce dans Genèse, XV, 2, ou de לא זרעי contre quoi nous devons protester, c'est contre l'attribution de prétendues divergences au Targoum, comme מִן אֲתָא dans Gen., XXI, 7, ou ראשית כחי dans XLIX, 3. M. B. est si spirituel qu'il prête de son esprit aux autres, à commencer par les auteurs bibliques.

היסטוריה ישראלית L'histoire juive en vingt-quatre leçons, par J. Klausner. Tome I : Des origines à l'époque des Maccabées. Odessa, 1909; in-8° de 300 p.

הקדמה הכללית לסידור ר' שבתי הסופר Abhandlung über den Siddur des Schabtai ha-Sofer aus Przemysl, auf Grund der einzigen Handschrift in der Bibliothek des Bet ha-Midrasch in London (par A. Berliner). (Faux-titre כ' ים ודרום דרשה Blätter aus dem Bet ha-Midrasch in London). Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1909; in-8° de XVIII + 82 p.

L'auteur, grammairien polonais du commencement du XVII^e^ siècle (cf. *H. B.*, XIII, 116), avait préparé pour l'impression un Livre de prières correct avec un commentaire très étendu; malgré les approbations des rabbins contemporains, son travail ne vit pas le jour et seul le Livre de prières parut à Prague (?) en 1617, puis à Lublin en 1623 (frontispice reproduit p. 78). M. B. publie l'introduction générale du commentaire inédit; elle ne contient nullement des généralités, mais des observations sur la vocalisation correcte de certains passages du rituel. La citation d'anciens siddourim et de différentes autorités rabbiniques donne à l'ouvrage un intérêt historique. Beaucoup de fautes d'impression.

כ' ההשלמה Gloses d'Alfasi sur *Nezikin*, par Meschoullam b. Moïse de Béziers, éditées d'après le manuscrit Günzburg avec un commentaire intitulé תורת ההשלמה, de Juda Lubetzky. 3^e^ partie : *Aboda zara*, suivi de בללי דקנקנים. Pétrokow, 1910; in-f° de 72 ff.

2^e^ partie : *Revue*, LVI, 136. L'auteur est décédé à Paris, le 18 septembre 1910.

התשתלשלות ההיסטורית... Développement historique de l'idée de la renaissance de la langue hébraïque, par A.-S. Hershberg. Odessa, éditions « Ibriah », 1909; in-8° de 16 p.

והמה בכתוביהם Aus dem schriftlichen Nachlasse der Brüder Jolles aus Lemberg [herausg. von A. Berliner]. Berlin, L. Lamm, 1909; in-8° de XII + 48 p.

Deux parties bien distinctes : 1° neuf lettres de rabbins allemands, polonais et hongrois sur les ouvrages בשערים ראש et נוצפה וקוהאל de Saül Berlin;

l'histoire de ces deux scandales littéraires est bien exposée par S. Klein, dans la *Israelitische Monatsschrift* (supplément de la *Jüdische Presse*, 1909, nos 4 et suiv.; — 2° une dizaine de lettres de Zarbarie-Isaïe Jolles et de son frère Baruch, deux *maskilim* de Lemberg, et de l'historien M. Jost; cette correspondance, échangée en 1840-1841, n'est pas sans intérêt pour l'histoire politique et littéraire du temps: Lilienthal, dont Z. Jolles fut le collaborateur à Minsk, querelle de Rapoport et de Luzzatto, Mehlsack, l'auteur du *Rabiah* contre Zunz et Rapaport; noter les jugements sévères sur Crémieux et les Rothschild (p. 29, 30, 48).

ועבד הלוי Ueber den ursprünglichen Inhalt von 600.000 Buchstaben im Buche Moses entsprechend der Zahl der Männer, welche am Berge Sinai bei der Offenbarung anwesend waren... von J. Horowitz. Munkacs, chez l'auteur, 1910; in-8° de 20 ff.

זכרון בספר Autobiographie, par L. Lewin (יהל"ם). Jitomir, impr. Chorojanski, 1910; in-8° de 61 p., portrait de l'auteur.

זכרון לראשונים Histoire des rabbins de la communauté de Sziget, par L. Grünwald. Szatmar, M. Klausner, 1909; in-8° de 32 p. M. 1.

זכרון לראשונים ולאחרונים Editions d'ouvrages anciens et modernes. Tome I, contenant: 1° le ס' הצירוי de Maïmonide (?), 2° le מאגר עין הרש de R. M. b. Eléazar, 3° des piyoutim de Juda Halévi, Abraham Ibn Ezra, etc., 4° des piyoutim d'un mahzor manuscrit, 5° une tossefta du Targoum du commencement du livre d'Ezéchiel, avec des notes et l'ouvrage עמק ברכה, de Joseph ibn Plat, sur les bénédictions, par S.-A. Wertheimer. Jérusalem, chez l'éditeur, 1909; in-4° de (1+) 26 ff. 3 fr.

ס' זכרון לריב"א Novelles sur la Mischna, traités *Berachot* et *Rosch Haschana*, par Joseph Messing. Berlin, L. Lamm, 1909; in-8° de (1+) 72 p., portr. de l'auteur.

זכרון משה Homélies, par Moïse מאמן de Safed. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1909.

חידושי המאירי עה מסכת סוכה Novelles de Menahem Meïri sur *Souca*, éditées d'après le manuscrit de Parme, par J.-M. Alter, avec des notes de M. Lipszyc. Gora Kalwarja (Pologne russe), chez l'éditeur, 1910; in-4° de 138 p.

חדר נאה Sur le Pentateuque, par Moïse Meïr Haï Elinkim, de Tibériade. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1910.

ס' חות יא"ר Explications homilétiques de passages bibliques et midraschiques, par J. Rosenfeld. Pacs, imprimerie Rosenbaum (chez l'auteur, à Galatz), 1909; in-4° de (6+) 295 ff. M. 6.

חיי היהודים הכלכליים והחברתיים *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden*, par G. Caro, traduction de M. P. Seidemann. Wilna, 1910; in-8° de 377 p. Bibliothèque du journal חד הזמן, VI.

החלוקה La *Haloucca*, son origine, son histoire et son organisation, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, par A.-M. Luncz.

Jerusalem, imprimerie Luncz, 1910 (tirage à part de l'Annuaire *Jerusalem*).

חמש מגלות Die fünf Megilloth übersetzt und erläutert von R. Baeuer. 3. Teil : Klagelieder. 5. Teil : Esther. Francfort-s.-Mein. A.-J. Hofmann, 1909-1910 ; 2 vol. in-8° de VIII+96 et VIII+102 p. M. 1.85 chaque.

Ruth a paru en 1908 ; *Revue*, LVIII, 140.

יהדות ואנושיות Judentum und Menschentum. Aufsätze von J. Klausner. Tome I. Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910; in-8° de 240 p. R. 1,50 (ביבליותיקה גדולה, n°s 30-32).

C'est une 2e édition, la 1re ayant paru en 1905. A noter un article sur S.-D. Luzzatto (ce fut surtout un grand cœur) et un autre sur Ernest Renan et l'antisémitisme intellectuel (exagérations).

היהדות והברה כל ישראל חברים Le Judaïsme et l'Alliance Israélite Universelle, conférence de Léon Modiano, traduite en hébreu par M.-D. Schoub. Jérusalem, imprimerie Luncz, 1910.

היהודים ברוסיא Histoire des Juifs en Russie de 1880 à 1908, par M. Magazsik. Varsovie, 1910 ; in-8° de 138 p.

ס' יגד שעשועים Poésies de E. Kazaz. Odessa, 1910 : in-8° de VIII + 118 p. R. 0,70.

Sur l'auteur, v., *Revue*, LVIII, 315 ; sur l'ouvrage, *Z. f. H. B.*, XIII, 117, 180; XIV, 114.

ילקוט המכירי על ספר הושע The Jalkut of R. Machir bar Abba Machir on Hosea, edited by A.-W. Greenup. Londres, 1909; in-8° de 16 p.

ילקוט המכירי עה ספר זכריה The Jalkut of R. Machir bar Abba Mari on Zechariah. The Jalkut .. on Amos, Obadjah, Jonah, Micah, Nahum and Habakkuk. Edited for the first time from the unique Ms. (Harley,5704) in the British Museum by A.-W. Greenup. Londres, 1909-1910 ; 2 vol. de 148 et de 81+22+28+66+21+56 p.

Recensions de M. Poznanski dans *Z. f. H. B.*, XIII, 131-134 ; XIV, 131-134.

ירושלם Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern... von A.-M. Luncz. Band VIII. Heft 3, 4. Jerusalem, chez l'éditeur, 1910; in-12° de p. 179 — 360.

Sommaire de cette livraison, qui termine le tome VIII. B. Hirschensohn : Ribla, Cefon, Bet Bara (Juges, VII, 24), Baré (Ezéchiel, XXI, 24), Babel au nord de la Palestine; J.-D. Blumberg : Sur la schemitta de nos jours ; S. Raffalovitch : Les luttes des Fellahs en Palestine dans les deux derniers siècles (d'après Macalister et autres) ; ירה"ש : sur les *middot* exégétiques ; Luncz : אכזוחא דר' צדוק *Guittin*, 56 *b* ; S. Raffalovitch : La Palestine avant la conquête de Josué (d'après les explorateurs anglais; *à suivre*); ירה"ש : sur la méthode d'enseignement de l'amora Samuel; J.-M. Toledano : Elégie sur la mort du rabbin Baruch Toledano (rabbin marocain des XVII-XVIIIe s.); Luncz : la bénédiction d'Isaac (Genèse, XXVII); ירה"ש : explications de passages bibli-

ques et talmudiques ; W. Rabbinovitch : sur la rédaction du Yerouschalmi à Tibériade, par des rabbins anonymes : le Babli et le Yerouschalmi s'ignorent réciproquement ; le Y. de *Kodaschin* a existé au moins sur les traités de *Zebahim*, *Menahot* et *Keritot*) ; nouvelles palestiniennes ; W. Rabbinovitch : notes sur le Yerouschalmi.

ירידות שלמה Homélies, morale et poésies, par Salomon B. Samuel מיאזניא. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1909.

יש מאין Consultations de Eliahou יאזי, rabbin à Tibériade. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1909.

ישעיה Isaias, diligenter revisus juxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus... collectis a C. D. Ginsburg. Londres, British and Foreign Bible Society, 1909 ; in-4° de 93 p.

L'éditeur a reproduit le texte de l'édition de Venise 1524, mais il a noté les variantes de plus de 70 manuscrits et de 20 éditions anciennes, non seulement pour la vocalisation, mais aussi pour l'accentuation. Il a compté les variantes sans les peser. Le seul effort critique qu'il se soit permis nous paraît malheureux. Les *Kerè-Ketib* ne sont pas ponctués par lui dans le texte, mais en note il indique la ponctuation et du *Kerè*, ce qui est bien, et du *Ketib*, ce qui est illégitime, car la ponctuation massorétique suit toujours le *Kerè*. Ainsi dans IX, 6, il donne en note non seulement כַּמַּרְפֵּה, mais aussi נָם רָפָה, — qu'est-ce qu'il en sait? — L'impression est fort belle et fait honneur à la Bible Society, qui éditera dans la même forme toute la Bible.

כבוד לאי"ש Sermons de R. Jacob Saül Elyaschar, avec des oraisons funèbres par le même et des sermons de son fils, Hayyim Moïse Elyaschar. Jérusalem, imprimerie Zuckermann, 1909 ; in-4° de 168 p.

כופר האשכול Kofer Ha-Eschkol. Die Wahrheit über die Eschkol Ausgabe des Dr. B. H. Auerbach von Schulem Albeck. Varsovie, imprimerie « Hazefirah », 1910 ; in-8° de 18 p.

Voir à כ' האשכול.

כל שירי ר' שמואל הנגיד. Poésies complètes de R. Samuel ha-Naguid, éditées et commentées par H. Brody. Fascicules I-II. Faux-titre : אוצר השיר והמליצה, éditions des poètes juifs du moyen âge. Première partie). Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910 ; in-8° de 160 p. B. I (ביבליותיקה גדולה, première année, n°s 1 et 36).

Sur les 41 numéros — pour la plupart des poésies de circonstance dont les destinataires sont connus — qui remplissent ces deux fascicules, 2 seulement sont inédits (n°s 3-4) ; mais pour tous le texte et le commentaire représentent un progrès sur l'édition Harkavy. En outre, M. B. publiera en appendice les poèmes adressés au Naguid et une biographie de celui-ci complétera le Diwan.

כנף רננים. Explications sur le Pentateuque de Moïse ביר"גו, éditées par Jacob Haï ביר"גו. Jérusalem, imprimerie Luncz, 1909 ; in-8°.

לוח ארץ ישראל A. M. Luncz. Litterarischer Palästina Almanach für das Jahr 5670, 1909/1910. XV. Jahrgang... für das Jahr 5671, 1910/1911. XVI. Jahrgang. Jérusalem, chez l'auteur, 1909, 1910 ; 2 vol. in-16 de 72+174+48 et 68+102+52 p.

Tome XV. Lunez : Jerusalem dans les quarante dernières années (suite t. XVI ; développement considérable de la communauté, dû surtout à l'afflux des Aschkenazites ; A. Z. Rabbinovitch : Guilgal ; S. Raffalovitch : histoire des Fellahs d'après Baldensperger (dans le *P. E. F.*) ; Bentzion Tragan : la communauté d'Alexandrie ; bibliographie palestinienne ; la ferme-école Or Jehouda, près de Sutyrné ; l'année en Palestine. — Tome XVI, S. Raffalovitch : Ephraïm et la secte samaritaine ; A.-Z. Rabbinovitch : le pays de Samson et de David, d'après Ebers et Guthe ; bibliographie palestinienne ; A. Idelsohn ; la communauté de Damas ; E. R. Engelmann ; les périodiques jérusalemites ; l'année en Palestine.

לוחות Calendrier caraïte pour 5671-5675, par Samuel Neeman. Eupatoria, imprimerie M.-L. Morowansky, 1910 ; in-12° de 79 p.

Voir *Z. f. H. B.* XIV, 114.

לוחות נטיה לשנות ופעלים Tableaux des flexions des noms et des verbes, par Ch.-S. Neuhausen. New-York, librairie S. Druckerman, 1910 ; in-8° de 31 p.

לקוטי הלכות Collection des halachot des traités *Pesahim*, *Haguiga*, *Tamid*, *Keritot*, *Bechorot*, par Israel Méir B. Aryé Zeeb. Pétrokow, 1909 ; in-4° de 82+32+85+38+24 p.

ס' לקוטי יהודא Explications des treize articles de foi, par Ch.-I. Schlesinger. Première partie. Vaez, 1909 ; in-8° de 118 p.

לקורות הקראים בגליציה Contributions à l'histoire des Caraïtes en Galicie, par R. Fahn. Berlin, 1910 ; in-8° de 18 p. Tirage à part de *Hakedem*, III).

לקורות הרבנות Lekoroth Harabonoth (*sic*). Zur Geschichte des Rabbinismus. Aufsätze von S.-A. Horodetzky. Fascicules I-II. Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910 ; in-8° de 223 p. R. 1,50 גרוסה ברבורותיקה, 1re année, nos 33-34, 35).

Isaac Aboab I (l'auteur du *Menorat-ha-Maor*), Israël de Brünn, Joseph Colon, Moïse Alaskar, Moïse Isserles (avec un appendice sur le *Minhag*), Salomon Louria, Mardochée Yafe, Meïr de Lublin, Samuel Edels, Meïr Schiff, Menahem Krochmal, Gerson Aschkenazi. — Réimpression textuelle d'articles de revue (*Huguren*), sauf pour S. Louria et S. Edels, dont les biographies, publiées d'abord en volumes (כרם שלמה, Drohobycz, 1897 ; שם משמואל, 1895), ont été remaniées dans la forme.

לקח טוב. Voir פירוש.

לתולדות ישראל וחכמיו בפולין Contributions à l'histoire des Juifs en Pologne et de leurs rabbins, par F.-H. Weistein. Cracovie, 1909 ; in-8° de 28 p. (Tirage à part de *Haeschkol*, VI).

Voir à האשכול.

מאמר אל אדות מחזור מנהג בפא Etude sur le Mahzor du rite de Kaffa, par J. Mahkon. Saint-Pétersbourg, 1909 ; in-8° de 21 p. (Tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

מגלת אסתר « Le livre d'Esther, traduit du texte original par Zadoc Kahn

extrait de la Bible du rabbinat français) ». Paris, librairie Durlacher Riedelheim, impr. M. Lehrberger), 1909; in-8° de 68 p., illustré.

Texte hébreu et traduction de la Megilla, avec l'office du soir (pour la veille de Pourim).

מגילת תענית Megillat Taanit, avec le commentaire de Jacob Emden, un nouveau commentaire d'Abraham ha-Levi de Cracovie et un autre, intitulé פירוש האשל, d'Abraham Eliahou b. Yehiel Michel. Jérusalem, imprimerie Schönbaum-Weiss, 1908; in-8°.

מגן אבות Magen Aboth. 24 talmudische Abhandlungen des Meïr Menachem b. Salomo nach der einzigen Handschrift edirt und commentirt von I. Last. Londres, imprimerie Narodiczky (en commission chez Kauffmann, à Francfort-s.-M.), 1909; in-8° de x+175+II p., 2 fac-similés.

Cet ouvrage est une mine de renseignements sur l'histoire littéraire, rituelle et « culturelle » des Juifs du midi de la France. Voir provisoirement Marx, *Revue*, LIX, 203, 223-224.

מדרש בראשית רבא Bereschit Rabba mit kritischem Apparate und Kommentare von J. Theodor. Lieferung IV, Lieferung V. Berlin, imprimerie Itzkowski, 1908-1909; in-4° de p. 241-400.

מדרש תנאים Voir à Hoffmann.

מחזור Prières des fêtes d'après le rite sefardi, avec commentaire intitulé אדמי יעקב, par Jacob Yiçhaki. 2 parties : Rosch Haschana et Kippour. Jérusalem, chez l'auteur, 1908-1910.

Voir sur l'auteur *Z. f. H. B.*, XIV, 130.

ספר מחכירם Machkim, von R. Nathan ben Jehuda. Cod. hebr. Nr. 12*a* der Hofbibliothek zu Wien und Nr. 187[1] der Statbibliotcek zu Hamburg. Mit Anmerkungen und Einleitung von J. Freimann. Cracovie, impr. J. Fischer, 1909; in-8° de XXIII+50 p. (Tirage à part de *Haeschkol*, VI).

Voir le compte rendu de M. Wellesz, *Revue*, LXI, 154-160.

מחקרי ארץ אבותינו Géographie et histoire de la Palestine, d'après les meilleurs auteurs, par Israël Wolf Horovitz. Première partie, fascicule I. Jérusalem, imprimerie Lipschutz, 191 ; in-8°.

נר כיור Règles de l'ablution des mains, rattachées aux initiales du chapitre sur le bassin d'airain, par Nephtali Herz מרשאירי, édité par Samuel b. Abraham, fils de l'auteur. Jérusalem, imprimerie Lunez, 1910.

המים והאש Die Elemente Wasser und Feuer in der symbolisch-mystischen Literatur, von S. Rubin. Podgorze (Cracovie, Weistein), 1909; in-4° de 26 + 2 p.

מכתבים מחכמי דור העבר Lettres de Nahman Krochmal et Moïse Landau, éditées par B. Friedberg. Francfort-s.-M., Sänger et Friedberg, 1910; in-8° de 8 p.

מגי דאברת Commentaire du Pentateuque en judéo-espagnol, par Isaac שאקי de Constantinople. Jérusalem, imprimerie Lunez, 1909.

מנחת הכהן Consultations de Joseph Hayyim ha-Cohen, de Jérusalem. Jérusalem, imprimerie Luncz, 1910 ; in-f°.

מספרותנו העתיקה Aus unserer alten Literatur. Drei Beiträge zur Entstehung und Geschichte : 1) der Pentateuch-Uebersetzung « Onkelos », 2) des Midrasch « Tanna d'be Eliahu », 3) der Bethäuser in den Zeiten des Talmuds, von Wolf Markon. Wilna, impr. Pirojinkow, 1910 ; in-8° de IV + 56 p.

L'auteur voudrait montrer : 1° qu'Onkelos traduit d'après les opinions de son maître R. Akiba, — mais il faudrait prouver que le Targoum a un auteur, et que c'est Onkelos ; 2° que le *Tanna debé Eliahou* polémise contre les Sadducéens — mais il est prouvé que ce Midrasch n'est pas si ancien ; 3° M. Epstein établit pour loi que les synagogues n'étaient pas situées à l'époque talmudique dans les champs, comme on l'admet communément sur la foi de Raschi.

מיתרי לביבא הלורי Glosses sur le Talmud, par J. Horowitz. Première partie : *Berachot* et *Moëd*. Londres (chez l'auteur, à Anvers), 1910 ; in-8° de 203 p.

מ' מעשה הגאונים Ma'aseh ha-Geonim (cod. Goldschmidt-Frankfurt a. M., mit Einleitung und Anmerkungen von A. Epstein, ergänzt und redigiert von J. Freimann. Berlin, impr. Itzkowski, 1909 [1910] ; in-8° de XXIV + 99 p. (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, Nr. 3).

Parmi les publications de la société *Mekize Nirdamim*, récemment reconstituée, l'édition du *Maasseh ha-Geonim* (désigné dans la suite par *M. G.* par A. Epstein mérite une attention particulière. Cette compilation, qui contient des consultations et des décisions du XI^e^ siècle, nous fournit des renseignements de toute sorte, surtout au point de vue de l'histoire littéraire. Elle nous introduit dans les écoles talmudiques de l'Allemagne, où enseignèrent les maîtres de Raschi, nous montre les quatre fils de Machir, contemporains du grand commentateur, nous rapporte les us et coutumes des pays rhénans, des trois communautés de Spire, Worms et Mayence, qu'on peut en un certain sens appeler autonomes, car les usages rituels et liturgiques s'y sont développés d'une manière indépendante ; elle nous décrit la situation matérielle et intellectuelle des Juifs allemands avant la première Croisade et nous offre, enfin, une foule de matériaux halachiques qui, quoiqu'ils se trouvent pour la plupart dans les recueils déjà connus de l'école de Raschi, sont propres à éclairer plus d'un point obscur. Les textes parallèles du *Mahzor Vitry*, du *Pardès*, du *S. ha-Orà*, de l'*Issour vehetter* se complètent et se rectifient les uns les autres et, comme ces ouvrages n'ont pas de plan solide ni d'ordre systématique, tel paragraphe isolé a été corrompu à force d'être copié, comme les monnaies jetées dans la circulation générale s'usent et perdent leur frappe ; ainsi les citations conservées dans différents ouvrages forment une contribution notable à la critique comparée des textes. L'édition du *Pardès*, par exemple, fut faite d'après un manuscrit incomplet et altéré, de sorte que le *M. G.*, qui renferme de nombreux passages communs, nous met en état de restituer les vraies leçons.

Dans une introduction instructive et pleine de faits, M. Epstein nous renseigne sur le *M. G.* Il y cite trois passages pour prouver que le manuscrit Goldschmidt qu'il édite est identique avec le *Maassé ha-Geonim* mentionné par Eleazar de Worms et Gedkia b. Abraham. Mais en même temps il indique six passages qui ne se trouvent pas dans l'ouvrage, ce qu'il explique en admet-

tant que les anciens auteurs connaissaient une rerension plus complete que celle de son édition. Il expose, d'autre part, que le *M. G.* se composait de différents cahiers, d'où vient qu'il est cité sous différents titres : 1° הלכות תשובות איגור ותתר un titre bien singulier, qu'on lit en tête du *Rokéah*, 305 ; ne pourrait on pas corriger en נמצאתי תשובות בהלכות איגור ותתר ?) : — 2° תשובות הגאונים : *Or Zaroua*, I, § 423 (non 421), à quoi il faut ajouter : *a*, *O. Z.*, I, 114 *b* (= *M. G.*, 88) ; — *b* *O. Z.*, II, 109 *b*, 232 (= *M. G.*, p. 22, n° 33, תשובות הגאונים רבותי, plus complet dans *O. Z.* que dans *M. G.*, où manque la citation du Yerouschalmi ; cf. *Schibbolé ha-Léket* (*S. L.*), 200, où la source est שסח בהלכות ז"ל מ' רב שלמה כתב : *S. ha-Ora*, p. 194, n° 47 ; *Mordechai*, *Pesahim*, 942 ; — *c* *O. Z.*, II, 162 *a*, 393 (= *M. G.*, p. 45, n° 55, כתוב בתשובות רבותי ; — *d* *O. Z.*, *Ab. z.*, § 256, ורבן נמצא בתשובות הגאונים, où on cite R. Simeon et R. Juda ha-Cohen Sire Leontin, appartient vraisemblablement au même groupe, manque dans *M. G.* ; — *e* *S. L.*, 9, תשובות הגאונים מעשה היה ביצי ר' יצחק בר יהודה ; cf. *Mahzor Vitry*, 51 ; *Mordechai*, *Berachot*, 172 ; manque dans *M. G.* ; — *f* *Bét Hadasch* sur *Yoré Déa*, 89, d'après *Mord.*, *Houllin*, 1148 (manque dans notre édition) : וגם בתשובת הגאונים איתא וז"ל ר"א אסר לאכול חלב אחד דגים מבושלים = *M. G.*, n° 139 ; — 3° תשובות, à ajouter les textes suivants : *O. Z.*, I, 133 *b*, § 462, cf. *Recanati*, 190 ; manque dans *M. G.* ; *O. Z.*, II, 49 *b*, § 95, כתוב בתשובות שאלו לר' קלונימוס אם יכול אדם לכרך. manque dans *M. G.* ; *O. Z.*, II, 161 *b*, § 392 ; 165 *a*, § 407, manque dans *M. G.* ; 183 *b*, § 464, manque ; II, 179 *a*, § 436 (= *M. G.*, 50), 179 *b*, § 440 (= *M. G.*, 50, 51 ; 171 *b*, § 422 *a* ; דברי הגאונים, בתשובות בשם ר' אלוקים (*M. G.*, 51 ; Kalonymos ; — 4° דברי הגאונים, textes a ajouter : *S. L.*, 73 (= *M. G.*, p. 60, n° 64) ; 36 (?) ; 218, p. 202 ; 253 ; 266 (= *M. G.*, p. 34, n° 49) ; 270 ; 361 et à la fin p. 408. Un דברי הגאונים est citè dans *O. Z.*, 161 *a*, § 392 ; 168 *a*, § 416 ; — 5° מנהגות הגאונים, textes à ajouter : *S. L.*, 290, ה' שמחות, n° 15 (= *M. G.*, 50, 21 (= *M. G.*, 48, n° 38), 37 (= *M. G.*, 51 ; — 6° מנהגות אשפרא, *S. L.*, 372, manque dans *M. G.* ; — 7° מנהגות מגנצא. *S. L.*, 194, 199, 286, p. 267 ; de plus מצאתי בשם רבינו ר' יצחק בר יהודה. *S. L.*, 23, 30 (= *M. G.*, 60, n° 64, 133 (= *M. G.*, 56, n° 62 ; בשם ר' קלונימוס. *S. L.*, 140 (= *M. G.*, 58, n° 63), 149, 177, 202 *M. G.*, 46 ; *Taschbez*, n° 179, בשם ר' אפרים.

Il reste singulier que les divers recueils contiennent beaucoup de choses qui ne se trouvent pas dans le *M. G.* Il pourrait en résulter que ces קונטרסים étaient des compendiums indépendants auxquels sont empruntées les citations qu'on trouve dans le *M. G.* On peut bien admettre à la rigueur, lorsqu'on trouve par exemple un passage commun aux מנהגים ר' קלונימוס et au *M. G.*, que le premier est une partie du second. Mais comment croire qu'Eléazar de Worms cite notre ouvrage une fois sous le titre de *M. G.*, une autre fois sous celui de הלכות תשובות איגור יתתר, ou que Gidkia b. Abraham le nomme tantôt *M. G.*, tantôt *Teschoubot ha-Gueonim*, *Teschoubot*, *Minhagot*, etc. ? Il n'est guère raisonnable d'admettre que le même auteur, dans le même ouvrage, intitule la même source de manières différentes. Ou bien le *M. G.* était plus petit et ne contenait pas tout ce qui se trouve dans les autres קונטרסים, ou bien notre édition, qui ne nous rend pas toutes les citations du *M. G.*, est une compilation faite à l'aide du *M. G.* et des autres opuscules. Il ne suffit naturellement pas de prendre ce qui ressemble et de laisser ce qui est différent ou qui manque. Quand le savant éditeur nous apprend que les trois citations présentes dans l'édition en établissent l'identité avec le *M. G.* et que celles qui n'y sont pas prouvent seulement que le

M. G. était primitivement plus complet, on pourrait, avec une logique si commode, établir de même que le *Pardès*, par exemple, n'est pas autre chose que le *M. G.* : ce qui s'y trouve — et les passages parallèles sont nombreux — confirme l'identité et ce qui ne s'y trouve plus maintenant y était autrefois. On ne saurait prouver davantage que le *M. G.* édité est une source du *Pardès* : l'un et l'autre sont des compilations. Ce que nous reconnaissons volontiers, parce que les faits l'favorisent cette opinion, c'est que le *M. G.* coordonne mieux les matériaux communs. Les autorités citées sont plus nombreuses que celles du *Pardès* (voir le chapitre III de l'Introduction). Le *Maassé ha-Gueonim* est à la base des deux compilations, ainsi que les recueils d'« usages » et de consultations des savants rhénans. Le compilateur de notre *M. G.* n'a pas toujours respecté la forme de ses emprunts, d'où vient que le même personnage est désigné différemment (p. ex. p. 13 : ומצא ר' נתן p. 15, 40 : ואני נתן). Nous avons affaire à un copiste qui vivait probablement en Bohême. Le passage de la p. 53, שנוהגים במקומינו בכהם (ajouter כגון est peut-être interpolé : il est douteux que le consultant de Raschi ait été de Bohême. Quant aux trois gloses bohémiennes, ce sont des additions postérieures, qui attestent les migrations de l'ouvrage.

Le *M. G.* contient trois gloses marginales d'un certain R. Abraham, qui nomme comme son maître R. Samuel b. Baruch (celui-ci n'est pas le maître, mais seulement le parent de R. Méir de Rothenbourg, voir *Revue*, LVIII, 234). On ne sait qui est cet Abraham, car nous connaissons plusieurs savants de ce nom au XIIIe siècle : Abraham de Boppard; Abraham b. Baruch, frère de R. Méir; Abraham b. Israel, frère de R. Yedidia de Nuremberg; Abraham b. Joseph de Nuremberg; Abraham d'Aschaffenburg (*Oçar Nehmad*, II, 10); Abraham b. Manoah; Abraham b. Mordechai (*Tossafot*, *Sota*, 5*b*); Abraham « le saint », père de R. Menahem (Consultations de Hayyim Or Zarona, n° 127; Abraham b. Simha (*ibidem*, nos 19, 120, 124-5); Abraham Hladik (Kohn, *Mardochai b. Hillel*, p. 98). Peut-être est-ce ce dernier, qui a encore compilé des Minhaguim pour toute l'année (Kohn, *ibidem*).

Observations de détail sur l'édition. P. 3, n. 1, cf. *Likkoutè Amerkol* (והגאונים פירשו); *Schaaré Dowra*, 25*b*; p. 4, ligne ג"ע (נוחי עדן) pour עב; p. 5, n° 6, lire ומלחום pour שמלחום. הניחום pour נותנין et שתבשלה pour שתבשלה; p. 8, lire וגשברה pour ושברה; p. 31, שחכד pour לכתחילה, *Rokéah*, 303 : בשבת רע"ש; p. 32, n° 48, lire עכם שבת ושבת pour כי חדם חוא הנפש. התילה pour כי חדם חוא הנפש יכפר (cf. *Rokéah*, 304), והצרל pour והצאר : pour מפקחין. *Rokéah* a inexactement נופקפק; p. 33, פרגמטיא דבר האבד, *Rokéah* : ודבר האבוד; pour כתיהר lire בה; effacer ויר, dittographie de ואק qui suit; p. 34, n° 49, d'après *Rokéah* : ואחר כך ההילה למוצח ובא לציון : p. 35, l. 1 : מסירמין, d'après *Rokéah* : אוכה; pour אין lire לא נופלין לא ביוצר : le passage de *S. L.* cité p. 39, n. 322, se rapporte à la p. 40, n. 324; p. 43, n° 53, cf. *O. Z.*, II, 162*a*, § 393, où le texte est meilleur : pour הביאר lire הרן; se rapporte à רבן נוהגים רבוהילו qui suit (non (והרוכא): p. 45, n. 56, cf. *Hag. Maim.*, *Megoilla*, p. 1 : רבן נמצא בשם ר' יהודה בר יצחק; p. 47, n° 57, cf. *O. Z.*, II, 162*b*, § 394, où l'on a un meilleur texte; ligne 3 : כגון שמפרש למעלה, référence à la consultation de R. Juda ha-Cohen, qui manque ici; dans *O. Z.* elle se lit auparavant; p. 48, l. 4, ושאלתם, mieux ושאלה; de même l. 16; pour שוכם, lire ושולם; pour זכור, lire וזכור; l. 19 ajouter השלח צבור après לפי שהצה : p. 49, אבל אין נוהגין במקום וכו' ne donne pas un sens satisfaisant; le texte s'éclaire par *Rokéah*, 316; lire : אבל אין נוהגין [באן אבא] במקום שיש לו קרוב אפילו בעקום רחוק שהוא חייב

וצוה ר' לישב באבילוהו ולהכניס אלקים לומר : *ib.*, n° 59, d'après *Rokéah*, 317 ; אין יושבין et אין יושבין : p. 50, av.-d. L., *O. Z.*, II, 179 *b*, § 440 ; *ibid.*, מאחר סיום קדיש, *O. Z.* d'après Eliakim, dans *M. G.* au nom de R. Kalonymos ; *cf. Raban*, n° 11 ; p. 52, n° 61, cf. *S. L.*, éd. Buber, Introduction, n. 84 ; variantes : עד שמצא ר' יצחק סמך לדברו של et בפרש' כי תשא ; p. 56, n° 62, הורה ר' יצחק, *cf. S. L.*, 133 ; p. 60, consultation d'Isaac b. Juda, variantes dans *O. Z.*, II, 34 *b*, § 109 ; *ibid.*, n. 90, « ce sont les paroles de l'auteur », le texte prouve que ce passage est aussi une consultation.

Bien des endroits qui paraissent singuliers sont à mettre au compte du copiste. Une collation plus attentive des textes parallèles connus aurait été nécessaire. Les notes savantes de M. J. Freimann, qui témoignent comme toujours de son application et de son attachement au sujet, ne sont pour la plupart que des références. Nous sortirions du cadre d'un compte rendu en réunissant les innombrables variantes des passages parallèles. C'est un travail mécanique et long, mais l'édition n'aurait pu qu'y gagner, car le texte aurait pu être corrigé aux endroits difficiles, non par voie de conjectures critiques, mais grâce à la simple indication des divergences.

M. Epstein s'est acquitté d'une œuvre qui mérite toute notre considération en éditant le manuscrit Goldschmidt. Nous possédons grâce à lui un nouveau recueil de valeur, qui nous fait mieux comprendre l'activité littéraire de l'école de Raschi. Si ce n'est pas, comme nous le croyons, le *Maassé ha-Geonim* primitif, cette constatation ne diminue ni le mérite de l'éditeur, ni la valeur de l'ouvrage lui-même. Les rapports de ces textes sont si embrouillés que nous devons de la reconnaissance à tout effort qui tend à mettre de l'ordre parmi ces *disjecta membra*. — *J. Wellesz*.

סֵפֶר מַעֲשֵׂה חוֹשֶׁב Sefer Maassei Choscheb. Die Praxis des Rechners. Ein hebräisch-arithmetisches Werk des Levi ben Gerschom aus dem Jahre 1321. Zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen von G. Lange. Francfort-s.-Mein, imprimerie Golde, 1909 ; in-8° de 100 + 139 + XIV p. M. 3,50.

L'arithmétique de Gersonide se divise en deux parties, une partie théorique, qui se compose de théorèmes avec leurs démonstrations, et une partie pratique, qui donne la manière de résoudre les divers problèmes ; la première partie sert comme d'introduction à la seconde, car, dit l'auteur tout au commencement, on n'arrive à la perfection dans la pratique qu'en en connaissant les principes ; de là aussi le titre (à double sens) de l'ouvrage. Dans son Introduction, l'éditeur analyse la deuxième, puis la première section en faisant ressortir les parties originales ; il retrouve là des procédés qu'on ne signale qu'un ou deux siècles plus tard chez des arithméticiens chrétiens. Il aurait été intéressant de déterminer la place de Gersonide dans l'histoire des mathématiques, ses sources (Ibn Ezra) et son influence ; peut-être M. L. nous donnera-t-il une histoire des mathématiques chez les Juifs. — L'édition est faite d'après les mss. 33 et 67 de Munich et d'après un manuscrit de Vienne. La traduction, dont nous avons examiné quelques pages, nous a paru exacte ; mais elle aurait dû être uniforme : il faut ou respecter constamment la terminologie de l'auteur ou la remplacer partout par la nôtre ; la seconde méthode est épineuse, car elle risque d'égarer celui qui ne peut recourir à l'original sur l'état d'avancement de la terminologie au XIV^e^ siècle ; puisque Gersonide ne connaît pas encore de symbole pour marquer l'absence du nombre, il ne faut pas introduire de zéros, surtout dans le texte hébreu. Notons, à ce propos, que M. L. a rendu et traduit les termes techniques

hébreux (p. 97-100). — P. III, Philippe le Bel était déjà mort quand Gersonide arriva à l'âge d'homme ; sur la date de la mort de G., v. *H. B.*, VII, 83-84, et *Revue*, XVII, 82. — Compte rendu de O. Treibel, dans *Monatsschrift*, LIV, 625-629.

מעשה טוביה Encyclopédie scientifique et médicale de Tobia Cohen. Première partie. Podgorze, impr. Joseph Plessner, 1908 ; in-8° de 32 + 136 ff.

מפתח התלמוד Clavis Talmudis, sive Encyclopaedia rerum quae in Mischna, utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre Talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Auctore Michael Guttmann. Livraisons V-VIII. Budapest, chez l'auteur (Vácz, impr. M. Kohn), 1908-1910 ; in-8° de 320-648 p. Le volume de 8 livraisons : 12 couronnes.

Premières livraisons annoncées *Revue*, LVIII, 142. Celles-ci contiennent principalement la fin de l'article Abraham, les articles Agada, Edom, Adam (l'homme, le premier homme). Compte rendu de M. Aptowitzer, dans la *Monatsschrift*, LIV, 172-3, 419 et s. ; 553 et s.

מצוה הרי"ג Sur le précepte d'écrire soi-même un exemplaire du Pentateuque, par Ch. L. Ehrenreich. Vácz, 1910 ; in-8° de 14 p.

מקור הברכות Die Liturgie des Siddur und ihre Entstehung nach den Urquellen untersucht und systematisch geordnet von W. Jawitz. Berlin, chez l'auteur, 1910 ; in-8° de (2 +) 97 p. M. 3,25.

ס' משאת בנימין Gloses bibliques, midraschiques et talmudiques par E. Reich. III-IV. Vácz, M. Kohn, 1910 ; in-4° de 47 et 32 ff.

משנה ברורה Extraits de la Mischna ponctués et accompagnés d'un commentaire, à l'usage des classes, par Ch. D. Rosenstein. Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910 ; in-8° de 141 p.

משנה שברון הצלב Les pogromes, par L. Schapiro, traduit par I.-S. Bohuslawski. Jitomir, 1910 ; in-8° de 16 p.

משניות Mischnaiot. Exemplar hebraicum distinxit, annotavit, in italicum sermonem convertit V. Castiglioni. Moëd Katan. Haguiga. Rome, Casa editrice italiana, 1909 ; in-8° de 335-362 p.

Parties précédentes : *Revue*, LVI, 139.

משניות Mischnaiot. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung und Erklärung. II. Teil : Seder Moed. Von E. Baneth. Berlin, impr. Itzkowski, [1909] ; in-8° de 257-320 (livraisons 38 et 39). M. 0,75 chaque.

הנסיון הראשון Éléments de la langue hébraïque, par H. Malachowsky. New-York, 1909 ; in-8° de 96 p.

נועם מגדים Gloses sur le Schoulhan Arouch, par Joseph Teomim, avec des explications intitulées בית הלוי, par B. Kimmel. Munkacs (chez l'auteur, à Knilynice, Galicie), 1910 ; in-4° de (14 +) 50 (— 2) ff.

נר המערב, Histoire des Juifs au Maroc depuis l'époque de leur établissement jusqu'à nos jours, par J. M. Toledano. Jérusalem, impr. Lunez, 1910 de (x+)248 p. 6 fr.; in-8° (3671).

סדור קול תפלה Prières du rite sefardi avec traduction en dialecte *tat*, par A. Pinchassow. (Derbent (Caucase)], M. Bogatyrew et S. Mordchajew (Wilna, imprimerie de I. Piroschnikow), 1909; pet. in-8° de xxxii + 487 p.

Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 98.

סדר ברכות Jechiel Morawczik b. Jedidia. Seder Berachoth (Ordo benedictionum) denuo edidit, introductionem adiecit L. Ph. Prins. Francfort-s.-M., Sänger et Friedberg, 1910; in-8° de xii + 46 p.

סדר הקינות Die Trauergesänge für Tischah beab nebst allen dazu gehörigen Gebeten. Aufs genaueste nach Handschriften korrigiert und mit deutscher Uebersetzung begleitet von S. Baer. 4. Auflage mit völlig neu bearbeiteter Uebersetzung von S. Bamberger. Deutscher Ritus. Rödelheim, M. Lehrberger, 1910; in-8° de iv + 320 p. M. 1,70.

סדר עולם זוטא סדר תנאים ואמוראים השלם Seder Olam Zuta and complete Seder Tannaim v'Amoraim with introduction and notes by M. Grosberg. Londres, chez l'auteur, 36, Rutland Str., Stepney, E. impr. Narodiezky), 1910; in-8° de 16 + 112 p.

L'introduction ne parle que du *S. O. Z.* et du *S. O. R.*; l'éditeur paraît avoir pris pour base l'éd. d'Amsterdam, 1717, ou une réimpression. Pour le *S. T. A.*, il a vu des manuscrits, mais il ne s'en est pas servi (sauf 2 ou 3 fois de celui de Munich).

סנהדרין מכות. Voir Strack.

ספר האגדה Choix d'aggadot du Talmud et du Midrasch, classées d'après les sujets et expliquées par I.-Ch. Rawnitzky et Ch.-N. Bialik, Volume III, livres V et VI. Odessa, impr. Bialik et Burischkin, 1910 (5670, 5671); 2 vol. in-8° de (2 +) 230 et de vii + 215 p.

Compte rendu de la première partie *Revue*, LVIII, 145. Le livre V contient les aggadot sur l'homme et la morale, le VI^e^ sur le monde, la magie et la médecine, et en outre des proverbes, des *varia*, des *additamenta* et un index des noms de personnes et de choses. Même sans l'introduction promise, cette chrestomathie reste précieuse.

ספר הגאולה The Book of Redemption of Moses ben Nachman. Edited from a manuscript of the British Museum by Jacob Lipschitz. Londres, chez l'éditeur, 1909; in-8° de 31 p.

ספר הנזירים Histoire des Naziréens par Bar Tobia (F. Fraenkel). Varsovie, 1910; in 8° de 68 p.

ספר כתוב Dissertations rabbiniques, par A.-A. Bunjamowitz. Jérusalem, chez l'auteur, 1909; in-8° de 110 p.

Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 34.

עבודה זרה Voir Strack.

על המילה Sur la circoncision, par L. Szper. Lublin, chez l'auteur. 1909; in-12° de (2 +) 18 p.

העמים העתיקים וישראל Les peuples anciens et les Juifs (antisémitisme dans l'antiquité), par M. Misses. Podgorze, 1909; in-12° de 160 p.

עיונים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים Studien zur gaonäischen Epoche von S. Poznanski. I. Heft. Varsovie, 1909; in-8° de 70 p. (tirage à part de *Hakedem*, I-II).

Voir *Revue*, LXI, 297.

התעתיד Ha'Atid (Die Zukunft). Hebräische Zeitschrift für Literatur und Wissenschaft des Judentums. Band II. Berlin, éditions « Sinaï ». 1909; in-8° de 196 + 33-70 p.

Compte rendu du premier volume *Revue*, LVIII, 137. Les tendances de cette revue continuent à ne pas apparaître, sinon qu'elles sont négatives et contradictoires. Nous mettons à part, bien entendu, l'étude de M. D. Neumark sur *Crescas et Spinoza* (p. 1-28) : le *Tractatus*, non moins que l'*Ethique*, serait inspiré du *Or Adonaï* et là où Spinoza quitte son maître, c'est pour rejoindre le christianisme. M. S. Hurwitz, dans un long article sur le hassidisme et la *haskala* (p. 29-99), s'élève vigoureusement contre les apologistes modernes du hassidisme, s'efforçant de montrer que le hassidisme n'est ni une révolte contre l'autorité du rabbinisme, ni une revanche du sentiment sur le rationalisme, enfin qu'il n'est pas un mouvement populaire, mais savant et artificiel. Il y a beaucoup d'excès dans cette polémique mordante et provocante (voir le parallèle de Sabbatai Cevi et de Herzl), mais aussi une grande part de vérité. Nous y reviendrons, ainsi qu'à la monographie d'Israël Baal Schem par M. Horodezky (*suite et fin*), qui ne craint pas le voisinage de cette critique (p. 145-196). — Bar Tobia réfute les thèses de Chamberlain (*Die Grundlagen des XIX. Jahrh.*). — Dans l'annexe à pagination distincte, M. J. Klausner continue son étude diligente sur Jésus : l'examen des écrivains grecs et romains, de Paul, des Pères apostoliques et des Évangiles apocryphes prouve seulement que Jésus a existé, outre qu'ils nous renseignent sur son milieu : c'est aux Évangiles qu'il faut s'adresser pour en savoir davantage, et M. K., passe en revue l'histoire de la critique évangélique jusqu'à nos jours : pourquoi Loisy est-il omis ?

ס' אדרי חכמי מדינתינו (*sic*) Peore Chachme Medinuseni (*sic*). Geschichte und Biographie sämmtlicher Isr. Grössen, circa 1000 an der Zahl, die in Ungarn fungiert haben vom Jahre 1820 bis zur gegenwärtigen Zeit. Nebst Anhang zur Geschichte der Juden in Ungarn : als Einwanderung, Lage und Verfolgung der Juden in Ungarn, und überhaupt sämmtliche den Juden betreffenden Begebenheiten (*sic*), alles klar und deutlich dargelegt. Verfasser L. Grünwald. M. Sziget, impr. Kaufman, 1910; in-8° de 120 p. K. 2.

Le chap. II de l'introduction réunit les textes de la littérature rabbinique qui mentionnent la Hongrie (*Hagar*), le chap. III groupe quelques événements historiques et raconte la destruction d'Ofen (d'après la Meguilla). La piété de l'auteur l'a empêché d'utiliser ou de citer les travaux de Kohn et de Kaufmann. Le chap. V, sur le hassidisme en Hongrie, a 2 pages. Les célébrités dont la liste suit sont pour la plupart inconnues : l'auteur se borne à indiquer le siège de leur rabbinat, la date de leur mort et, le cas échéant, les titres de

leurs ouvrages, en outre parfois une anecdote merveilleuse. Aucun détail sur Moïse Sofer, Ezechiel Baueth, etc. — L'auteur de ce « Schem ha-Gueddlim » hongrois, comme il l'appelle, a publié un ouvrage analogue, זכרון לראשונים (v. plus haut).

פירוש המשנה Mose ben Maimun's Commentar zur Mischnah. Tractat Makkoth und Tractat Schebnoth, in neuer hebräischer Uebersetzung aus dem arabischen Urtext mit prüfenden und erläuternden Anmerkungen von Manuel (Manni) Gottlieb. Hanovre, 1909 ; in-8° de 74 p.

פירוש לקח טוב על מגלת שיר השירים The Commentary of Rabbi Tobia ben Eliezer on Canticles. Edited for the first time from the Mss. in Cambridge and Munich by A.-W. Greenup. Londres, 1909 ; in-8° de 108 p.

Compte rendu de M. S. Poznanski dans *Z. f. H. B.*, XIII, 75-80.

פירוש מסכת משקין Salomo ben Ha-jathom's Kommentar zu Masqin (Mo'ed qatan), auf Grund der einzigen bekannten Handschrift (Codex Castelbolognesi) herausgegeben und mit Einleitung und Noten versehen von H. P. Chajes. Berlin, impr. Itzkowski, 1909 [1910 ; in-8° de XXXIV + 140 p. (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, Nr. 1).

La société *Mekize Nirdamim*, reconstituée en 1908 sous la présidence de M. Simonsen, ne pouvait mieux commencer, ou recommencer, que par la publication d'un ouvrage dont l'existence même était insoupçonnée et qui émane d'une école assez mal représentée dans la littérature rabbinique. L'auteur vivait dans l'Italie méridionale, où l'on parlait l'italien et l'arabe, mais où l'on ne comprenait plus guère le grec ; on peut se demander s'il n'est pas identique avec un Salomon ha-Sefardi cité par Isaïe de Trani et originaire par conséquent d'Espagne. M. Ch. croit que sa patrie pourrait être l'Orient ou au moins qu'il y a voyagé, mais ses renseignements sur la Palestine ne sont pas forcément d'un témoin oculaire et les usages musulmans devaient être connus dans le sud de l'Italie. Son nom (cf. *Revue*, V, 207) ne prouve pas davantage son origine orientale, en admettant même l'ingénieuse hypothèse de M. Ch., qui y voit une forme hébraïsée du nom arabe Haitham ou Al-Haitham [cf. יצחק בן אלהיתם, *Festschrift Harkavy*, p. 134]. Il cite Guerschom, l'Arouch, Raschi, il est cité par Isaïe de Trani l'Ancien ; il a donc vécu au XIIe siècle : toute autre précision manque de base. Ce qu'il dit des gens de son temps p. XV', ce sont des généralités qui ne se rapportent pas spécialement à ses contemporains. Ses maîtres sont inconnus. — Il a commenté divers traités talmudiques ; lui-même cite ceux de *Berachot*, *Sabbat* et *Eruchin* donc *Moëd*). Celui de *Maschkin*, autre nom de *Moëd Katan* (v. *Revue*, XX, 136), qui pourrait être incomplet (v. p. XI, n. 1), utilise R. Hananel (dont les commentaires étaient connus en Italie, d'où ils ont passé en France) et suit, surtout dans les premières pages, le commentaire qui est imprimé sous le nom de Raschi et qui paraît attribué à Guerschom p. 103'. Il est excessif de dire que l'auteur se distingue des anciens commentateurs du Talmud : il est moins adroit que Raschi, voilà tout ; il a des répétitions, des contradictions et certaines explications au moins étranges p. XVIII. Son style est clair et vise à l'élégance ; liste des termes particuliers p. XIX-XX ; *Simhat Tora* est appelée וזאת הברכה ; sa grammaire de l'hébreu est assez rudimentaire et il juge que la prosodie gâte le style (p. 118) : c'est un Italien avant Ibn-Ezra. Il se livre à des digressions, explique la Bible en passant (le mot *mezouza*, p. 97 ; numérotation des Psaumes, p. 81), fixe la chronologie

des rabbins, où il erre parfois, explique l'araméen du Talmud à l'aide du Targoum et, ce qui est plus curieux, de l'arabe. Il sait un peu de physique et de médecine et ne se fie pas aux recettes du Talmud (p. 47; cf. la petite consultation de Schérira publiée par B. Lewin, dans l'annuaire *Tachkemoni*, I, 41). Il a 25 gloses italiennes et 30 arabes (deux fois des phrases entières). Il mentionne le Targoum Onkelos et le Targoum Yerouschalmi sur le Pentateuque, le Targoum Jonathan sur les Prophètes, la Mechilta de R. Ismaël et celle de R. Simon (celle-ci appelée מכילתא דכניא, parce qu'elle commençait par l'épisode du buisson ardent), le Sifra et le Sifrè (trois citations nouvelles), le Talmud palestinien, généralement d'après R. Hananel, et différents Midraschim. Les citations d'Alfasi et d'Isaac Giât ne nous paraissent pas sûres. Le commentaire ne brille pas par l'originalité ni la profondeur, mais il nous a conservé un très grand nombre de variantes du texte talmudique, dont beaucoup méritent considération.

L'édition de M. Ch. est des plus soignées; il a tiré le meilleur parti du manuscrit, qui est unique et assez incorrect (noter l'orthographe ארנמי en un mot, של uni au mot suivant). Ses notes expliquent tout ce qu'il fallait expliquer et quelquefois davantage; son introduction est complète, érudite et précise. Le commentaire de Salomon ha-Yathom, élucidé par M. Chajes, est d'un grand prix pour la diorthose du texte du Talmud et pour l'histoire de ses commentaires.

פירוש על יחזקאל והתרי עשר Kommentar zu Ezechiel und den XII kleinen Propheten von Eliezer aus Beaugency, zum ersten Mal herausgegeben und mit einer Abhandlung über die nordfranzösischen Bibelexegeten eingeleitet von S. Poznanski. Lieferung I : Ezechiel. Varsovie, imprimerie de la « Hazefirah », 1909 [1910]; in-8° de 113 p. (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, Nr. 4).

Nous rendrons compte de cette édition aussi soignée qu'utile quand elle sera achevée. Le 2e fascicule a paru au début de 1913 et nous attendons encore une Introduction sur les exégètes bibliques de l'école française.

פירוש על משלי לרבנו יונה גרונדי R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien, von A. Löwenthal. Berlin, M. Poppelauer, 1910; in-8° de 146 (partie hébr.) + 36 p. (partie allem.).

Yona b. Abraham, originaire de Girone, enseigna à Barcelone et à Tolède, où il mourut en 1263. A son enseignement nous devons quelques commentaires talmudiques; sa piété ou sa mort extraordinaire (lettre de Hillel de Vérone) ou plutôt encore ses ouvrages de morale lui ont valu le titre de « pieux » et de « saint ». Disciple de Salomon de Montpellier, il assista son maître dans sa lutte contre Maïmonide. M. L. part de là pour justifier la conduite de Yona et pour le comparer à... Maïmonide (p. 6-19). L'apologie est aussi fausse de ton que le parallèle dépourvu de base. Il a raison de dire que les adversaires de Maïmonide n'étaient pas tous des « obscurants », mais il ne s'agit pas d'excuser l'attitude des talmudistes, il s'agit de la comprendre, et de la juger d'après les faits authentiques. Quand Hillel de Vérone raconte que Yona se repentit d'avoir pris part à la lutte, fit vœu d'aller en pèlerinage sur la tombe de Maïmonide, ces vœux sont du reste courants au moyen âge chez les chrétiens aussi) et mourut subitement pour ne pas avoir tenu parole, il se fait l'écho de traditions tendancieuses, tout de même que lorsqu'il rapproche l'autodafé des ouvrages de Maïmonide de celui du Talmud (p. 8,§n. 3, les indications sur cet autodafé sont confuses; Nicolaus de Rupella est l'apostat Nicolas Donin de La Rochelle; p. 9, la polygamie n'était pas rare

en Espagne et le hérem de R. Guerschom n'y était pas appliqué, voir *Revue*, XIV, 166, n. 4; LXI, 26. — M. L., qui a déjà étudié et édité le *Hayyé Olam* de Yona (v. *Revue*, LVI, 281, 313), publie cette fois son Commentaire des Proverbes, qui relève également de la littérature morale plutôt que de la littérature exégétique : pour l'auteur, les Proverbes ont généralement en vue « le perfectionnement des facultés de l'âme » (p. 17 b.). Les sources sont le Talmud (quelques leçons divergentes) et les moralistes (*Mibhar ha-Peninim*), qu'il confond parfois innocemment (p. 129, n. 1) et l'éditeur à sa suite (p. 35*a*); c'est s'illusionner que d'espérer enrichir par quelques références non véritables le trésor des midrachim perdus (*ibid.*). Le commentaire est utilisé surtout par Behaï b. Ascher (non b. Joseph, p. 27*i* et Joseph Nahmias (p. 31, citations de son commentaire inédit des Proverbes). L'exégèse ne profitera pas plus de ce commentaire que l'histoire de l'exégèse. Un procédé familier à l'auteur est de tirer une moralité du rapprochement de deux versets; les explications grammaticales servent aussi à la morale, la morale des sermons d'un talmudiste. Ce commentaire peut servir de contre-poison à celui de Gersonide. — L'édition est faite d'après le ms. 334 de la Rodléienne; un ms. de Husiatyn, qui en contient des extraits, a fourni quelques variantes. Le texte, s'il est incomplet, est d'ailleurs clair; l'annotation est sobre et contient principalement des références au *Schaaré Teschouba* de l'auteur et au *Kad ha-Kémah* de Behaï, ce qui achève de faire de cette publication une contribution utile à la littérature des moralistes juifs.

פירוש על ספר ירמיה Commentaire de Juda ibn Balam sur Jérémie, édité par I. Israelsohn. Kiew, 1909; in-8° de 36 p. (Tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

פלשתינה La *Palestine*, de S. Munk, traduction abrégée faite sur la traduction allemande de M. A. Levy par M. Rabinsohn. Wilna, 1909; in-8° de 124 p. (Bibliothèque du journal הד הזמן, II).

כ' פרחי אלוהו Etudes et consultations rabbiniques et aggadiques, par E. M. Luncz. Jérusalem, impr. Luncz, 1909; in-4°.

פרס ויהודה Parsismus u. Judaismus, über den Einfluss altpersischer Religionsschriften auf die biblische und talmudische Literatur, von S. Rubin. Podgorze, impr. Deutscher, 1909; large in-8° de 106 p.

פרפראות לחכמה Première partie : trente-six novelles sur la Genèse, par חז"ר הרופא, de Dublin. Jérusalem, impr. Luncz, 1910; in-8°.

פתח הבירה Gloses sur le traité *Pesahim*, sur les *Hilchot Pésah* du *Schoulhan Arouch* et sur les *Hilchot Korban Pésah* de Maïmonide, par Abraham Tiktin, éditées par Ch. J. N. Silberberg. Varsovie, M. Lipschütz, 1910; in-f° de 208 p.

צדקת הצדיק Zidkath Ha-Zaddik. Eine Untersuchung über die Echtheit des im Jahre 1868 u. 1869 von Dr. B. H. Auerbach s. A. herausgegebenen Sefer Ha-Eschkol, von H. Ehrentreu [und] J. Schor. Berlin, impr. Itzkowski, 1910; in-8° de XII + 16 p.

Voir à כ' האשכול.

צהרים Zohoraïm. Hebräische Gedichte, von A. Kaminka. Vienne, (Drohobycz, impr. Zupnik), 1909; in-8° de IV + 76 p. K. 1,80.

צירצרו Biographie de Cicéron, par Elia b. Elia Kazaz. Odessa, 1908 (תרס"ח); pet. in-f° de 41 (+ 2) pp.

Voir *Revue*, LVIII, 315, et *Z. f. H. B.*, XIII, 117.

קבוצה מאמרים Abraham Geiger's gesammelte Abhandlungen in hebräischer Sprache zu dessen hundertstem Geburtstage herausgegeben und bearbeitet von S. Poznanski. Fascicule I. Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910; in-8° de (II +) 168 p., portr. (ביבליותיקה גדולה, n°s 24-25).

Dans l'édition des œuvres diverses d'Abraham Geiger, donnée par son fils L. Geiger (*Nachgelassene Schriften*, 5 vol., Berlin, 1875-1878), B. Kirchheim a réuni les études en hébreu, sous le titre de קבוצת מאמרים בשפה עבר (1re partie du 5e vol. : mais elles se suivent sans ordre et il en manque quelques-unes. A l'occasion du centenaire de la naissance de Geiger, M. Poznanski publie une édition complète de ces travaux, qui sont des articles de revues. Il les a groupés dans un ordre méthodique, ce qui a l'inconvénient de couper tel article en deux parties; il aurait mieux valu reproduire tout l'article la première fois et y renvoyer ensuite. Du reste, ce classement n'est pas toujours observé dans le détail. Mais l'Index promis facilitera les recherches. Le premier fascicule contient des études grammaticales et lexicographiques, un article sur Symmaque, un autre sur les divergences entre Sadducéens et Pharisiens et la distinction entre l'ancienne et la nouvelle halacha, des suppléments à l'*Urschrift*, des études talmudiques et midraschiques. Le tout, on le voit, est comme des annexes à l'œuvre de Geiger. L'éditeur a ajouté des notes substantielles, qui rectifient les résultats de l'auteur à l'aide des travaux postérieurs ou soulignent ses hypothèses les plus hasardées. Une introduction annoncée sur les travaux et les idées de Geiger nous permettra de revenir sur cette publication. Assez de fautes d'impression.

Le 2e fascicule, paru en mars 1911, contient surtout les biographies des Kimhides.

הקבלה La *Kabbale* de A. Franck, traduction de M. Rabinsohn. Wilna, 1909; in-8° (Bibliothèque du journal הד הזמן, IV).

התקהלה הישראלית La communauté israélite. Rapport présenté aux délégués des communautés juives à Kowno, par Ch. D. Rivkin. Wilna, 1909; in-8° de 38 p.

ס' קהלת L'Ecclésiaste, avec un commentaire intitulé אמרי שלמה, par M. S. Lauenberg. Varsovie (chez l'auteur, à Pinsk), 1910; in-8° de 36 p.

קונטרס בדין השמיטה Les règles de la schemitta de nos jours, par Arié Leib Raschkès, édité par A. L. Gordon. Jérusalem, imp. Luncz, 1910; in-8°.

קונטרס שלש תשובות Trois consultations sur la question de נדרי אונסין, par R. Hayyim Kapoussi et R. Abraham Gavison, éditées d'après un manuscrit ancien et annotées par J. M. Toledano. Dusiatyn, éditions « Dobhelthe Sifthé Jeschenim » (impr. F. Kawalek, 1908; in-8° de 44 p.

Un fermier d'impôts du Caire, Abraham Schalom, obtint des prêts d'argent en s'engageant, lui et ses garants, à s'abstenir de viande et de vin s'il ne s'acquittait pas. Ne pouvant pas payer, est-il délié de son vœu? Le rabbin Hayyim Kapoussi (vers 1500) répondit affirmativement. On croit qu'il était un des garants et, comme il devint aveugle, on le soupçonna d'avoir

touche des pots-de-vin (voir Azoulai). Son confrère Beçalel Aschkenazi soutint la thèse contraire : une âpre polémique s'engagea, où l'on sent derrière l'accumulation des textes des antipathies de tempéraments et des rivalités de collègues. M. T. publie la consultation de Kapoussi, la critique de Beçalel déjà éditée et la réplique de Kapoussi, enfin les observations d'A. Gavison sur une consultation déjà éditée de Salomon Duran, qui avait pris parti pour Beçalel. Dans l'Introduction, il énumère les autres consultations dont cette affaire fut l'objet.

קורות הכפרות העברות Histoire de la littérature juive depuis les origines jusqu'à l'époque de Saboraïm, par S. Bermann. Varsovie. 1910 ; in-8° de VII + 103 p.

קורות העברים Histoire des Juifs à l'usage des écoles, par S. Dubnow, traduit du russe par A. Luboschitzky. 2e partie : depuis Alexandre jusqu'à la fin de l'époque des Gueonim. Varsovie, éditions « Avive », rue Nowolipie, 15, 1909 ; in-8° de 142 p., ill. R. 0,70.

הרב מלאדי ומפלגת חבד Der Rabbi von Ladi, sein Leben, Werke und System sowie die Geschichte der Sekte Chabad, von M. Teitelbaum. Erster Teil. Varsovie, éditions « Tuschijah », 1910 ; in-8° de XII + 182 p., portrait, fac-similé. R. 1,80 ביבליוטיקה גדולה, 1re année, nos 15-17.

רבי ישראל בעש"ט Rabbi Israel Baal-Schem, sein Leben und seine Lehre, von S. A. Horodezky. Berlin, impr. Itzkowski, 1909 ; in-8° de 70 p. Tirage à part de *Hé'Atid*, I-II.

Nous consacrerons un compte rendu collectif aux publications récentes sur le hassidisme et son histoire.

רבי ישראל בעש"ט R. Israël Besht, fondateur du hassidisme, par H. Zeitlin. Pétrokow (Varsovie, éditions « Mikra »), 1910 ; in-12° de 27 p.

רבי נחמן מברסלב R. Nahman de Braslaw (rabbin de Hassidim), par H. Zeitlin. Varsovie, éditions « Sifrut », 1910 ; in-8° de 48 p.

רזי גולם Mystische und freigeistige Geheimbünde bei allen Völkern zu allen Zeiten, von S. Rubin. Podgorze, impr. Deutscher, 1909 ; large in-8° de 68 p.

כ' רעיונות התלמוד « Les idées du Talmud et le contenu du savoir humain », par J. S. Schézak. Paris, imp. Danzig [1909] ; in-8°.

Sur la logique dans la halacha talmudique. Sans valeur.

רפיאה וחיים *Segoullot* du rabbin Faladji de Smyrne. Jerusalem, impr. Azriel, 1909.

שו"ת בר ליואי Consultations sur Orah Hayyim et Yoré Déa, par M. J. Horowitz. Munkacs, 1910 ; in-f° de 31 ff.

שאלות ותשובות הגאונים מן הגניזה אשר בקיצרים Voir Ginzberg.

שו"ת שאל האר"ש ובני חמ"א Consultations de R. Jacob Saül Elyaschar, réunies dans l'ordre des quatre *Tourim*, avec des consultations de son fils Hayyim Moïse Elyaschar. Jérusalem, imprimerie Zuckermann, 1909 ; in-f° de 250.

Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 2. L'auteur était hakham baschi de Jérusalem, ou son fils est rabbin. Cf. בכור לאי"ש.

שבת הארץ Sur l'année sabbatique, par A. J. Kuk. Jérusalem (Jaffa, S. Ch. Kuk, 1909; in-8° de (9+) 78+110+34 p.

Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 3.

שירי ישראל בטורקיא Chants des Juifs de Turquie, réunis par Benjamin b. Joseph, de Constantinople. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1910; in 8°.

שמן ערב I. Poems of Mordechai Dato. II. Two poems of Immanuel Frances. Edited for the first time from MSS. in the British Museum by A.-W. Greenup. Londres, 1910; in-8° de 50 p.

שפה טובה Homélies, par le rabbin עבאדי de Tibériade. Jérusalem, imprimerie Azriel, 1909.

שפינוזה *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, par J. Freudenthal, traduction de M. Rabinsohn. Wilna, 1909; in-8° de 221 p. (Bibliothèque du journal הד הזמן, II).

שרידי ירושלמי Yerushalmi Fragments from the Genizah. Volume I. Text with various readings from the editio princeps, edited by Louis Ginzberg. New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1909; in-4° de VI+372+IX p. (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. III).

Matériaux utiles pour l'établissement du texte si délabré du Yerouschalmi. M. G. promet une Introduction au Yerouschalmi, qui nous fournira l'occasion de revenir sur cette publication.

ס' שרשי המצות Les Racines des préceptes, livre de méthodologie rabbinique, par Joseph b. Abraham Almosnino (rabbin à Fez vers 1590), publié d'après un manuscrit, avec introduction et notes, par J. M. Toledano. Tibériade, chez l'éditeur (Jérusalem, imprimerie Luncz), 1909; in-8° de 11+35 p. M. 1.

תהלות ישראל Poésies synagogales inédites des Caraïtes, éditées par Juda Bizikowitsch et Isaac Boaz Firkowitsch. Berditchew, imprimerie Scheffel, 1909; in-8° de 80 p.

Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 60.

ס' תולדות ישראל Die Geschichte Israels nach den Urquellen neu und selbstständig bearbeitet von W. Jawitz. Siebenter Band: vom Anfang der Amoräerzeit bis zu ihrer Blüte in Babylonien und ihrem Niedergang in Palästina. Berlin, chez l'auteur, 1909; in-8° de 207+22 p. M. 7.

תורה שלמה Commentaire du Pentateuque, où il est prouvé que la Tora est divine, que les points-voyelles et les accents remontent au Sinaï et qu'il est faux que les rabbins du Talmud soient en désaccord avec la Massora, par S. Schück. Tome II: Exode et Lévitique. Tome III: Nombres et Deutéronome. Szatmar, imprimeries Schwartz, Klausner, 1909 et 1910; 2 vol. in-8° de 147 et 171 ff.

תורת התינוק Elements de la langue hébraïque pour les enfants, par

Salomon Prik, Première partie. Odessa, imprimerie Abba Douchna, 1910; in-8° de (4+) 55 p.

L'auteur est caraïte. Voir *Z. f. H. B.*, XIV, 114.

ס' תורת גבורת האדמה Manuel d'agronomie, par I. Einhorn. Londres, imprimerie Narodizky, 1910; in-8° de XI+212 p., illustré. Faux-titre: ירושה של ארץ.

A noter à la fin, p. 203-213, une liste de noms de plantes en hébreu, avec traduction en allemand et en français, intéressante au point de vue linguistique et même scientifique; elle est dressée en partie d'après les *Aramäische Pflanzennamen* de I. Löw et contient quelques néologismes. Tout l'ouvrage se distingue des travaux de vulgarisation scientifique publiés en hébreu par son caractère scientifique; l'auteur est ingénieur-agronome.

תחכמוני Tachkemoni. Literarisches-wissenschaftliches Jahrbuch des Vereines jüdischer gesetzestreuer Studenten « Tachkemoni » in Bern, redigiert von B. Lewin. I. Berne (Jérusalem, imprimerie Lewy), 1910; in-8° de 72 p. 2 fr.

Grâce au savoir et au dévouement du rédacteur, le prochain éditeur de la Lettre de Scherira, cet annuaire dépasse le niveau des publications analogues. Le meilleur travail est de lui (p. 25-38) et a paru moins complètement en allemand dans le *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft*, VI. Il est consacré à ce que l'auteur appelle l'appariement des mots (זגג המלות) dans la Bible, c'est-à-dire les formes irrégulières d'un mot provoquées par la proximité d'un autre mot, p. ex. המלצאיך המלבאיך dans Ez., XLIII, 11. Ce phénomène a déjà été constaté par les grammairiens anciens et modernes (v. p. ex. *Z.A.W.*, XXVIII, 183-7); M. L. l'illustre par de nouveaux et curieux exemples, mais confond les assimilations de formes et les fautes d'entraînement et ainsi son travail, qui doit dérober le terrain à la critique biblique, lui fournit de la matière. Le même auteur publie un fragment du commentaire de Hananel sur *Berachot* et une courte consultation de Scherira sur la médecine du Talmud (p. 39-41); il veut encore expliquer השלכן dans la stèle de Mesa par « les voisins » d'après *Eruvin*, 53 *b*, où שכורתי est employé dans le dialecte galiléen dans le sens de « ma commère »; mais outre la singularité du rapprochement, le voisinage n'implique pas l'hostilité (p. 66-67). — Un autre collaborateur explique la division de l'heure en 1080 parties par le fait que les aspirations sont en moyenne de 18 à la minute: or 18×60=1080. Nous préférons l'explication d'Is. Loeb (*Revue*, XIX, 214). M. Berliner a confié à l'éditeur 5 lettres de J. Reifmann (p. 59-63); on y trouve comme toujours du fin et de l'ingénieux (corrections aux *Piské Tossafot*, au *Targoum*, au *Seder Tannaïm*).

תכלה נרדבי Novelles sur le Tour Yoré Déa, II 1-39, et index des principes halachiques, par Mardochée Minkes, suivi de ירבי נחל, études halachiques et aggadiques, par son fils B. Minkes. Jérusalem, 1909; in-f° de 14+23 ff.

תלמוד בבלי Talmud Babylonicum ad codices manu scriptos editionesque veterrimas correctum et completum edidit N. Perefferkowitsch. Saint-Petersburg, imprimerie Luric (éditions « Esro »), 1909; in-4° de (VIII+) 136 p.

Édition du traité *Berachot* à l'usage des étudiants, avec ponctuation moderne, utilisation de manuscrits (6 fac-similés), mais sans commentaire. Pas assez pratique pour l'usage scolaire, pas assez critique pour les savants. — Compte rendu de M. Chajes, dans la *Z. f. H. B.*, XIII, 101.

תלמוד ירושלמי Talmud Hierosolymitanum ad exemplar editionis principis additis lectionibus codicum manuscriptorum, cum commentario, locis parallelis et indicibus copiosis adjuvantibus viris doctissimis edidit A. M. Lunez. Fasciculus II : Tractatus Berachoth. Cap. V-IX et Tractatus Pea, Cap. I. Jérusalem, chez l'éditeur, 1909 ; in-f° de 2+) 49-92+4 ff.

Compte rendu du premier fascicule *Revue*, LVI, 259-260. Celui-ci va jusqu'au quart de la première halacha de *Péa* (15 *b* en bas). Un feuillet non paginé contient l'explication de certaines expressions propres au Yerouschalmi et des extraits des introductions des deux éditions modernes de j. *Berachot* (éd. Lehmann et Frankel).

תלמוד ירושלמי Der V. Theil des Jerusalemischen Talmuds (Kodaschim), herausgegeben von S. Friedlænder. Sebachim u. Arachin. Szinérváralja, imprimerie J. Wider (chez l'auteur, à Szatmárhegy), 1909 ; in-f° de 100 f.

Sur la première partie de cette œuvre forcée voir *Revue*, LIII, 122 ; LVI, 141 ; sur celle-ci voir Aptowitzer, dans *Monatsschrift*, LIV, 564-570.

ספר תפלות ישראל. שחרית « Sepher Tephiloth Israël. Prières journalières traduites de l'hébreu par Joseph Cohen. Tome II. Schahrith ». Tunis, Librairie des écoles, 1908 ; in-24° de 19+480+16+28 p. 1 fr. 75.

A la fin quelques airs orientaux notés. Compte rendu du t. I, *Revue*, LVI, 260.

חפלת שמונה עשרה עם תרגום ערבי Das Achtzehngebet mit arab. Uebersetzung nach einer jemenitischen Hschr. herausgegeben von D. Künstlinger. Cracovie, chez l'auteur (imprimerie M. Lenkowicz), 1910 ; in-8° de 18 p. K. 1.

M. K. a extrait d'un siddour yéménite appartenant à S. Rappoport de Lemberg les « Dix-neuf bénédictions » (comme dit le texte), dont chacune est suivie de la traduction arabe. Il montre que cette traduction n'est pas de Saadia, ce que personne ne supposerait, et qu'elle est apparentée à la version araméenne publiée par Gaster, *MS.*, XXXIX, 84-90. Comme elle ne correspond pas littéralement à l'original, il croit qu'elle a été faite sur un autre texte, à une époque où la teneur de la Tefilla n'était pas encore fixée. Mais les divergences sont minimes (dans le § 3, « saints » est rendu par « anges saints ») et les concordances frappantes (p. ex. § 17 : וגרוך אני נאוא ציון בשוכך ; (כשובך לנאוך לציון =) ; du reste, la prière n'a jamais été invariable. Les divergences de l'hébreu sont peu importantes : § 12 : למלשינים אל תהי ; תקוה כל המינים והמינות והמינים... à la fin : « en quelques endroits les fidèles ajoutent avant ירור לרצון ce texte : ... אלהי נצור ». M. K. a retraduit en hébreu la version arabe.

כ' תקע שופר Factum de Hézékia Josué Feiwel Teomim, réédité avec introduction et notes par A. Freimann. Francfort-s.-M. (Berlin, imprimerie Itzkowski), 1909 ; in-8° de 30 p. (tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

L'auteur, fils de Joua Teomim, avait été nommé rabbin de Przemysl (Galicie) en 1702 à la place de son frère, mais on lui opposa un concurrent et il ne put prendre possession de son poste, malgré l'intervention du synode des Juifs de Pologne. Retiré à Breslau, il y publia en 1719 le factum que M. F. a réimprimé avec une introduction érudite. Voir des corrections au texte et des renseignements généalogiques dans *Z. f. H. B.*, XIII. 67-68.

(*A suivre.*)

M. Liber.

RATNER (B.). ספר אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Traktate Rosch-Haschana und Sukka. Wilna, 1911 : in-8° de 148 p. [1].

Le premier volume de cette collection de notes critiques sur le texte du Yerouschalmi a paru en 1901. M. Ratner célèbre le premier jubilé décennal de la publication de cette œuvre considérable, poursuivie avec une persévérance infatigable, en nous offrant le huitième tome, qui porte sur deux traités : celui de *Rosch Haschana* (56 *a*-59 *d*), p. 1-62, et celui de *Soucca* (51 *c*-55 *d*), p. 62-145 (les pp. 145-148 contiennent des additions et rectifications). Dans ce volume, l'auteur utilise déjà la publication des fragments de la Gueniza par Ginzberg (*Yerushalmi Fragments*) et, en outre, les variantes — d'ailleurs insignifiantes — du manuscrit de Leyde, collationné pour lui par M. Seeligmann. Mais les matériaux fournis par ces textes disparaissent dans la masse des variantes recueillies dans le vaste champ de l'ancienne littérature rabbinique, exploré dans tous ses coins avec autant de zèle que de soin. On doit toujours se rappeler que des variantes même légères, recueillies dans des citations qui sont des témoignages anciens de manuscrits perdus, ont de la valeur pour l'établissement du texte du Yerouschalmi. Il est particulièrement intéressant de retrouver des citations qui manquent tout à fait dans nos éditions, — lesquelles reposent à proprement parler sur une seule édition. M. Ratner en a réuni dix-sept pour le traité de *Rosch Haschana* (p. 56-60), en y joignant une liste de passages d'autres traités du Yerouschalmi qui, d'après leur contenu, auraient dû trouver place dans celui-ci (p. 61-62). De même, il a colligé plus de dix citations du Yerouschalmi qui appartiennent au traité de *Soucca*, mais qui ne se retrouvent pas dans notre texte (p. 141-145); à ces restitutions on peut ajouter celles qui sont indiquées sur *Soucca*, 52 *b*, l. 75 (p. 75) ; 53 *c*, l. 16 (p. 93 ; d'après *Lévitique rabba*, ch. 30); 54 *b*, l. 69 (p. 119).

De petites lacunes du texte sont comblées à l'aide de citations dans les passages suivants : *Rosch Haschana*, 56 *b*, l. 18 (p. 4) ; *ib.*, l. 33 (p. 5); 57 *b*, l. 7 (p. 13); 58 *b*, l. 2 (p. 25); *ib.*, l. 67 (p. 29); 58 *d*, l. 3 (p. 31); 59 *a*, l. 7 (p. 39) ; 59 *a*, l. 12 (p. 40) ; 59 *b*, l. 35 (p. 43); 59 *c*, l. 49 (p. 48) ; *ib.*, l. 70 (p. 52) ; — *Soucca*, 52 *a*, l. 11 (p. 65) ; 52 *b*, l. 23 (p. 68) ; *ib.*, l. 30 (p. 69) ; *ib.*, l. 66 (p. 73) ; 53 *d*, l. 33 (p. 105) ; 54 *b*, l. 57 (p. 118); 54 *d*, l. 52 (p. 130).

Parmi les passages qui présentent des corrections au texte ou des variantes intéressantes, je signale les suivants : Pour *Rosch Haschana*, pp. 3 (56 *b*, l. 40), 13 (57 *a*, l. 74), 14 (57 *b*, l. 10), 19 (57 *b*, l. 45), 30 (58 *b*, l. 36), 51 (59 *c*, l. 68) ; — pour *Soucca*, p. 62 (51 *c*, l. 56), 74 (52 *b*, l. 75),

1. Comptes rendus des volumes précédents : *Revue*, XLIII, 310-317; XLIV, 154-159; L, 140-141 ; LII, 311-314 ; LIII, 277-280 ; LVII, 308-311 ; LX, 151-154.

97 (53 *c*, l. 36), 120 (54 *c*, l. 6), 121 (54 *c*, l. 26), 125 (54 *c*, l. 56), 128 (54 *d*, l. 21), 139 (55 *d*, l. 27).

Sur *Soucca*, III, 4 (53 *d*, l. 5), l'auteur suppose excellemment que l'anecdote de R. Zeïra, dont la place est dans III, 12 (54 *a*), a été par erreur transportée à cette place.

Il lève plus d'une difficulté en admettant qu'une abréviation a été mal résolue. Ainsi dans *R. H.*, 57 *b*, l. 68, le premier mot de לא נמצאת proviendrait de לא, initiales de לישנא אחרינא (p. 17). Mais M. Ratner affaiblit lui-même cette hypothèse en signalant d'autres exemples de l'expression לא נמצאת prise interrogativement. — P. 33, sur *R. H.*, 58 *d*, l. 11 : dans ואי אומר, le premier mot vient de וא, abréviation de ואחרינא. — P. 45, sur *R. H.*, 59 *c*, l. 14 : les mots בכל מקום (qui manquent dans une source) pourraient être considérés comme une fausse résolution de l'abréviation ב"מ, qui désigne le père du rabbin ר' אלעזר nommé auparavant, soit בן מרום, soit בן מנחמא. Mais cette hypothèse est inadmissible : car c'est R. Abahou qui rapporte ici le dire de R. Eléazar, et ce ne peut être que le grand Amora de ce nom, généralement cité sans l'indication du nom de son père (b. Pedath ; or, Eléazar b. Mérom aussi bien qu'Éléazar b. Menahma sont plus jeunes qu'Abahou (v. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, 698, 697). — M. Ratner se débarrasse des mots inintelligibles דברי חכמ dans *Soucca*, 54 *d*, l. 46, en supposant qu'ils sont dus à l'abbréviation ד"ח, corruption de ר"ח, c'est-à-dire ר' חגי ; R. Haggaï rapporte au nom de R. Pedath l'enseignement de R. Hoschaya (p. 129).

Comme on le voit par cet exemple, l'auteur met beaucoup de soin à déterminer les noms des auteurs. Sur *R. H.*, 57 *d*, l. 64, il a une conjecture excellente : que les deux mots כאן שנייה, que précède l'indication אמר ר' יהוראי, doivent être corrigés en בן שונא : l'auteur est alors Nehoraï b. Schounia (ou Schounaï), qui rapporte un enseignement de R. Simon b. Yohaï dans la Tosseftа (*Mansserot*, II, 2, cité dans j. *Maasserot*, I, 4 ; 49 *a*, l. 19). Mais quand il ajoute que R. Nehoraï, le tannaïte souvent cité sans l'adjonction du nom de son père (voir *Die Agada der Tannaiten*, II, 377-383), est identique à Nehoraï b. Schounia, nous ne pouvons le suivre, car ce dernier rapporte une opinion de Simon b. Yohaï, tandis que le tannaïte R. Nehoraï doit être considéré comme le contemporain et collègue de Simon b. Yohaï et des autres disciples d'Akiba. — D'autres observations du même ordre se lisent p. 16 (sur *R. H.*, 57 *b*, l. 62), p. 34 (sur 58 *d*, l. 27), p. 64 (sur *Soucca*, 51 *d*, l. 62), p. 66 (sur 52 *b*, l. 15), p. 75 (sur 52 *c*, l. 10, *ib.* (sur 52 *c*, l. 11), p. 106 (sur 53 *d*, l. 35), p. 138 (sur 55 *d*, l. 10), etc.

P. 2, sur *R. H.*, 56 *b*, l. 19, M. R. cite un passage des consultations de R. L. b. Habib (éd. Venise, 1565, p. 254 *b*) où est mentionné un ouvrage arabe du gaon Saadia sur la chronologie (וזה לשון רבינו סעדיה גאון שכ' בספר אחד ביסודיו שחיבר בלשון ערבי). Cet ouvrage est évidemment le *Kitâb al-Tarikh* ; voir mon article *R. É. J.*, XLIX, 298.

P. 7 (sur 56 *d*, l. 24). La remarque de l'auteur sur l'existence d'un

amora du nom de עזאי est inexacte et ses arguments ne sont pas probants. Si, dans *Pirkê R. Eliézer*, ch. 34, Ben Azzaï cite Simon b. Lakisch comme exemple de la repentance, c'est un anachronisme pseudépigraphique de cet ouvrage (voir *Die Agada der Tannaiten*, I, 2e éd., 122). La citation du Yerouschalmi dans *Or Zaroua* ר' יהודה בן עזאי בשם ר' יוסי בר חנינא) doit être corrigée. L'amora rapporteur est en réalité ר' יהודה בן פזי ou ר' יוסי בן פזי (*sic* dans j. *Sabbat*, IV, 1 : 6 *d*, l. 41), voir l'ouvrage de Ratner sur *Sabbat*, p. 60. Enfin, ר' יוסי בן עזי dans j *Schekalim*, VII, 7, éd. Zitomir, est évidemment une faute d'impression pour ר' יוסי בן פזי.

P. 29 (sur 58 *b*, l. 63). La restitution du nom de יוחנן après בשם ר' est juste ; mais la remarque ר' שילא דכפר תמרתא יאציר תמיד רק בשם ר' יוחנן est mal placée, car Schéla de Kefar Tamartha n'est cité que dans ce seul cas (répété dans *Gen. r.*, 6) comme rapportant une opinion de Yohanan.

P. 49 (sur 59 *c*, l. 55). La variante אמר ר' אלכסנדרי אמר ר"י בן לוי, au lieu de אמר ריב"ל אמר ר' אלכסנדרי, confirme mon opinion (*Agada der paläst. Amoräer*, I, 194, n. 3), d'après laquelle c'est toujours Alexandre qu'il faut placer comme rapportant les enseignements de Josué b. Lévi, là même où l'ordre inverse est indiqué par erreur.

P. 103 (sur 53 *d*, l. 20). Sur les opinions rapportées par l'amora palestinien Houna au nom de l'amora babylonien Joseph, voir *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 298-302 ; cet amora palestinien plus jeune rapporte aussi des opinions de Houna, l'amora babylonien plus ancien, voir *ibid.*, III, 274, n. 9, où il aurait fallu citer encore j. *Guittin*, 43 *c*, l. 30.

P. 125 (sur 54 *c*, l. 54). La chaîne « Aha au nom de Hinena, au nom de Hoschaya » se trouve aussi dans *Eroubin*, 18 *c*, l. 23.

P. 126 (sur 54 *c*, l. 60). Dans l'indication יוסי בן חנינא בשם מנחם יוחפאה, il n'y a aucune raison d'effacer le rapporteur ; il faut plutôt faire précéder son nom du titre de רבי. Yosé b. Hanina pouvait tout aussi bien que Yohanan rapporter des opinions de Menahem de Jotapat. — *Ibid.* מגילה est une faute d'impression pour מעילה.

P. 129 en haut (sur 54 *d*, l. 21). L'observation ומעורכם לא ידעתי מי הוא בשם ר' יוסי בר' חנינא est inexacte. M. R. lui-même, dans les Additions (p. 148), renvoie à j. *Aboda zara*, IV, f. I. (44 *b*, l. 68), tout en supposant qu'il s'agit ici, non de Yannaï l'ancien, mais de l'amora plus jeune de ce nom ר' יוסי בר' חנינא זעירא. Mais c'est là une hypothèse sans fondement et, de plus, l'indication « R. Héla au nom de R. Yannaï » se retrouve assez souvent dans le Yerouschalmi : *Sabbat*, 11 *c*, l. 8 ; *Eroubin*, 24 *a*, l. 30 ; *Ketoubot*, 25 *d*, l. 43 ; *ib.*, 33 *a*, l. 55 (= *Kiddouschin*, 60 *b*, l. 53, 66) ; *Baba Kamma*, 3 *b*, l. 20 ; *Baba Mecia*, 9 *a*, l. 55 ; *Sanh.*, 22 *b*, l. 7 ; *Ab. zara*, 44 *b*, l. 73. Une fois Héla rapporte un enseignement de l'école de R. Yannaï (דבי ר' יוסי) : *Baba Batra*, 14 *b*, l. 10.

Budapest.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXI, p. 222. — הישנהם est Hüttenheim en Bavière : וויכדא est Winden dans le Palatinat bavarois. — P. 223 : שלמש se trouve aussi sous la forme שולמיש dans le livre des Minhagim de Worms. Dans celui de Jusfa Schamasch, on lit : במנהגים קדמונים הוו קוראין לספוקי דזמרא שולמיש. Cf. *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 294. Güdemann (I, 279 et non III, 279, comme on lit, *Revue*, p. 223, note 2) a déjà donné la bonne explication. — *L. Löwenstein.*

T. LXI, p. 318. — Mon article, *Revue*, 1908. LV, p. 64 et ss., a pris justement l'hypothèse de P. Cassel pour point de départ et a également essayé de rendre compte des autres tentatives d'explication. Signalons, à ce propos, que le livre de M. A. Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch* (*Siddur.*), Berlin, 1901, s'applique aussi à démontrer les éléments cabbalistiques entrés dans nos recueils de prières. M. Berliner croit qu'il faut renoncer à expliquer le nom divin de vingt-deux lettres. Il s'oppose surtout à l'idée de l'expliquer par la prière du שערי ציון, qui est justement produite par le nom (pp. 41, 42). Quant à l'ange de l'oubli, M. Berliner, d'après les recherches de M. Marx, considère l'invocation de cet ange comme une interpolation dans le Siddour du Gaon Amram ; il accepte la leçon פורה et regrette celle de פותה (p. 38). — *Bernard Heller.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE ROLE DES JUIFS

DANS LA VIE ÉCONOMIQUE

M. Werner Sombart, l'économiste allemand bien connu, vient de publier un ouvrage qu'il a intitulé : *Les Juifs et la vie économique*. Dans une préface des plus intéressantes, il raconte la genèse de son livre. Depuis longtemps, il était, nous dit-il, préoccupé de trouver l'explication des brusques déplacements du centre de la vie économique qui se sont produits en Europe au cours des derniers siècles. Les raisons qu'on en donne communément ne le satisfaisaient nullement, lorsqu'il s'avisa un jour du parallélisme de ces mouvements avec ceux de certaines migrations juives. Ce fut un trait de lumière pour l'auteur, qui s'attacha dès lors à vérifier l'exactitude de son hypothèse et pensa en trouver l'éclatante confirmation dans l'histoire, qu'il examina à nouveau, de nombreuses communautés. Il avait déjà été amené à rechercher l'influence de la religion en ces matières par les études de Max Weber sur les relations du « Puritanisme » avec le « capitalisme », et il avait cru constater que les idées des Puritains, en ce qui concerne l'argent, sont une émanation directe du judaïsme.

Sombart s'est appliqué à rechercher les motifs de l'aptitude économique des Juifs, qu'il ne considère pas comme due aux persécutions dont ils ont été si longtemps et si souvent les victimes, ni à une disposition spéciale pour le négoce. Il l'attribue à un concours particulier de circonstances et de qualités innées, au fait qu'un peuple à sang chaud a essaimé parmi d'autres populations à tempérament plus lourd. Il va jusqu'à dire que, sans les Juifs, ni le capitalisme, ni même la culture moderne ne se seraient développés comme ils l'ont fait. Le fait que cette influence des Juifs va en diminuant, que, par exemple, il s'en trouve moins

qu'autrefois parmi les directeurs et les administrateurs des sociétés de crédit. lui paraît provenir de cette circonstance que ces établissements prennent une allure de moins en moins commerciale et tournent à la bureaucratie. Cette diminution aiderait alors à expliquer l'origine du phénomène.

L'ouvrage se divise en trois livres : la part prise par les Juifs à l'édification de l'économie contemporaine ; leur aptitude au capitalisme ; leur histoire. L'auteur insiste sur ce point qu'il a uniquement voulu faire œuvre de savant. Il s'est placé à un point de vue spécial, puisqu'il a voulu montrer l'action des Juifs sur le monde moderne. Il ne nie pas pour cela toutes les autres influences qui se sont exercées et s'exercent : mais il n'en étudie qu'une. Il assure n'avoir pas voulu soutenir de thèse, et s'être efforcé de réunir et de présenter au lecteur des faits, dont chacun pourra tirer la conclusion qu'il voudra. Il s'est abstenu de formuler aucune appréciation ; il a évité toute discussion sur la supériorité ou l'infériorité de telle ou telle race ; il se montre d'ailleurs sceptique au sujet des théories raciales.

I

Deux méthodes s'offrent à celui qui veut étudier la part prise par un groupe d'hommes à des phénomènes économiques, la statistique et la génétique.

Au moyen de la première, on cherchera à établir le nombre des « sujets » qui prennent part à une action économique, de ceux qui, par exemple, à un moment donné organisent un commerce ou créent une industrie, et à déterminer leur proportion par rapport à l'ensemble de la population. On mettra en lumière la somme de capital investi par eux, la masse des produits, le chiffre des transactions. Mais ces statistiques ne formeront jamais un tableau complet ; en dehors des résultats directs obtenus, il faudrait faire entrer en ligne de compte l'effet de l'exemple : l'initiative prise en telle ou telle matière par une maison de commerce ou de banque pourra avoir des répercussions efficaces. La méthode génétique supplée à ces lacunes. S'agit-il de déterminer l'influence qu'a eue un groupe de population sur la direction prise par la vie économique ? Il y aura lieu de rechercher si certains traits de cette vie sont dus originairement à une intervention, si certains principes qui la gouvernent sont dérivés d'une tendance d'esprit particulière. Pour cela il faut

examiner les premiers temps du capitalisme moderne et en suivre l'histoire de façon à dégager le facteur déterminant de chaque évolution.

Sombart croit que l'influence des Juifs a été encore plus grande qu'elle n'apparaît dans l'histoire, parce qu'elle ne saurait être établie par des preuves directes et que, dans bien des cas, elle échappe à notre connaissance. Beaucoup de Juifs en Allemagne se font baptiser, ce qui les retranche du nombre de ceux que l'on range sous ce nom. Jacob Fromer assure que, vers l'an 1820, la moitié des Juifs berlinois se sont convertis au protestantisme [1]. Mais il n'y a pas que les Juifs baptisés qui échappent au recensement : les jeunes filles juives qui épousent des chrétiens disparaissent aussi des listes qui servent de base aux statistiques. En conséquence, leur chiffre réel est bien supérieur à celui que les dénombrements peuvent enregistrer [2].

A maintes reprises le centre économique de l'Europe s'est déplacé : d'Italie, d'Espagne, de Portugal et de quelques régions du sud de l'Allemagne, il s'est transporté vers les pays européens du Nord-Ouest, en premier lieu les Pays-Bas, puis la France, l'Angleterre, l'Allemagne du Nord. La Hollande a été, pendant tout le XVII[e] siècle, la puissance dominante en matière de commerce, d'industrie, de navigation et de développement colonial. Dans les dernières années du XV[e] siècle, les Juifs avaient été expulsés d'Espagne : la veille du jour où Christophe-Colomb mit à la voile pour découvrir l'Amérique, trois cent mille Israélites quittèrent la péninsule pour se répandre en Navarre, en France, en Portugal et dans les pays de l'Europe orientale. Au cours des mêmes années, ils étaient expulsés de Cologne, d'Augsbourg, de Strasbourg, d'Erfurt, de Nuremberg, d'Ulm, de Ratisbonne ; au siècle suivant, le même sort les atteignit dans plusieurs villes italiennes. C'est alors qu'on voit prospérer celles qui les accueillent, telles que Livourne, Francfort, Hambourg. Au XVIII[e] siècle, de toutes les anciennes villes impériales allemandes, deux seulement avaient gardé leur rang, Francfort et Hambourg : c'étaient celles qui avaient conservé les Juifs.

En France, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, Marseille, Bordeaux, Rouen prospèrent : ce sont les cités qui les ont accueillis. Amsterdam est alors peuplé de Juifs portugais (marranes), qui non seulement exercent une influence économique, mais dont les idées

1. Cette proportion paraît tout à fait invraisemblable.

2. Il conviendrait alors de déterminer ceux que Sombart range sous le vocable « Juifs ». A quel moment les descendants de Juifs convertis cessent-ils de compter pour lui comme tels ?

politiques et philosophiques se répandent et s'imposent. Anvers occupe pendant quelques années, vers la même époque, une situation prépondérante comme place commerciale et financière, et la perd dès que les marranes sont expulsés [1]. Cromwell favorisa les Juifs, parce qu'il voyait en eux des hommes capables de faire prospérer le commerce des marchandises et celui de l'argent. Colbert était dans les mêmes dispositions. Une ordonnance adressée à l'intendant du Languedoc énumère les avantages que Marseille a retirés de l'habileté commerciale des Juifs. Sans eux, écrivait un sous-intendant, le commerce de Bordeaux et de la Provence périrait infailliblement.

Les Hollandais du XVII^e^ siècle craignaient de voir les Juifs quitter leur territoire. Lorsque Manasseh-ben-Israël alla remplir en Angleterre sa mission demeurée célèbre, le gouvernement néerlandais pria son ministre en Angleterre de s'enquérir des intentions de Manasseh, de peur que son action ne tendît à faire émigrer ses coreligionnaires hollandais. A Hambourg le sénat les considère comme indispensables. Tous les témoignages contemporains s'accordent sur ce point. C'est ainsi que, dans la première moitié du XVII^e^ siècle, on assure que le douzième du commerce anglais passait par les mains des Juifs. Leur participation à la foire de Leipzig était considérable : ils y allaient au nombre de quatre cents environ vers 1675 ; en 1839, ils y étaient plus de six mille, et représentaient le tiers des négociants présents. Au XVII^e^ siècle, presque tout le commerce de Hambourg avec la Hollande, l'Espagne et le Portugal était entre leurs mains. Celui du Levant, si actif et brillant en France au XVIII^e^ siècle, était presque entièrement fait par eux [2]. Déjà autrefois ils avaient de nombreux comptoirs dans la Méditerranée ; une partie de ceux qui avaient été chassés d'Espagne allèrent s'établir en Orient et entretinrent dès lors des relations suivies avec leurs coreligionnaires qui s'étaient fixés dans les pays du Nord. Ils s'occupent surtout du négoce des objets de luxe, bijouterie, pierres précieuses, perles, soie et soieries. Ils traitent aussi les articles de première nécessité, les céréales, le chanvre, la laine, les produits

1. La commission nommée en 1653 pour examiner s'il y avait lieu de rappeler les lois d'exil déclarait : « Quant aux autres inconvénients que l'on pourrait craindre et appréhender au regard de l'intérêt public, à savoir qu'ils attireront à eux tout le commerce... il nous semble au contraire que, par le commerce qu'ils rendront plus grand qu'il n'est à présent, le bénéfice sera commun à tout le pays et que l'or et l'argent seront en plus grande abondance pour les besoins de l'État. »

2. Il est bien entendu que nous *analysons* le livre de M. Sombart, et que nous ne nous portons garant d'aucune de ses assertions. Nous croyons que tout ce qu'il dit de la part des Juifs dans le commerce maritime de cette époque est très exagéré.

de filatures, les denrées coloniales, le tabac et le sucre, le coton et les cotonnades. Ils se distinguent par l'abondance et la variété de leurs approvisionnements. Aux négociants de Montpellier qui se plaignaient en 1740 de la concurrence juive, l'intendant répondait : « Ayez des magasins aussi bien assortis que les leurs, et la clientèle vous viendra comme à eux. »

Les Juifs commerçaient surtout avec les pays riches en métaux précieux, particulièrement l'Amérique centrale et méridionale : ils en importaient de grandes quantités et participaient ainsi à l'organisation du système colonial moderne. Dès la fin du XVII^e^ siècle, ils s'établirent aux Indes orientales. Beaucoup d'entre eux s'embarquèrent sur les navires hollandais et portugais ; ils possédaient une partie du capital de la compagnie batave des Indes orientales. Celle-ci eut comme gouverneur un Cohn, qui contribua plus que personne à asseoir la puissance hollandaise à Java. Des Juifs furent également à la tête de la compagnie anglaise des Indes orientales. Ils prirent une part prépondérante à la fondation de la colonie anglaise du Cap, entre 1820 et 1830, ainsi qu'à celles du Transvaal et de l'Australie.

Mais c'est en Amérique que leur rôle a été le plus grand. Non seulement c'est eux qui commanditèrent en partie la première expédition de Christophe Colomb, non seulement ce fut un Juif, Luis de Torres, qui, le premier, mit le pied sur la terre nouvelle, mais, dès 1492, ils avaient établi l'industrie sucrière à San-Tomé : de là et de Madère ils la transportent au Brésil. Sous leur influence, le pays se développe : en 1624, il reçoit une immigration importante de Juifs hollandais. Expulsés du Brésil en 1654 par les Portugais maîtres du pays, ils se portent vers d'autres terres américaines : ils font prospérer les plantations de canne à sucre à Barbados, puis à la Jamaïque, que les Anglais enlevèrent définitivement aux Espagnols en 1656 : au XVIII^e^ siècle, c'est eux qui y paient la presque totalité des impôts. De même à Surinam, dans la Guyane hollandaise, à la Martinique, à Saint-Domingue. Toute la puissance productive des colonies, en dehors des pierres et des métaux précieux, résidait alors dans la culture de la canne. C'était l'époque 1701 où une délibération du Conseil du commerce parisien déclarait que la navigation française doit son éclat à ses îles sucrières, et que seul, le trafic avec ces îles est susceptible de la maintenir et de la développer. Les Juifs ont contribué à la fondation des États-Unis d'Amérique, bien que l'opinion vulgaire ne l'admette guère. Lorsqu'ils célébrèrent au début du XX^e^ siècle le deux cent cinquantième anniversaire de leur arrivée sur ce continent, le président

Roosevelt, leur adressant ses félicitations, déclara qu'ils avaient participé à la formation du pays, et l'ex-président Grover Cleveland affirma, à la même occasion, que peu de nationalités, parmi celles qui ont contribué à créer l'Amérique, avaient eu une influence directe ou indirecte plus considérable. S'ils ne figurent pas parmi les milliardaires et directeurs de trusts dont les noms sont dans toutes les bouches, ils sont à la tête d'affaires industrielles et de maisons de banque importantes. En Californie, ils ont joué un rôle prépondérant, non seulement comme hommes d'affaires, mais comme juges, députés, maires, gouverneurs. M. Sombart pense que, d'ici à un siècle, la population des États-Unis se composera essentiellement de Juifs, de Slaves et de nègres.

Dès 1655, les Juifs expulsés du Brésil étaient venus s'installer à Newamsterdam, Long-Island, Albany, Rhode-Island, Philadelphie. Lorsque le système anglais imposait à la colonie l'obligation d'acheter nombre de produits exclusivement en Grande-Bretagne, le bilan de son commerce extérieur se soldait par un déficit. Celui-ci n'était couvert que grâce aux exportations que les Juifs dirigeaient vers les pays de l'Amérique du Sud, avec lesquels ils avaient conservé des relations. Plus de sept mille d'entre eux ont d'ailleurs servi comme soldats dans la guerre de Sécession [1].

Sombart considère que les Juifs ont pris une part essentielle à l'organisation des États modernes, notamment comme munitionnaires des guerres et pourvoyeurs des Trésors publics. En Angleterre, sous Cromwell, le principal fournisseur des armées est Ant-Fern Carvajal ; en 1649, il figure au nombre des cinq personnes chargées de procurer aux troupes les céréales dont elles ont besoin. Sous Guillaume III, le célèbre Medina fut anobli pour les services qu'il avait rendus : on l'appelait le grand traitant « the great contractor ». En France, à Metz, à Strasbourg, les Juifs se rendent utiles. Le maréchal de Saxe déclare que jamais les armées ne sont mieux approvisionnées que par eux. Lorsque Cerf Beer fut naturalisé sous Louis XVI, les lettres patentes publiées à cet

1. Qu'il soit permis à l'auteur du présent article d'évoquer ici le souvenir de son oncle Simon Lévy qui avait émigré d'Alsace en Amérique vers l'an 1850 et qui s'était d'abord créé à New-York une situation comme avocat. Quand la guerre éclata, il quitta son cabinet pour s'enrôler dans les troupes fédérales. Son énergie lui valut un avancement rapide. Un jour qu'une mutinerie furieuse avait éclaté dans son camp, on vint le chercher comme l'officier capable de dompter les révoltés. Il s'avança seul au milieu d'eux, son revolver à la main, et fit tout rentrer dans l'ordre. Il reçut ensuite le commandement d'un régiment. Il reprit, après la guerre, ses occupations civiles. Il est mort il y a peu d'années, plus qu'octogénaire, entouré de l'estime et de l'affection de tous, et est resté populaire sous le nom du colonel Simon.

effet déclarent « que la dernière guerre, ainsi que la disette qui s'est fait sentir en Alsace pendant les années 1770-1771, lui ont donné l'occasion de fournir des preuves du zèle dont il est animé pour notre service et celui de l'État ». Les Gradis de Bordeaux établissent à Québec des magasins pour l'armée française qui combat au Canada.

On est assez bien documenté sur le rôle joué par les Juifs au point de vue des transactions financières. Déjà au moyen âge, on les voit fermiers d'impôts, de salines, de domaines, trésoriers, receveurs et payeurs. Les Juifs hollandais interviennent non seulement dans leur pays, mais font des avances aux princes d'Europe en quête de capitaux. En Angleterre, ils sont au premier rang des financiers sous Cromwell, Charles II, Guillaume III. Au moment des folies de la *South Sea Bubble*, ils se tiennent à l'écart des spéculations qui sévissent dans Londres, et le sage Gideon, l'ami de Walpole, rend à l'État de signalés services. En France, on connaît la situation de Samuel Bernard [1] sous Louis XIV et Louis XV. Le chancelier autrichien Ludewig déclare qu'à Vienne les affaires les plus importantes dépendent du travail et de la bonne foi des Juifs : « praesertim Viennae ab opera et fide Judaeorum res saepius pendent maximi momenti ».

Mais peu à peu ils cessent d'être les coadjuteurs indispensables des princes à qui ils fournissaient jadis de l'argent. Ils créent les appels publics et directs au crédit, qui tendent à diminuer leur propre rôle, puisque leur intermédiaire devient inutile du jour où les moindres détenteurs de capitaux souscrivent les emprunts. Leur activité se transforme alors : ils prennent une part active à ce que certains auteurs ont appelé la commercialisation de la vie économique, c'est-à-dire l'organisation des bourses où s'échangent les papiers représentatifs des valeurs.

Les caractéristiques de cette organisation moderne sont les formes impersonnelles de contrats, conclus entre gens qui ne se connaissent pas et entre qui la simple possession d'une action, d'une obligation, d'une lettre de change, d'un billet de banque, crée des liens de droit d'une nature particulière. Il est difficile d'établir historiquement l'origine de ces divers instruments : comment étudier la genèse de la lettre de change à l'aide des rares exemplaires remontant au moyen âge, que le hasard a mis entre nos mains ? Nul ne sait combien de milliers en étaient

1. C'est à tort que M. Sombart range Samuel Bernard parmi les financiers juifs. Il est aujourd'hui démontré qu'il n'appartenait pas à cette religion.

en circulation à Pise ou à Bruges, ou dans telle autre cité. Il faut apporter une prudence extrême dans les conclusions qu'on pourrait tirer des recherches de ce genre.

On admet généralement que la lettre de change, transmissible par endos, n'a été couramment en usage qu'au XVII^e^ siècle. C'est en Hollande qu'elle était surtout employée. Quant à l'action, on en trouve l'embryon à Gênes dans les parts de la Maison de Saint-Georges au XIV^e^ siècle et dans les grandes compagnies de commerce du XVII^e^. L'origine du billet de banque doit être fixée au moment où le billet au porteur a cessé de se référer directement à un dépôt fait par le créancier entre les mains de l'établissement dépositaire. Les fonds d'État au porteur n'ont fait leur apparition qu'à une époque relativement récente. Pendant longtemps ces fonds avaient le caractère d'une obligation personnelle, émanant du Souverain ou du Trésor, vis-à-vis d'un créancier déterminé : les intérêts n'étaient payables que contre quittance dûment signée par le bénéficiaire. La lettre de gage est née en Hollande au XVIII^e^ siècle. Elle apparut sous la forme d'obligations souscrites par les planteurs de Surinam et d'autres colonies, qui hypothéquèrent leurs terres en faveur des prêteurs ; des maisons juives organisèrent ce mécanisme.

D'une façon générale, le titre au porteur constitue l'évolution de la créance personnelle vers une obligation réelle. La clause au porteur figurait déjà fréquemment dans des actes du moyen âge, en France et en Allemagne. Mais, au XVI^e^ siècle, sous l'influence de Cujas et de Dumoulin, l'usage s'en perdit de plus en plus. On la remplaça en partie par des endossements en blanc. Puis elle reparut au XVII^e^ siècle. La Bible la connaissait : Dans le livre de Tobie, il est dit : « Je te montre dix talents d'argent, que j'ai déposés chez Gabael à Rages en Médie. » — Ce à quoi Tobie répond : « Mais comment pourrai-je toucher l'argent, si je ne le connais pas ? » — Son père lui dit : « Voici l'écrit. Cherche quelqu'un qui aille le retirer ». Tobie appela Raphaël et lui dit : Va à Rages et cherche moi l'argent. Raphaël se rendit alors chez Gabael et lui remit l'écrit, en échange duquel la bourse contenant l'argent lui fut délivrée ». Beaucoup de rabbins, dans leurs commentaires du Talmud, mentionnent le titre au porteur. Au XVI^e^ siècle, les Juifs créèrent le *Mamre*, obligation dans laquelle le nom du bénéficiaire était laissé en blanc. En cas de perte, on affichait à la porte de la synagogue un avis par lequel le détenteur actuel était invité à se présenter : faute de quoi le véritable propriétaire reprenait ses droits. D'une façon générale, la clause « au porteur » permettait aux

Juifs d'échapper à la confiscation dont leurs marchandises et leurs biens étaient constamment menacés. Le connaissement d'une cargaison était dressé au nom d'un tiers « ou au porteur », ce qui empêchait les corsaires de la saisir. Le droit talmudique permet de créer des obligations indépendantes de la considération de la personne. Le possesseur d'un titre au porteur n'a de droit que celui que lui confère la détention même du titre.

La qualité principale des valeurs mobilières est l'aisance avec laquelle la propriété s'en transmet. La conception moderne « possession vaut titre » paraît à M. Sombart être due aux idées juives, qui étaient de faciliter le plus possible les échanges : d'où la suppression de l'antique principe du droit romain et germanique, d'après lequel le propriétaire pouvait toujours revendiquer son bien, même entre les mains d'un tiers détenteur de bonne foi. Une fois la nouvelle conception admise, il y a lieu de créer un marché pour ces valeurs mobilières, dont la transmission s'opère abstraction faite de la considération des personnes qui les possèdent, contrairement à ce qui se passe dans les autres contrats d'achat et de vente. Isaac de Pinto remarquait déjà que c'est à la facilité que les particuliers ont de se défaire des fonds publics « que l'Angleterre est redevable en partie de celle qu'elle a eue de faire ses énormes emprunts ».

L'histoire des bourses se divise en deux périodes : depuis leurs débuts au XVI^e^ siècle jusqu'au commencement du XIX^e^, ces institutions ne jouent pas le rôle considérable qui est devenu le leur après 1800 et qui n'a cessé de grandir jusqu'à nos jours. La seconde phase est au contraire celle d'un développement rapide et continu. C'est dans les villes où existait déjà un commerce actif de lettres de change que les bourses ont tout d'abord grandi : or ce commerce était en majeure partie aux mains de Juifs : on en trouve des preuves dans l'histoire de Venise, d'Amsterdam, de Francfort, de Hambourg. Le Sénat de cette dernière ville déclare en 1753 que les Juifs dominent le commerce du change. Ceux de Bordeaux ont pour principale occupation « de prendre les lettres de change et d'introduire l'or et l'argent dans le royaume ». Le député suédois Wegelin dit la même chose d'eux à Stockholm en 1815. C'est à eux que l'on dut l'organisation des marchés à terme, dont certains historiens font remonter l'origine à Gênes au XIII^e^ siècle : les échanges de titres de rente qui s'y opéraient, sous forme de contrats à échéance, donnaient lieu à des paiements de différences. Mais c'est plutôt à Amsterdam au XVII^e^ siècle qu'il convient de fixer les débuts de la spéculation boursière moderne ;

elle s'appliquait alors aux actions de la Compagnie des Indes orientales. Les transactions devinrent rapidement si importantes que les États généraux, par un arrêt de 1610, défendirent à quiconque de vendre plus d'actions qu'il n'en possédait. Les Juifs étaient titulaires d'un grand nombre d'actions des Compagnies des Indes orientales et occidentales. Un Juif portugais, José de la Vegas, écrivit, à la fin du XVII^e^ siècle, un traité complet des opérations de bourse, dont un connaisseur a pu dire que c'était le meilleur ouvrage qui ait jamais paru sur la matière. Un rapport adressé par un envoyé de France à la Haye en 1698 expose que « dans cet État, les Juifs font une grosse partie, et c'est sur les pronostics de ces prétendus spéculateurs politiques, travaillant eux-mêmes, que les prix de ces actions sont dans des variations si continuelles qu'elles donnent lieu, plus d'une fois le jour, à des négociations qui mériteraient mieux le nom de jeu ou de pari. »

A Londres, vers la fin du XVII^e^ siècle, la bourse, qui est alors connue sous le nom de *Change Alley*, est fréquentée par un grand nombre de Juifs. Le célèbre Medina y fut considéré comme le fondateur de la spéculation en fonds publics. Ce furent aussi les Juifs qui créèrent les premiers le *Jobber*, c'est-à-dire ce négociant en fonds publics qui forme encore aujourd'hui un des éléments caractéristiques de la Bourse de Londres : il se tient à la disposition de l'agent de change (*stockbroker*), qui reçoit les ordres de la clientèle, et lui fournit le moyen d'exécuter les ordres d'achat ou de vente. Sombart ajoute que c'est eux aussi qui instituèrent les premiers les opérations d'arbitrage sur la même place, et il incline à admettre, que c'est aux Juifs que Londres a dû sa situation de principal marché international de capitaux. En Allemagne, les seules bourses qui eurent alors quelque importance furent celles de Hambourg et de Francfort. En 1817, à Augsbourg, nous trouvons un jugement qui écarte une action tendant à faire payer une « différence ».

Avant le XIX^e^ siècle, la Bourse n'était pas considérée comme un facteur désirable de la vie économique. En 1773, le Parlement anglais flétrissait la « pratique infâme du trafic des actions ». La dette publique était elle-même tenue en médiocre estime et était considérée comme peu honorable pour la nation qui l'avait contractée. David Hume l'appelait une pratique ruineuse, et Adam Smith, un expédient déplorable : ce dernier ne consacre d'ailleurs aucune partie de son œuvre à l'étude des valeurs mobilières ni de la Bourse. Mais à l'heure où le grand économiste portait ce jugement, Joseph de Pinto écrivait un livre qui parut en 1771 et qui prévoyait

l'avenir réservé à ces valeurs et au crédit public, dont elles sont en partie l'expression. De 1800 à 1850, les émissions de fonds d'État ont pris une importance inconnue jusque-là. Les maisons Rothschild y participèrent largement. C'est par elles que furent inaugurées les transactions internationales, qui attiraient et transportaient les capitaux sur les divers marchés. Lorsque Nathan Rothschild entreprit en 1808 d'effectuer en Espagne, pour le compte du gouvernement anglais, les paiements de la solde de ses troupes, ce fut considéré comme un événement extraordinaire. C'est l'émission d'emprunts publics faite simultanément sur diverses places qui donna au public l'habitude de s'intéresser aux fonds étrangers, dont l'intérêt et l'amortissement lui étaient payés en monnaie indigène. Les publicistes du début du XIX^e^ siècle signalent comme une nouveauté importante le fait que des coupons de titres autrichiens, napolitains, sont payés aux détenteurs français, à Paris, en francs.

L'origine des émissions publiques n'a pas été déterminée d'une façon précise. Dans une première période, les capitalistes prêtaient directement aux gouvernements; dans une seconde, les banquiers se chargeaient, pour le compte de l'État, du placement de ses titres moyennant commission, et lui consentaient au besoin des avances à valoir sur le produit de la réalisation: plus tard, des syndicats se formèrent qui achetaient les titres au gouvernement et les revendaient ensuite au public pour leur compte; enfin, les gouvernements dont le crédit est le mieux assis s'adressent aujourd'hui directement au public. Mais l'activité ne se borna pas aux seuls fonds d'État. Des sociétés particulières se fondèrent, dont les titres furent l'objet d'échanges et de spéculations nombreuses : c'est vers 1830 qu'elles commencèrent à se développer rapidement. Elles eurent d'abord pour objet les constructions de chemins de fer. Les Rothschild y prirent une part notable. D'autres de leurs coreligionnaires, tels que Strousberg, en Russie et en Roumanie, le baron de Hirsch, en Turquie, furent aussi de grands entrepreneurs de voies ferrées. A l'origine de mainte entreprise industrielle, nous trouvons des noms juifs. En Angleterre, en 1904, sur soixante-trois maisons de banque s'occupant d'affaires financières (*merchants*), trente-trois étaient juives, et, dans le nombre, treize étaient de tout premier ordre. Mais les maisons particulières, quelle que fût leur puissance, n'auraient pas suffi aux émissions, avec les proportions qu'elles prirent depuis le milieu du XIX^e^ siècle. Il fallut le concours de sociétés par actions.

Le type de ces sociétés fut le Crédit mobilier, fondé par les frères

Pereire, dont le rôle en matière de créations d'affaires est connu. La Creditanstalt de Vienne, la Darmstædterbank, plus tard la Deutsche Bank comptèrent des Juifs parmi leurs fondateurs et premiers souscripteurs [1]. Du domaine des emprunts, ces sociétés passèrent à celui de l'industrie. C'est elles qui fournirent aux manufacturiers les capitaux dont ils ont besoin. Plus tard les industries elles-mêmes ont évolué et se sont organisées de façon à être moins dépendantes des banquiers. Sombart cite comme type de la nouvelle forme la célèbre Société générale d'électricité de Berlin, qui s'occupe autant de trouver et d'étendre une clientèle que de perfectionner son outillage. Dans cette évolution, les Juifs jouent un rôle, comme fondateurs de l'industrie du tabac au Mecklembourg et en Autriche ; comme distillateurs en Pologne et en Bohême ; comme fabricants de soie en Prusse, en Italie, en Autriche, de cotonnades en Moravie. Cette commercialisation de l'industrie a eu pour résultat que les mêmes hommes ont pu réussir dans des branches très différentes, du moment où il s'agissait d'y déployer des aptitudes analogues, le côté technique restant confié à des spécialistes.

On sait combien les négociants de divers pays se plaignirent à diverses époques de la concurrence des Juifs. Ceux-ci représentaient une conception de la vie économique différente de celle qui régnait et qui se rattachait au système féodal. L'individu restait soumis à une foule de règles desquelles il ne pouvait s'écarter. La religion intervenait dans le négoce et interdisait un certain nombre d'actes qui découlent cependant des lois économiques. La sphère d'action de chacun était limitée. Toute la politique mercantile et coloniale reposait sur cet axiome qu'à l'intérieur des frontières, il ne doit pas y avoir de concurrence. De même que l'agriculteur recevait la terre nécessaire à sa subsistance et à celle des siens, de même le fabricant et le commerçant se voyaient assigner une certaine tâche dont l'accomplissement devait assurer leur existence. Les corporations veillaient à ce qu'aucune d'elles n'empiétât sur le domaine des autres. La morale des affaires consistait alors à s'asseoir dans sa boutique et à y attendre la clientèle. Il était défendu de chercher à enlever un client à un concurrent ; on critiquait le marchand qui enjolive son magasin de façon à y attirer l'acheteur, et celui qui fait connaître par des affiches les marchandises qu'il offre, surtout s'il le fait à un prix inférieur à

1. M. Sombart (p. 128) fait erreur en rangeant les Mallet parmi les actionnaires juifs du Crédit mobilier.

celui du voisin. L'État surveille la fabrication et prescrit des règles sévères pour la confection des divers objets ; le juste prix est considéré comme devant être la règle par des hommes qui ignorent la loi naturelle de l'offre et de la demande.

En présence de cette règlementation universelle, la concurrence juive devait soulever des protestations : on lui reprochait de ne pas respecter les bornes mises à l'activité de chacun, d'empiéter sur le domaine des corporations, d'accaparer divers ordres de production et d'échange, en attirant à soi tout le commerce *by drawing all trade towards themselves*, comme le dit un rapport anglais de 1655. Ils vendent toutes sortes d'objets sur lesquels ils ont fait des avances, et se trouvent ainsi être les précurseurs des grands magasins modernes. On les blâme aussi de se livrer au commerce d'importation, contraire aux idées mercantiles, de retirer aux ouvriers indigènes les occasions de travailler en faisant venir du dehors les objets demandés par les consommateurs, d'exporter les matières premières. D'une façon générale, on les trouve trop remuants, trop actifs, trop empressés à saisir toute occasion de trafiquer, de devancer les autres, d'attirer les acheteurs. La Chancellerie impériale de Vienne, en 1762, ayant une commande de fournitures militaires à donner, s'adresse aux Juifs dans l'espoir « d'obtenir des prix inférieurs ». On peut aussi les considérer comme les pères de la réclame moderne : dans la *Gazette de Voss* du 28 mai 1711, se trouve l'annonce de l'arrivée à Berlin d'un négociant hollandais porteur « du meilleur thé à un prix très modéré ».

Parmi les nombreuses raisons qui permettaient aux Juifs de vendre meilleur marché que les autres, il faut citer avant tout le fait qu'ils se contentaient d'un bénéfice moindre. Leur genre de vie, beaucoup plus modeste, leur imposait moins de dépenses. En outre, ils activaient la circulation de leurs marchandises, et par ce moyen, tout en réalisant sur chaque opération un profit plus faible, ils en obtenaient un égal au bout de l'année par le fait qu'ils le renouvelaient plus souvent : « Petit profit, grandes affaires », telle était leur devise, qui est celle de mainte entreprise contemporaine. De plus, ils s'ingéniaient à attirer la clientèle par de nouvelles méthodes commerciales. C'est eux qui, les premiers, vendirent des objets payables en plusieurs termes. En un mot, ils incarnent la conception moderne des échanges : la plupart des reproches qu'on leur adressait jadis ne font que constater cet esprit actif, cette ardeur à la tâche, qui sont le trait dominant de la plupart des négociants d'aujourd'hui. Ils étaient alors les représentants de la liberté de

négoce, de la libre concurrence, du rationalisme économique. Cette constatation amène Sombart à l'examen d'un autre problème, celui de savoir quelles qualités avaient prédisposé les Juifs à ce « capitalisme », alors que celui-ci n'existait pas encore, et expliquent l'influence exercée par eux.

II

Le capitalisme est l'organisation à laquelle concourent deux groupes de population, les possesseurs des instruments de production et les travailleurs qui en sont dépourvus : les premiers sont ce qu'on appelle les sujets économiques (*Wirtschaftssubjekte*). L'idée qui domine ce système est celle de l'acquisition (*Erwerbsidee*). Une bonne conduite des affaires, au sens capitaliste, est celle qui, au bout d'une période déterminée, a conservé le capital initial et l'a augmenté d'une certaine somme appelée profit. L'entrepreneur a un devoir à remplir et y consacrera sa vie : pour cela il a besoin du concours d'autres hommes. L'entrepreneur devient capitaliste par son entente avec un négociant. Celui-ci veut faire des affaires lucratives : il représente la variable, tandis que l'entrepreneur représente la constante. Dans un chapitre intitulé : « La qualification objective des Juifs au capitalisme », Sombart étudie les raisons qui les ont préparés à ce rôle. Il les classe sous quatre rubriques : leur dispersion, leur qualité d'étrangers, leur demi-civisme, leur richesse.

Leur dispersion a permis aux membres d'une même famille de s'installer dans plusieurs pays et de communiquer entre eux avec une facilité peu commune dans les siècles passés. Le gouverneur de la Jamaïque écrivait en 1671 à Londres « qu'il était d'avis que le Roi ne pouvait avoir de sujets plus utiles que les Juifs, qui avaient de si nombreux correspondants ». Ils développèrent le commerce dans les pays qui les avaient accueillis, établirent des liens entre l'ouest et l'est de l'Europe, entre l'Amérique du Sud et l'Amérique du Nord. « Ils sont si répandus dans le monde, disait un correspondant du *Spectateur* en 1712, qu'ils sont devenus les instruments au moyen desquels les nations les plus éloignées sont mises en rapport les unes avec les autres, et l'humanité est assemblée : ils sont comme les boulons et les rivets d'un grand bâtiment, qui, bien que peu importants par eux-mêmes, sont indispensables au maintien de l'ensemble. »

Leur connaissance des langues et des civilisations étrangères

leur attira à maintes reprises la faveur des souverains, qui leur confiaient des missions, faisaient d'eux leurs trésoriers et les chargeaient de gérer leur fortune. Charlemagne envoyait Isaac à la cour d'Haroun Al Raschid. L'empereur Othon II avait pour favori Kalonymos. Le célèbre Chasdai Ibn Schaprut 915-970 fut le représentant diplomatique du khalife Abdul Rahman III lors de ses négociations avec les cours de l'Espagne du Nord. Au XI^e^ siècle, le roi Alphonse VI de Castille se servait de Juifs pour ses ambassades auprès des souverains qui régnaient à Tolède, Séville et Grenade. Richelieu, plus tard, envoyait Ildefonso Lopez en mission secrète dans les Pays-Bas.

Là où ils arrivaient, les Juifs étaient d'abord une manière de colons. En leur qualité de nouveaux venus, ils avaient à lutter avec toutes sortes de difficultés, et à substituer le rationalisme à la tradition économique. Leur condition n'était pas en général celle des autres habitants; elle variait d'un pays à l'autre, telle profession leur étant interdite ici, permise ailleurs. Dans un même Etat, les réglementations différaient de province à province, de ville à ville. La minutie des prescriptions était telle qu'à quelques lieues de distance on les autorisait à trafiquer dans telle marchandise, ou bien on le leur défendait. Dans l'intérieur d'une même cité, on distinguait des catégories de Juifs, privilégiés d'une façon générale, privilégiés d'une façon spéciale, tolérés, temporairement admis. Ils ne pouvaient faire partie des corporations, qui avaient alors un caractère religieux, à côté du caractère professionnel. Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e^ et au courant du XIX^e^ siècle que les barrières tombèrent les unes après les autres. Aussi l'activité des Juifs se portait-elle alors vers certaines carrières commerciales, qui seules leur restaient ouvertes, et encore avec bien des restrictions.

Les Juifs ont conservé à travers les siècles, dans quelques familles, des richesses importantes. Ceux de Hollande possédaient des palais connus, et le livre de Gluckel von Hameln, une femme qui nous a laissé de très curieux mémoires, donne des détails sur le luxe déployé lors d'un mariage juif à Amsterdam. Sombart cite des statistiques concernant les fortunes à Londres, à Hambourg, à Francfort, dans le passé, et des statistiques contemporaines de villes allemandes. Ces dernières indiquent la proportion des Juifs par rapport à la population totale et celle des taxes qu'ils paient par rapport au total perçu par le fisc. A Berlin, ils représentent le vingtième de la population et paient presque le tiers des impositions. A Francfort ils représentent 7 0 0 du chiffre

des habitants, et ont 20 0/0 des revenus. Ils ont été, depuis longtemps, les grands prêteurs d'argent des souverains : ils ont développé ainsi le capitalisme.

La religion juive, dans l'opinion de l'auteur, a exercé une grande influence en la matière ; d'une part, elle a agi sur l'esprit de ceux qui la pratiquaient; d'autre part, elle peut, dans une certaine mesure, avoir été l'expression des idées de ses adeptes. Il n'y a pas longtemps que Max Weber a mis en lumière l'importance des croyances religieuses des Puritains au point de vue de leurs tendances capitalistes ; or, il semble que des relations étroites existent entre le Puritanisme et le judaïsme. Celui-ci constitue la religion la plus sévère qui soit : elle pénètre les moindres actes de la vie, accompagne l'homme pour ainsi dire à chaque pas, ne règle pas seulement les rapports de la créature avec Dieu, mais ceux des humains entre eux, et même avec la nature. Le droit et la morale en font partie intégrante. Chez aucun peuple l'éducation religieuse n'est aussi complète. Déja Josèphe remarquait que l'homme de condition la plus humble connaît les commandements de Dieu « mieux que son propre nom ». Les offices se passent en partie à lire et à commenter les textes sacrés. Le Deutéronome prescrit ceci : « Tu parleras des commandements de Dieu lorsque tu es assis dans ta demeure, lorsque tu voyages, lorsque tu te couches et lorsque tu te lèves. » Le Talmud, à travers les siècles de persécutions et d'exils, a été le rempart derrière lequel les Juifs se sont abrités, pour vivre d'une vie intérieure intense, conserver leurs traditions, trouver des sujets de consolation et d'espérance. L'esprit religieux était si fort que ceux-là même qui s'étaient ostensiblement convertis (marranes en Espagne et en Portugal, continuaient à observer les préceptes de leur ancien culte, ne travaillaient pas le samedi, ne consommaient d'autre viande que celle provenant d'animaux tués selon le rite, faisaient circoncire leurs fils. Les plus grands parmi les financiers et les médecins se faisaient gloire de consacrer à l'étude des livres saints non seulement le samedi, mais deux autres soirées par semaine. Ce n'est pas sans raison que Mahomet appelait les Juifs « le peuple du livre ».

Leur littérature sainte se divise en deux parties : les révélations et l'œuvre des sages. Les révélations comprennent une partie écrite et une partie orale. Les livres saints sont : 1° la Tora ou Pentateuque, 2° les Prophètes, 3° les autres livres. La Tora émane de Moïse, qui l'a communiquée au peuple d'Israël après l'avoir reçue de Dieu sur le mont Sinaï : aussi constitue-t-elle

la partie sacrée par excellence, celle dont il n'est permis de s'écarter sous aucun prétexte. La Tora « orale » en forme le commentaire : elle n'a été écrite en mischna et gemara qu'après la deuxième destruction du Temple ; jusque-là elle avait été conservée par tradition. Le Talmud est, pour la plus grande partie, une réunion de controverses entre rabbins. Les Juifs pieux ont vécu depuis des siècles d'après les ordres et les défenses contenus dans ces écrits. Il s'agit de voir quels rapports ces prescriptions peuvent avoir avec le capitalisme.

Tout d'abord il convient d'avoir présente à l'esprit la façon dont la religion a été formée. Les préceptes en ont été en partie rédigés par des savants : la raison est à sa base comme à celle du capitalisme. Elle ne connaît pas de mystères : rien qui rappelle l'encens des Hindous, les oracles de la Grèce et des sibylles romaines, les bacchantes, en un mot ces exaltations qui ont paru à tant de peuples une émanation de la divinité; rien non plus qui ressemble aux mystères du christianisme. Les temples juifs s'appellent des écoles : on y lit la Tora, la Loi et les Prophètes. La religion est une sorte de pacte intervenu entre Dieu et son peuple, tenu d'observer étroitement les préceptes du Seigneur. Un livre est ouvert à chaque humain, sur lequel sont inscrites ses bonnes et ses mauvaises actions, et, à chaque minute de son existence, la balance est faite entre les unes et les autres. Cette comptabilité est compliquée : une partie des peines et des récompenses est donnée sur terre, l'autre est réservée pour la vie future. Des passages nombreux prescrivent de réfréner les passions et de consacrer la vie à amasser les biens nécessaires à l'accomplissement de la volonté divine. Les offices de la Tora sont mis aux enchères, afin que le produit en soit distribué aux pauvres. Les sentences des rabbins contiennent parfois des règles pratiques. C'est ainsi que Jizchak remarque que l'homme doit faire valoir son argent; en avoir un tiers en immeubles, un tiers en marchandises, un tiers disponible. Rabh dit à son fils Ajba : « Je veux t'instruire des choses terrestres : vends ta marchandise tandis que tes pieds sont encore couverts de la poussière de la route », ce qui revient à recommander un rapide mouvement d'affaires.

Lorsque l'idée de la vie future entra dans la religion juive, les rabbins enseignèrent que, seuls, les justes survivront, et se servirent de cette croyance pour mieux encore inculquer les préceptes des livres saints. D'ailleurs la récompense ne se fait pas toujours attendre jusque dans l'autre monde : Dieu favorise aussi

ses serviteurs dans celui-ci. La religion juive ne condamne pas la richesse. Elle reconnaît qu'elle est un danger pour celui qui en fait un méchant usage, mais ne la déclare pas mauvaise en soi. Les prophètes eux-mêmes promettaient au peuple d'Israël les biens terrestres, s'il rentrait dans la bonne voie.

Il y a bien eu dans le judaïsme des tendances à l'ascétisme, au renoncement; mais elles n'ont jamais été dominantes chez un peuple épris de la vie. C'est dans le Nouveau, et non dans l'Ancien Testament, que se trouve la condamnation des biens terrestres et l'éloge de la pauvreté. Dieu ne cesse de dire à ses fidèles : « Vivez saintement et observez mes commandements..... et, lorsque les autres peuples les connaîtront, ils diront : « Quels gens sages et raisonnables, quel peuple excellent vous êtes! » C'est l'obéissance qu'il exige avant tout; c'est elle qui guide les destinées d'Israël. L'observance des commandements devient de plus en plus étroite. Elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours dans les communautés pieuses, restées fidèles à la tradition. La Tora, telle que Moïse l'a reçue sur le Sinaï, est toujours la règle invariable : c'est en la suivant que l'homme se conduit comme il doit le faire. Le peuple élu doit observer à la lettre les lois de son Dieu. Pour sanctifier sa vie, il doit la mener selon les maximes de la loi religieuse. La nature renferme tous les éléments du péché. La vie de l'homme doit être un combat contre ces puissances ennemies. La loi sert à les dompter. Le Talmud a établi 365 défenses et 248 commandements. La religion a traduit ses vérités et ses enseignements en prescriptions positives, en coutumes et usages, qui pénètrent la pensée et les sentiments de l'homme, de façon à n'y point laisser de place pour le mal.

Deum respice et cura,

est la devise de tout Israélite resté fidèle à sa religion : elle lui ordonne de tout rapporter à Dieu, et lui fournit des préceptes pour toutes les circonstances de la vie. L'admiration de la nature doit ramener au culte de Dieu, qui l'a créée. Les vertus cardinales sont : la maîtrise de soi-même, la modestie, l'ordre, l'activité, la modération, la continence, la sobriété. « Ne parle pas à la légère » est le précepte qui revient souvent. « La parole a été donnée à l'homme pour qu'il s'en serve en vue d'un but sacré. » « Le fort des forts est celui qui dompte ses passions. » « La réflexion conduit le sage à l'aisance; celui qui s'emporte va à la misère. » « Il faut réveiller le jour, et non pas être réveillé par lui. » « Celui qui néglige ses occupations est le frère du dissipateur. »

Les innombrables prescriptions relatives à la nourriture partent de cette idée que le sage doit se nourrir pour conserver ses forces et les consacrer au service de Dieu, et non pour y trouver une source de volupté « Heureux les peuples dont les princes mangent à l'heure convenable pour se fortifier, et non pour se divertir. » « C'est à ton Dieu, qui seul te permet de te nourrir de créatures faites par lui, que tu dois consacrer ton manger et ton boire. » Chaque repas est précédé et suivi d'une prière.

Les règles ordonnant la modération au point de vue des rapports sexuels sont d'une grande sévérité. « Garde-toi de tout ce qui peut dérégler ton imagination, ne regarde rien, n'écoute rien, ne lis rien, ne pense à rien qui souille ta pensée, ne permets pas à ton œil de s'égarer sur des femmes ; de pécher en les regardant. Afin de se garder d'idées lascives, il faut avoir les lettres du nom de Jéhovah toujours présentes devant les yeux. » Le mariage doit être sanctifié par la présence constante de l'idée divine. « Que le mari ne vive pas sans la femme, que la femme ne vive pas sans le mari, mais que l'esprit de Dieu soit toujours dans leur union. » Il est prescrit de ne pas affaiblir son corps par la débauche, de ménager ses forces, de ne les employer que dans le but de maintenir la famille et de procréer les enfants. « Dieu le demandera compte de chacun de tes actes. »

M. Sombart considère que cette morale, qui donne à la vie un caractère de rationalisme, a eu la plus grande influence sur l'activité économique des Juifs : c'est à cause de cette idée qu'il est entré dans autant de détails. Il insiste sur la constitution de la famille juive, à laquelle il attache une importance extrême. Il montre que, de nos jours encore, la proportion des enfants naturels est plus faible en Russie parmi les juifs que chez les autres habitants : en 1901, sur cent naissances il y en avait :

2,49	illégitimes chez	les orthodoxes,
3,57	—	catholiques,
3,76	—	protestants,
0,46	—	juifs.

Sombart suppose que les nombreuses règles d'abstinence imposées aux juifs par la religion ont contribué à porter leur énergie vers la conquête de la richesse. Nous avouons, pour notre part, que l'auteur nous semble ici se lancer dans le domaine d'hypothèses fragiles. En tout cas, fût-il démontré que la religion a été assez puissante pour imposer une continence relative aux hommes, il reste à expliquer pourquoi des forces ainsi économisées se sont portées

vers un certain genre de travail plutôt qu'un autre. Le point sur lequel on peut se déclarer d'accord avec l'auteur est le suivant : une religion qui impose à l'homme une contrainte continuelle, qui dirige à chaque minute l'exercice de ses facultés, le rend apte à l'effort qu'exige le « capitalisme » c'est-à-dire l'accumulation de richesses, qui ne s'obtient tout d'abord que par une vie de privation, ou tout au moins de sévère économie. L'*homo capitalisticus* est sorti tout armé de cette discipline incessante.

La croyance enracinée chez les Juifs qu'ils étaient le peuple élu de Dieu les a empêchés de se mêler aux autres nations : même aux époques et dans les pays où ils n'étaient pas persécutés, ils vivaient entre eux et songeaient à Sion. L'un des plus grands poètes hébraïques, Juda Halévy, a chanté dans sa Sionide le retour à Jérusalem. Dans les anciens temps il leur était défendu d'exiger des intérêts de leurs coreligionnaires, mais permis de les recevoir des autres. Ceci constituait pour eux, au moyen âge, une supériorité sur les chrétiens, à qui l'Église interdisait au contraire le prêt à intérêt. Le commerce avec les étrangers n'était pas soumis aux mêmes principes que lorsque les échanges s'opèrent avec des coreligionnaires ; dans ce dernier cas, ce n'était que le *juste prix* qu'il était permis d'exiger ; dans le premier, la base de l'offre et de la demande était seule à observer.

De nombreux passages des livres saints indiquent que la conception de la liberté du travail des échanges et de la concurrence, était familière aux Juifs. Le Schulchan Aruch déclare que, si un artisan vient s'établir dans la maison où un autre exerce déjà la même profession, ce dernier ne pourra y faire aucune objection. Cette conception est remarquable, à une époque où presque tous les peuples ne connaissaient d'autre organisation industrielle que celle qui limite sévèrement l'activité de chacun.

Sombart trouve des analogies frappantes entre les Puritains et les Juifs, jusque dans les moindres détails. C'est ainsi que, dans un des hôtels de Philadelphie, l'avis suivant est affiché : « Les voyageurs qui ont affaire à des femmes sont priés de laisser la porte de leur chambre ouverte pendant qu'ils reçoivent leur visite. » Le Talmud ordonne à celui qui a affaire à une femme de ne pas rester seul avec elle. Rien ne ressemble au dimanche anglais comme le sabbat juif, durant lequel aucune occupation n'est permise. Henri Heine appelait déjà les Puritains des « Hébreux qui mangent du porc ». Au XVII^e^ siècle, un rapprochement étroit s'opéra en Angleterre entre Juifs et Puritains. Cromwell songeait à réconcilier l'Ancien et le Nouveau Testament. Le prédicateur puri-

tain Holmes souhaitait servir le Dieu d'Israël, selon le vœu des prophètes. « Les « Niveleurs » demandaient que la Constitution de l'État fût rédigée d'après la Tora. Les ministres de Cromwell lui suggéraient de créer un Conseil d'État de soixante-dix membres, « d'après le chiffre de ceux qui composent le Sanhédrin ». En 1649, on proposa au Parlement de faire du dimanche le samedi. Les ecclésiastiques chrétiens ne lisaient pas seulement l'Ancien Testament, mais les livres rabbiniques. Un ouvrage paru en 1608 établit un curieux parallèle entre le judaïsme et le calvinisme.

L'influence des Juifs a été d'autant plus considérable que les nations au milieu desquelles ils se sont trouvés dispersés étaient plus différentes d'eux : en Hollande, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche, leur action a été beaucoup plus profonde qu'en Espagne, en Italie, en Grèce, en Turquie. On a souvent répété que la persécution les avait rendus meilleurs : il fallait cependant que des qualités natives existassent chez eux pour qu'ils aient pu réussir comme ils l'ont fait. Il convient donc d'étudier l'âme du peuple, sa psychologie collective. Sombart rappelle que la plupart des auteurs qui se sont occupés de la matière sont d'accord pour lui reconnaître des traits distinctifs, parmi lesquels celui qui domine est l'intellectualité. Personne n'a plus honoré les savants. « Le savant passe avant le roi », dit le Talmud : science et religion ne font qu'un. L'ignorance est un péché mortel. Un proverbe roumain dit : « un Grec galant, un Juif sot, un Bohémien honnête sont des impossibilités. » Il y a bien des siècles qu'un espagnol les appelait « agudos y de grande ingenio para las cosas de este siglo », fins et de grande intelligence pour les choses du siècle. Grâce à leur imagination constructive, ils ont une disposition spéciale pour le jeu d'échecs, les mathématiques, les sciences numériques; ils sont de remarquables médecins, célèbres pour la justesse de leur diagnostic. En même temps ils sont individualistes, et ils considèrent le monde à un point de vue « libéral ». A ces traits, intellectualité, téléologisme, énergie, mobilité, s'ajoutent le besoin de nouveauté et la faculté d'adaptation. Ils sont les agents les plus actifs du progrès : ils sont à la tête de toutes les entreprises qui innovent. Ils sont de merveilleux journalistes, vifs, prompts, enthousiastes; d'excellents jurisconsultes. Toute leur mentalité les prépare au capitalisme, c'est-à-dire au régime dans lequel la plus grande œuvre s'accomplit par un seul cerveau qui met des milliers de bras en mouvement. De plus, capitalisme est synonyme de prévoyance, de sacrifice de la jouissance présente

en vue de l'avenir; il suppose cette organisation rationnelle à laquelle les Juifs sont particulièrement aptes.

III

Après avoir expliqué le rôle rempli par les Juifs dans la vie économique et ce qui les y avait préparés, l'auteur veut encore répondre aux questions suivantes : quelle est la portée des aptitudes qu'il leur a reconnues? Sont-elles individuelles, extérieures pour ainsi dire, invétérées, transmissibles de père en fils? Sont-elles, depuis l'origine, l'apanage de la race, ou ne les a-t-elle acquises qu'au cours des siècles?

On admet généralement aujourd'hui qu'Israël a été formé par le mélange de certains peuples orientaux. Lors de l'exil à Babylone, de nombreux mariages mixtes eurent lieu. Renan disait que les Juifs modernes sont issus d'unions entre les descendants des Juifs de Palestine et diverses peuplades européennes, slaves ou germaniques. D'autres auteurs au contraire pensent que le mélange n'a pas eu lieu et que la plupart des Juifs d'aujourd'hui descendent directement des anciens. L'incident du slave Chagone, qui se convertit au VIII^e^ siècle au judaïsme, paraît avoir été isolé. Les conversions d'alors n'ont pas dépassé le territoire de Crimée : l'État juif des Chazares disparut au XI^e^ siècle, et il ne subsiste à Kiew qu'un petit nombre de ces Juifs chazaristes[1]. Qu'est-ce d'ailleurs qu'une race? Bien des discussions ont eu lieu sur la question de savoir comment les Juifs se sont comportés à travers les âges et les nombreuses épreuves qui leur ont été infligées à diverses époques, depuis les pogromes d'Alexandrie au I^er^ siècle de l'ère chrétienne, les persécutions sous les empereurs romains, sous Théodoric, sous les rois lombards au VII^e^ siècle, jusqu'aux terreurs de l'Inquisition en Espagne et celles de la Russie moderne. Leur force de résistance n'est pas moins remarquable : en dépit des efforts des empereurs romains pour les anéantir, ils subsistèrent à Jérusalem, et, au III^e^ siècle après Jésus-Christ, leur patriarche y exerçait son autorité. Que de fois, contraints sous la menace de mort d'embrasser une autre religion, ont-ils gardé intactes, au fond du cœur, leurs croyances. Leur dispersion n'a d'ailleurs pas toujours été motivée par la persécution. Ptolémée Lagos envoya une colonie juive en Cyrénaïque pour fortifier les liens qui lui

1. Cette assertion de l'auteur nous paraît reposer sur une hypothèse bien fragile.

attachaient ce pays. Leurs migrations ont souvent été volontaires : elles les dirigeaient de préférence vers les villes, et particulièrement vers celles où le commerce était actif.

L'économie juive, depuis les rois jusqu'à la fin de l'indépendance et la codification du Talmud se suffisait à elle-même : elle vendait au dehors l'excédent de ses productions agricoles : les autres étaient absorbées dans l'intérieur du pays. Il ne faut pas conclure de certains passages des Écritures à la présence de nombreux commerçants. Le roi agissait comme Charlemagne dans ses villes et avait des employés qui achetaient pour lui, à l'intérieur et au dehors, ce dont il avait besoin. Toutefois il est probable qu'il y eut de bonne heure un commerce étranger. Certains passages nous indiquent que la Palestine exportait à Tyr des produits agricoles, blé, miel, huile ; mais, chose curieuse, il semble que ce négoce ne fût pas entre les mains de Juifs ; des Syriens étaient importateurs à Jérusalem. Les caravanes qui traversaient la Palestine ne sont pas conduites par des Juifs. Les grands marchands d'alors étaient plutôt des Phéniciens et des Grecs. Josèphe le déclare : « Nous n'avons pas de côtes maritimes et ne faisons point de commerce maritime ni aucun autre. »

Mais Sombart considère que, si l'activité commerciale en général était alors peu développée, le trafic de l'argent l'était déjà : les Juifs étaient des prêteurs. Le Deutéronome (15 6) dit : « Tu prêteras à beaucoup de peuples et tu n'emprunteras d'aucun. » Mais, à l'intérieur du pays beaucoup de terres étaient hypothéquées, comme en témoigne l'enseignement talmudique, dans lequel ce sujet revient fréquemment. Le papyrus d'Oxford nous donne les détails et les calculs d'un prêt à intérêt fait au v^e^ siècle avant Jésus-Christ. Dans le monde gréco-romain aussi bien que chez les Arabes avant Mahomet, les Juifs étaient les grands prêteurs d'argent, comme ils le furent sous les rois Mérovingiens et en Espagne. Ce n'est donc pas, d'après Sombart, le moyen âge et ses persécuteurs qui ont déterminé chez eux cette vocation. Ce prêt a d'ailleurs existé dans toutes les civilisations : en Grèce, où il était pratiqué par les temples, à Rome, où on connaît la dureté de la législation qui faisait du débiteur l'esclave, la chose du créancier. On trouve des exemples fréquents de traités conclus entre des villes ou des États et des Juifs, à qui les premiers demandaient de venir établir chez eux des banques de prêt. Le fait qu'on s'adressait ainsi à eux indique qu'on avait une confiance particulière dans leur aptitude à cet égard.

Un certain nombre de passages du Talmud, dénotent une connais-

sance merveilleuse des lois de l'échange moderne. Les rabbins définissent la monnaie « l'équivalent de toutes les marchandises » : ils distinguent le crédit fait au producteur de celui qui est consenti au consommateur, avec les avantages du premier et les inconvénients du second. Ils analysent dans ses détails le mécanisme du prêt et des dépôts. D'autre part, en recherchant les motifs de la richesse des Juifs, Sombart en rappelle un qu'il a déjà mentionné : menant autrefois une vie très retirée, confinés souvent dans leur Ghetto, ils n'avaient pas les mêmes occasions de dépenser que d'autres et pouvaient épargner davantage. Un proverbe allemand disait que sept choses sont rares : « une nonne qui ne chante pas, une jeune fille qui n'aime pas, une foire sans voleurs, un bouc sans barbe, un grenier sans souris, un cosaque sans poux, et un Juif qui n'économise pas ». D'après une statistique récente du Grand-Duché de Bade, de 1895 à 1908, le revenu des protestants s'y est élevé dans la proportion de 100 à 146 et celui des juifs de 100 à 144 seulement. Mais le capital des premiers a passé de 100 à 128, tandis que celui des seconds s'élevait de 100 à 138 : la force d'épargne a donc été plus grande chez eux [1].

Sombart croit que le caractère anthropologique et l'état intellectuel des Juifs sont restés les mêmes depuis plusieurs milliers d'années. Mais il ne trouve pas que ceci suffise à justifier la théorie de la « race ». Chez des hommes aussi religieux, aussi attachés aux traditions de famille, l'éducation a contribué plus que tout autre facteur au maintien de certains traits de caractère. D'autre part, le fait que le même peuple s'est livré jadis à des occupations très différentes de celles d'aujourd'hui, que, de soldat et agriculteur, il est devenu commerçant, ne prouve pas non plus qu'il n'ait pas, en dehors de ses aptitudes générales, une aptitude spéciale.

L'auteur se livre à de longues dissertations sur la question de savoir comment ont pu se développer les facultés spéciales de tel ou tel groupe d'hommes. Il rappelle que des découvertes récentes tendent à démontrer qu'il a existé un homme tertiaire ; mais, alors même qu'on s'en tiendrait au quaternaire, cela fait remonter l'origine de l'humanité à plusieurs centaines de milliers d'années. A la fin de la période glaciaire diluvienne, il devait exister sur la terre divers groupes d'hommes qui ont pu constituer l'origine de ce qu'on appelle les races. Les Juifs étaient un peuple oriental qui s'est mêlé aux peuples septentrionaux, après s'être développé

1. L'écart est faible, et le phénomène peut être isolé. Beaucoup de Juifs modernes sont très dépensiers.

sous un climat chaud et sec, dans une de ces oasis qui ont, comme l'Égypte, été le centre d'une civilisation grandiose, sur un territoire extraordinairement réduit, puisque la Judée représente une surface de moins de 4.000 kilomètres carrés.

Sombart considère que les écrits religieux qui contiennent les éléments de la croyance juive, principalement le Pentateuque, conviennent essentiellement à un peuple nomade : Jéhovah, selon lui, est le dieu des pâtres et du désert : Ezra et Néhémie restent fidèles à cette tradition et ne tiennent pas compte de la période pendant laquelle le peuple juif s'est livré à l'agriculture. La plupart des prophètes et le psalmiste font des allusions constantes à la vie pastorale, et lui empruntent des images et des métaphores. L'exil a de nouveau développé ces instincts, ce « saharisme » pour employer l'expression de Sombart. Lors des deux captivités, ceux qui furent emmenés à Babylone n'étaient pas les cultivateurs, mais les habitants de la ville et les artisans, c'est-à-dire les classes supérieures. La Palestine cesse d'être une patrie pour les Juifs, dispersés dans la *Diaspora*. Lors de la seconde destruction du temple (70 ans après J.-C.) il y avait déjà moins de Juifs en Palestine qu'au dehors. Dans l'Égypte de Ptolémée, un huitième de la population totale, qui s'élevait à environ 8 millions d'habitants, était juive.

Au cours des nombreuses migrations qui ont suivi l'exil à Babylone, ils ne se sont adonnés avec quelque suite à l'agriculture qu'en Pologne au xvi[e] siècle. Ils se sont répandus au milieu des peuples du Nord, aux cheveux blonds et aux yeux bleus, de ceux qu'on appelle des Ariens, quoique leur ressemblance avec les Indiens soit bien lointaine, en dépit de la similitude du langage. Sombart insiste sur le contraste entre la forêt et le désert, entre l'atmosphère humide et brumeuse du Nord et le ciel lumineux du Midi.

Juan Huarte de San Juan, célèbre médecin espagnol du xvi[e] siècle, s'était occupé de rechercher les origines du caractère des Juifs et les attribuait au climat chaud, aux contrées de soleil dans lesquelles ils avaient vécu, à la nourriture particulière qu'ils avaient mangée pendant 40 ans dans le désert. En général, ils ont peu travaillé de leurs mains et beaucoup par la pensée : le métier pastoral, parmi tous ceux de la terre, est celui qui exige le moindre effort physique et la plus grande somme de combinaisons. Ils ont le goût de la logique, de l'abstraction ; c'est dans les pays dont l'atmosphère est claire que sont nées l'astronomie et la science des nombres. Comme les nomades, les Juifs sont mobiles et

s'acclimatent aisément. La vie pastorale paraît d'ailleurs à Sombart une préparation au capitalisme, parce que, dit-il, les bergers comptent leurs troupeaux et que le nombre de têtes y joue un rôle essentiel !) ; la multiplication peut y être rapide ; n'a-t-on pas donné le croît des animaux comme un argument qui justifie la perception d'un intérêt pour un capital prêté ? Des quantités de métaux précieux s'étaient accumulés en Palestine à l'époque des rois. David rapportait de ses expéditions de grosses sommes d'or et d'argent ; les princes étrangers lui payaient des tributs qui consistaient en monnaies. « Le roi fit que l'or et l'argent étaient aussi abondants à Jérusalem que les pierres. » (II Chr., I, 15). Cicéron se plaint que de l'or s'exporte tous les ans d'Italie et des provinces vers Jérusalem (*Pro Flacco*, c. 28).

Les Juifs ont-ils été les inventeurs du prêt à intérêt ou bien l'ont-ils appris de Babylone, où se faisait certainement un commerce d'argent très actif ? La question n'est pas primordiale. Ce qui est certain, c'est qu'au cours de leurs migrations, ils durent s'efforcer de transformer leur fortune en argent, cet argent qu'ils pouvaient emporter dans leur exil et qui leur servait parfois à mettre leurs ennémis ou leurs maîtres à leur discrétion. Parmi les Juifs d'ailleurs, une séparation se fit ; les Séphardim se considérèrent comme très supérieurs aux Aschkenazim, d'extraction plus humble, et dont ils surveillèrent sévèrement la conduite, craignant toujours de les voir ne pas agir avec la même délicatesse et élévation de sentiments que les Séphardim. Les Juifs espagnols et portugais, qui se vantaient de descendre de la tribu de Juda, ne connurent jamais la vie du Ghetto.

IV

« La religion et la concentration ont été les deux cercles de fer qui ont enserré le peuple juif et l'ont conservé comme une masse compacte à travers des milliers d'années. Que se passera-t-il si ces liens se relâchent ? Nous l'ignorons. Mais ils ont tenu bon aussi longtemps que les Juifs ont exercé le rôle que nous avons exposé dans la vie économique. Il ne s'agissait ici que d'expliquer cette influence et d'exposer la genèse de la nature juive, dont nous avons expliqué l'action merveilleuse sur l'ensemble de la civilisation. » Telle est la conclusion de l'ouvrage dont nous avons essayé de donner au lecteur un résumé aussi fidèle que possible, sans entrer dans les

innombrables détails ou dans les discussions souvent subtiles de l'auteur.

Il nous a semblé que ses études sur le rôle des Juifs dans les communautés commerciales européennes, au cours des derniers siècles, étaient particulièrement pénétrantes. Ce qu'il dit de l'influence de la religion sur le caractère nous a frappé également comme étant de nature à expliquer certains traits distinctifs. Mais cette aptitude au « capitalisme » résultait d'un ensemble de qualités intellectuelles et surtout morales qui rendaient ceux qui en étaient doués aptes à beaucoup d'autres carrières, si elles leur eussent été ouvertes. Il suffit de rappeler les médecins, les légistes, les poètes qui sont restés célèbres dans les annales juives et dans l'histoire de plus d'un peuple européen. La sévérité du Décalogue et des prescriptions rituelles observées fidèlement a eu des conséquences profondes pour le maintien de la pureté de la race et de l'intégrité de la famille. Nous ferons plus de réserves sur la dernière partie de l'ouvrage, celle dans laquelle l'auteur insiste sur l'influence de la vie nomade menée à un moment par les Hébreux : il nous paraît difficile d'admettre que les quelques années passées par eux dans le désert et la manière dont la légende nous dit qu'ils furent alors nourris, aient eu à jamais sur leur constitution physique un effet aussi déterminant que le pense M. Sombart. N'est-ce pas œuvre d'imagination pure que de se complaire dans les effets de l'opposition sur laquelle il ne cesse de revenir entre le ciel du Midi et celui du Nord, le désert et la forêt, l'oasis et les brumes, le saharisme et le silvanisme, comme il les appelle ? Et pouvons-nous dégager une idée claire d'une phrase où il nous parle de « l'argent qui n'est qu'une masse, une multitude comparable à celle des troupeaux ; mobile comme la vie nomade, ne prenant pas racine dans un sol fertile, ainsi que la plante ou l'arbre ? »

Le problème des origines est un des plus compliqués à résoudre. La recherche de la filiation, à travers de longs siècles, des familles qui peuplent le globe est une des tâches les plus malaisées de l'historien. Il doit se garder de se laisser séduire par des hypothèses spécieuses ou des apparences logiques. Quand nous voyons avec quelle rapidité se modifient, en peu de générations, les qualités des hommes, nous demeurons quelque peu sceptiques au regard des certitudes que l'on veut nous donner à propos de la permanence de leurs dispositions à des milliers d'années de distance. Il paraît toutefois vraisemblable que l'isolement relatif des Juifs et la force extraordinaire de leur culture religieuse ont

maintenu chez eux, plus que chez d'autres hommes, certains caractères distinctifs. Mais ces caractères étaient dus à des circonstances extérieures et non pas à une différence d'aptitudes originelles. La preuve en est qu'aussitôt mêlés à d'autres peuples, non seulement ils cessent très vite de se distinguer d'eux physiquement, mais ils ne tardent pas à perdre les facultés spéciales dont ils témoignaient auparavant, ou tout au moins à en manifester d'autres, qui leur permettent de se mesurer, sur tous les terrains, avec des hommes qui ne sont pas leurs coreligionnaires.

Nous employons d'ailleurs à regret ce mot peuple, qui ne correspond pas à une idée juste, lorsqu'on veut lui faire désigner l'ensemble des hommes qui, dans les diverses parties du monde, professent la même religion. Pas plus qu'il n'y a de « peuple catholique », ni de « peuple protestant », il n'y a de « peuple juif ». Il y a des Juifs anglais, des Juifs allemands, des Juifs italiens, des Juifs américains, et bien d'autres encore, il y a surtout des Juifs français, profondément attachés à leur pays et qui se sentent unis par les liens les plus étroits à leurs compatriotes, avec la vie desquels la leur propre est entièrement confondue.

Des livres, comme celui que nous venons d'analyser peuvent donc avoir un intérêt scientifique, mais n'ont aucune portée pratique. Bien plus, s'il devait s'en dégager l'idée que les juifs sont plus aptes à certaines carrières qu'à d'autres, nous le considérerions comme dangereux. Nous sommes embarrassé pour porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre de M. Sombart. Il nous semble avoir péché par le défaut commun à plus d'un historien, qui consiste à détacher, dans une immensité de faits, un certain nombre de ceux qui viennent à l'appui de la thèse de l'auteur. Seul, un érudit qui connaîtrait de la façon la plus complète la littérature talmudique, pourrait nous dire quelle valeur dans l'ensemble, ont les citations, soigneusement découpées, sur lesquelles s'échafaudent plusieurs des idées développées dans l'ouvrage. C'est un reproche général que nous lui adressons et qui s'applique aussi bien à l'importance, à notre sens, excessive, donnée par lui au rôle des Juifs à mainte époque et dans mainte communauté, qu'à l'exagération de certains aperçus sur leur mentalité. Quand M. Sombart nous affirme que sous les Mérovingiens les Juifs étaient de grands prêteurs d'argent, nous restons sceptiques, car parmi tous les reproches que leurs ennemis leur adressaient alors, ne figurait pas celui de pratiquer l'usure, tandis qu'après le XII^e^ siècle, ils sont constamment l'objet d'accusations de ce genre.

Nous avons peine à croire qu'en quelques années la ville

d'Anvers ait passé de la prospérité à la décadence, parce que les Juifs l'avaient quittée. Le papyrus d'Oxford se référait à une famille de colons militaires qui pratiquaient entre eux le prêt à intérêt, suivant des règles qu'on croit remonter aux temps babyloniens.

D'une façon générale, M. Sombart n'a peut-être pas exercé avec assez de sévérité la critique des sources, si utile cependant dans tout travail historique, absolument nécessaire dans une œuvre conjecturale. Quand il cite par exemple l'assertion d'un certain Jacob Frommer au sujet de la soi-disant conversion, en 1820, de la moitié des juifs berlinois, il oublie que Frommer, débarqué du fond de la Pologne, nourrit lui-même beaucoup de préjugés contre ses coreligionnaires allemands, établis depuis longtemps dans la capitale, mêlés à la vie commune, très civilisés, et dont le « modernisme » effaroucha si singulièrement le nouveau venu. Les passages des discours de Cleveland et de Roosevelt glorifiant la part prise par les Juifs à la fondation des États-Unis doivent être pris *cum grano salis* et en se souvenant que c'étaient des hommes politiques qui parlaient à des électeurs.

Nous sortons de cette lecture avec des doutes sur le mérite de l'ordonnance du livre : nous craignons que le développement donné à certaines idées soit hors de proportion avec l'influence qu'elles ont exercée réellement et dans l'histoire d'Israël et dans celle du monde. Nous remarquons d'ailleurs que l'auteur s'est efforcé d'être impartial, qu'il a accumulé avec patience un grand nombre de faits ; mais quand il s'agit d'un travail aussi compliqué, aussi difficile, que celui qui consiste d'abord à déterminer la soi-disant race qu'on veut étudier, d'en démêler les origines, d'en comprendre l'esprit, d'en dégager l'action ou l'histoire universelle, il n'est pas surprenant qu'on n'arrive pas à la perfection et qu'on laisse le lecteur plus disposé à entamer mainte discussion avec l'auteur qu'à adopter ses conclusions.

Raphael-Georges Lévy.

OBSERVATIONS

SUR LES

FRAGMENTS OF A ZADOKITE WORK

EDITÉS PAR SCHECHTER

Les fragments d'une œuvre sadokite édités par M. Schechter méritent d'attirer au plus haut degré l'attention des savants, de ceux surtout qui s'attachent à l'histoire religieuse. Il est certain que ces fragments vont changer du tout au tout nos idées sur le caractère du parti sadducéen ou leur donner une base plus solide. Les problèmes que ce texte soulève sont mis en pleine lumière par M. Israël Lévi dans l'étude qu'il lui consacre dans cette Revue [1]. Comme je me propose d'exposer prochainement l'ensemble de la question, je voudrais présenter ici, touchant l'établissement et l'explication du texte, un certain nombre d'observations de détail que justifie peut-être l'importance de l'ouvrage. Il va sans dire qu'on ne peut arriver à une certitude absolue dans ces sortes de conjectures et que telle d'entre elles devra être suivie d'un point d'interrogation. Quelques-unes ont été avancées depuis par M. Israël Lévi; je ne les reproduirai pas.

Il n'est pas toujours facile d'identifier les personnes visées par l'auteur. On en trouve un exemple remarquable dès la p. 2, l. 2 [2], où les באי בריה paraissent être, non les membres de la secte, mais quelque chose d'autre qui s'oppose à eux. C'est à quoi on est amené par l'examen comparatif des passages où ce terme se

1. *Revue*, LXI, p. 161 et suiv.
2. Pages et lignes de l'édition Schechter.

trouve. Déjà ici l'auteur représente aux באי ברית les chemins des coupables, tandis qu'aux « enfants », c'est-à-dire aux membres de la secte (l. 14 et suiv.), il parle des actions de Dieu. P. 3, l. 10, il reproche aux באי ברית de s'être rendus coupables et d'avoir abandonné l'alliance de Dieu. Ils figurent dans un contexte analogue p. 8, l. 1 (= p. 19, l. 13). Aux infidèles, p. 8, l. 4, correspondent, p. 19, l. 16, « ceux qui sont entrés dans l'alliance de la pénitence[1] ». De même, ceux qui sont entrés dans la nouvelle alliance dans le pays de Damas sont redevenus infidèles (p. 8, l. 21; p. 19, l. 33); comp. encore p. 20, l. 25, et p. 20, l. 2. Le caractère des באי ברית nous apparaît probablement dans le passage de la p. 12, l. 11, où il est question des esclaves qui sont entrés dans l'alliance d'Abraham. Que si nous admettons que באי ברית désigne des prosélytes, on obtient un sens prégnant pour le passage de la p. 9, l. 1 et suiv. : « Quiconque met au ban un de ses frères (lire מאחיו au lieu de מאדם) à la manière des païens doit être mis à mort, ainsi qu'il est dit : tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune aux fils de ton peuple. » Mais comme cette dernière expression dispenserait de la prescription les prosélytes, qui ne sont pas des « fils du peuple », l'auteur poursuit : « Quiconque des באי הברית qui allègue quelque chose d'injuste contre son prochain... est aussi de ceux qui se vengent et gardent rancune. La preuve en est le verset de Nahum, 1, 2 : il se venge de ses ennemis et garde rancune à ses adversaires. » Avec des ennemis la vengeance est permise, mais non avec d'autres, ne fussent-ils pas du même peuple. Même dans le passage corrompu de la p. 15, l. 5, les mots הבא ברית mieux peut-être הבאי בברית, à cause de בניהם (qui suit) peuvent marquer un certain rapport entre le prosélyte et tout Israël. Enfin, le passage de la p. 6, l. 11, pourrait également s'accorder avec cette explication. Par contre, je ne comprends pas celui de la p. 6, l. 19, où les באי ברית paraissent tout à coup on ne sait dans quel contexte. Peut-être les mots ואת באי הברית התדבקה בארץ דמשק sont-ils remontés, par suite d'une erreur de copiste, de la fin de la l. 20, où ils seraient à leur place, à la fin de la l. 19; de la sorte on opposerait ici le prosélyte au « frère ». P. 13, l. 14, on défend à tous les באי ברית le commerce avec les païens. En tout cas on n'est nullement fondé à identifier les באי ברית avec les sectaires.

Ce sont sans doute les Pharisiens qui sont visés p. 8, l. 12, par

1. Ou bien manque-t-il ici un לא, de sorte qu'il faille lire ... כי לא באו בברית? Car ailleurs les שבי, les pénitents, sont toujours pieux (p. 2, l. 5; p. 4, l. 2; p. 6, l. 5; p. 8, l. 16, etc.).

les mots בוגי החרץ ושחי התפל (cf. p. 4, l. 19). Mais quant à penser à la maxime attribuée aux membres de la Grande Synagogue (non aux Pharisiens, qu'on le note bien) : « faites une haie autour de la loi », l'auteur y a aussi peu pensé qu'Ezéchiel, à qui l'expression est empruntée. Comparer Actes, XXIII, 3, où Paul s'adresse à Ananias, qui n'était pas un Pharisien, par les mots τοῖχε κεκονιαμένε. Ici, comme dans Ezéchiel, l'expression désigne des gens qui trompent les autres par des discours mensongers.

On a en vain cherché dans notre texte des allusions historiques, qui n'étaient pas dans la pensée de l'auteur. A la p. 2, l. 9 et s., il faut peut-être faire ainsi le mot-à-mot : « et il (Dieu) connaît (וידע, non וידע) les années de l'existence et le nombre et le détail de leur fin pour tous les êtres des éternités et (il connaît) les événements jusqu'à ce qui arrive à leur fin, pour toutes les années de l'éternité. Et dans toutes (les générations, ou époques) il a fait paraître pour lui-même des hommes qui étaient appelés par des noms pour laisser un reste à la terre et remplir de leur semence la surface de la terre ». Le sens de cette phrase est simple : Dieu mène l'histoire, qu'il connaît d'avance. Le meilleur exemple, et c'est sans doute celui auquel l'auteur pense, en est Noé. L'auteur se tient dans les généralités et n'a rien à faire avec le passage de la p. 4, l. 4 et s., où il s'agit de l'histoire de la secte. Les mêmes idées se retrouvent, par exemple, dans l'Apocalypse syriaque de Baruch, XLVIII, 3 et suiv. : Toi seul connais la durée des générations... tu ordonnes le nombre... ; cf. LIV, 1 ; LXIX, 2.

Dieu donc, qui a prévu lui-même la fin, fait apparaître son esprit saint aux pécheurs par ses oints (l. 12, lire משיחיו au lieu de משיחו), les קריאי שם qui viennent d'être nommés. Une autre source de la révélation de la volonté divine est « l'indication détaillée des noms ». Ainsi les noms de Noé ou de Péleg contenaient une véritable prophétie, d'après laquelle les générations en question auraient pu se diriger, mais à laquelle elles ne prirent point garde, car *quos vult perdere Jupiter dementat*.

Une autre indication détaillée du nom, sur laquelle on peut se régler, est fournie par la citation d'Ezéchiel, p. 3, l. 21 et suiv. Les fils de Sadoc sont les oints nominativement promis. C'est ce que signifient les mots הנה פרוש שמותיהם לתולדותם, p. 4, l. 4 et s. (dans la suite lire התגוררם pour התגודדם ; cf. Michée, IV, 14). Outre leur nom, nous avons l'indication formelle du temps de leur existence, du nombre de leurs oppressions, des années de leur compression. Malheureusement cette dernière indication manque. Toutefois on doit s'attendre, non à une histoire de la secte, mais seulement à une

citation biblique. Je crois que la clef de l'intelligence de ce passage corrompu doit être cherchée dans les chapitres IV et V d'Ézéchiel. Le nombre des années a déjà été indiqué p. 1, l. 5 : ce sont les 390 années d'Ézéch., V, 5 ; c'est à ce nombre qu'on fait encore allusion ici par deux fois (l. 9 et l. 10). Les 40 années d'Ézéchiel, V, 6 paraissent aussi jouer un rôle p. 20, l. 15. Dans Ézéchiel, V, 1 et suiv., ce prophète reçoit l'ordre de se raser les cheveux, symbole de l'anéantissement de la plus grande partie de la maison de Juda. On s'explique ainsi le passage de la p. 4, l. 11 : אין עוד להשתפח לבית יהודה(?) לבנות, « à l'avenir on ne se rasera plus les cheveux pour la maison de Juda » (cf. Isaïe, III, 17). Dans Ézéchiel, IV, le prophète reçoit l'ordre de se coucher à terre pour figurer le siège et la destruction de Jérusalem, et à ce propos le mot מצור revient à plusieurs reprises (IV, 2, 3, 7 ; cf. Michée, IV, 14, que l'auteur a toujours dans l'esprit ici) ; or, dans notre texte (p. 4, l. 11-12) on lit : לעמוד איש על מצורו נכוחה חגדר. L'antithèse est indéniable. Puis vient ici un jeu de mots entre מצודה, « piège », et מצור, « retranchement ». L'indication détaillée des actions des fils de Sadoc, promise p. 4, l. 6, se trouve dans Ézéchiel, XLIV, 9 et suiv. Notre texte présente ici une lacune. Au lieu de שוגים il faut lire עונים ; auparavant il y avait quelque chose comme את דם רשאר (cf. Ézéchiel, XLIV, 10, 12 : grâce à leur service dans le sanctuaire ils portent la faute des enfants d'Israël, c'est-à-dire ils obtiennent leur pardon. — De cet exposé il résulte que le nombre de 390 (p. 1, l. 5-6 ne doit pas être changé en 490 et qu'il ne peut entrer en ligne pour la datation de notre document.

Les idées religieuses ou morales de notre texte demandent aussi quelques éclaircissements.

Les trois péchés que, d'après p. 4, l. 16, Lévi a transformés en trois espèces de justice sont : 1° la débauche. Se rappeler l'acte de Pinhas, peut-être aussi la conduite de Lévi lorsque Dina fut déshonorée ; 2° la richesse. Le lévite ne possède aucune terre et est donc toujours pareil au pauvre ; 3° le fait de souiller le sanctuaire. La tribu de Lévi est chargée de veiller à la pureté du sanctuaire. Il est caractéristique de voir qu'on ne reproche pas aux adversaires pharisiens leur richesse (p. 4, l. 20) ; c'est qu'en effet, ils n'étaient pas riches. — Sur ces trois péchés, voir encore Jubilés, VII, 21-22. — P. 4, l. 15, אמר, lire אמן (אמנו).

P. 7, l. 1, on lit ולא ימעל איש בשאר בשרו, ce qui devient p. 8, l. 6 : ויתעלמו איש בשאר בשרו de même p. 19, l. 18. Les deux expressions sont également bonnes. Le sens est : on ne doit pas être infidèle à sa chair ou se dérober à elle. La seule question qui

se pose est de savoir de qui il s'agit. C'est sans doute des parentes, ou des Juives en général, qu'on doit épouser. Mais on pourrait penser aussi à la propre femme, qu'on ne doit pas abandonner pour les prostituées. Il est intéressant de comparer ce passage au Livre des Jubilés, VII, 20 : Noé exhorta ses fils à pratiquer la justice, à couvrir la honte de leur chair, à bénir celui qui les avait créés, à honorer père et mère, à aimer chacun son prochain et à se garder de la prostitution, de l'impureté et de toute injustice. Quoique le devoir de couvrir la nudité figure dans Jubilés, III, 31, comme un commandement de Dieu, il y a plutôt lieu d'admettre que le traducteur grec du Livre des Jubilés hébreu a fait ici une faute, en lisant להצלם au lieu de להתעלם et, comme ce ne pouvait être une obligation de *ne pas* couvrir la honte, il a tout simplement effacé la négation.

P. 8, l. 8 : ולא נזרו מעם (comp. p. 8, l. 16 ; p. 19, l. 20, 29). Il est au moins douteux que le mot עם désigne ici les Juifs, et non les païens. Cette dernière explication pourrait s'autoriser de ce qu'il est question dans la suite des rois des peuples notamment de la Grèce, ainsi que des Cananéens. En tout cas, les hommes qualifiés *ici* de עם sont les mêmes que ceux qui sont appelés בני השחת p. 6, l. 15, et p. 13, l. 14, et dont les באי כריה doivent se séparer. Appliquée à des Juifs, l'expression serait trop forte. Les rapports avec les païens sont aussi restreints p. 11, l. 15 et p. 12, l. 9, où ils sont appelés גוים (de même p. 11, l. 3 et p. 12, l. 6).

P. 11, l. 4 : אל יתערב איש מרצונו בשבת. M. I. Lévi propose יתרעב et renvoie au Livre des Jubilés, L, 12. Mais justement là la défense est extrêmement singulière. Elle figure au milieu de prescriptions toutes différentes. Celui qui tue, égorge ou prend des animaux, celui qui jeûne le Sabbat, celui qui fait la guerre doit mourir. Il serait d'une incroyable sévérité de punir de mort un péché d'omission (le שב ואל תעשה des rabbins), et ce serait un exemple unique dans la législation sabbatique, si sévère d'ailleurs, du Livre des Jubilés. Le texte des Jubilés est probablement fautif : au lieu de יצום, il y avait יצוד, celui qui prend ou chasse des animaux mourra. Ou bien il y avait deux synonymes pour « chasser » ou bien une dittographie a fait qu'on a transformé le second יצוד en יצום. — Dans notre texte aussi la défense du jeûne serait assez déplacée, alors qu'il avait été question quelques lignes plus haut de manger ; en outre, le mot מרצונו serait difficile à expliquer. Peut-être s'agit-il de la défense de l'*éroub* : nul ne doit se mélanger, c'est-à-dire mettre un *éroub* pour son propre compte (ou בחצרו ?). Comme on défend immédiatement après d'aller plus

loin que 2,000 coudées et de porter d'un domaine à l'autre, l'interdiction est bien à sa place ici. Il est à peu près certain que les Sadducéens et notre secte avec eux rejetaient l'*éroub* comme une invention des Pharisiens.

P. 11, l. 16-17. Le substantif qui manque après מקום doit se trouver dans אל; c'est probablement אפל. Il n'est donc pas défendu de sauver une vie humaine, mais c'est au contraire permis par tous les moyens possibles : בכולם וחבל וכלי. Noter la belle antithèse : On ne doit pas profaner le sabbat pour des biens matériels (ligne 15), mais si une personne humaine tombe dans l'eau ou dans un endroit sombre (une fosse), on doit l'en retirer.

P. 11, l. 21 : וכל הבא אל בית השתחות אל יבא טמא כבוס. Le lieu où l'on s'incline n'est pas un temple juif, c'est... un lieu d'aisances : et ce nom peu aimable a été décerné aux temples païens. Notre passage veut donc dire : celui qui va au cabinet ne doit pas venir impur (comme il est), sans s'être lavé, suppléez : dans la communauté, dans le camp ou à l'autel. Mais peut-être faut-il corriger יבא en יצא : il ne sortira pas impur, sans s'être lavé. Le texte poursuit : Et lorsque les trompettes sonnent, la communauté doit l'avoir fait avant ou le faire après. Un euphémisme a fait éviter l'expression « satisfaire ses besoins ». Nous retrouvons ainsi chez notre secte la défense, connue par ailleurs, de satisfaire les besoins naturels le samedi. L'interdiction des rapports conjugaux suit avec beaucoup d'à-propos. Au lieu de עיר המקדש (p. 12, l. 1-2), il faut lire les deux fois עיר ה קדש ou peut-être plus simplement encore : מועד המקדש (cf. Esr., III, 5 ; c'est une bévue du scribe.

Je prouverai ailleurs par le menu que les Sadducéens défendaient l'usage du miel. Le passage de la p. 12, l. 12, n'a été qu'une confirmation de ma théorie.

P. 12, l. 15-16. Tous les vases de bois, de pierre ou de poussière de verre; cf. Ezéch., XXVI, 12 ; peut-être faut-il ajouter כלי après כל) qui deviennent souillés par l'impureté d'un homme, de sorte que ce qui y est déposé שמוטה pour שמו est souillé, — celui qui les touche devient impur comme eux.

Voici encore quelques remarques de détail :

P. 1, l. 12 : בדור אחרון, lire בדור החרון La faute a été amenée par les mots לדורות אתרונים, qui précèdent immédiatement. L'époque présente est une époque de courroux : cf. p. 1, l. 5 ; p. 20, l. 15. — P. 2, l. 7 : מקדם עולם. Le sens d' « éternité » pour עולם suffit partout dans notre texte ; ici « depuis la plus haute antiquité ».

Comme le sens de « monde » pour עולם est d'origine tardive [1], ce point ne marque pas d'importation pour la fixation de la date de notre texte (cf. p. 2, l. 10 ; p. 3, l. 13 ; p. 13, l. 8 ; p. 15, l. 5). — *Ibid.*, וכשרם טובדו, mieux peut-être וכשרם דרים טובדו ; — l. 8 : את ויכרת זכורם במדבר כדבר דורות מדם, lire : אדם. — P. 3, l. 7, lire : להם בקדש עלו ורשו אה הארץ ויקבו את רוחם. M. Israël Lévi a une conjecture analogue. — L. 14 et suiv. שבחות וכו' dépend peut-être de פתח לבניהם. Il leur a révélé ce qui est un secret ונסתרות pour les autres. — P. 4, l. 9 : דקץ השנים, lire לשנים ou הקץ למספר דשנים. — P. 5, l. 4 : אשר עבדו. Ces mots ne signifient pas que Josué et les anciens adorèrent des idoles ; ils se rapportent à Israël : « parce qu'ils adorèrent ». — L. 5 : ויצלו מעשי דוד מלבד דם אוריה. Les actions de David étaient mauvaises (même en dehors du sang d'Ouria ; ויתצללו de צלל ; cf. p. 19, l. 17 : עלילותי) ou de עול. En tout cas, ויצלו contient le sens d' « être mauvais », comme on le voit par la suite : ויעזבם לו אל, « Dieu les lui pardonna ». — L. 13 : וקרוב אלוהם serait-il Dieu ? cf. Michée, III, 11-12. Au lieu d'un כי אם l. peut-être פתאם. — P. 6, l. 1 : משיחו הקודש désigne Aaron ou, si on lit, comme plus haut, משיחי, ce sont les prêtres en général, considérés comme éducateurs du peuple. — Le 7 : פארהם, lire תפארהם ? — P. 7, l. 17 : וכיוני הצלמים וכיון הצלמים. Apparemment כיוני doit expliquer כיון et le mot, dérivé de בנן, signifierait « couverture », correspondant à סוכה ; peut-être même faut-il lire כ י כוי pour כיוני. — P. 10, l. 16 : מלואי est l'accusatif qui marque la mesure. Le travail est interdit à partir du moment où le soleil est éloigné de l'horizon d'un מלואי, c'est-à-dire d'un soleil. — P. 16, l. 11. A restituer peut-être : אל יניא איש שבועה אשר לו לרעת אדם להקים הוא. Il serait donc défendu d'annuler le vœu d'une femme, à moins que le vœu ait été fait au détriment de quelqu'un. — L. 15. Il y avait peut-être au commencement de la ligne הבלבים.

R. Leszynsky.

1. Voir Dalman, *Die Worte Jesu*.

NOTES SUR LES OBSERVATIONS DE M. LESZYNSKY

Qu'il me soit permis d'exprimer tout de suite mon sentiment sur les observations qu'on vient de lire et qui sont, en fait, des corrections à la traduction que j'ai eu l'honneur de soumettre aux lecteurs de cette Revue. Je n'ai pas besoin de dire que j'eusse été le premier à me ranger à l'opinion de mon savant confrère, si elle avait été toujours justifiée.

1. M. Leszynsky veut que l'auteur de l'opuscule s'adresse tour à tour à deux catégories de personnes, aux membres de la secte et aux prosélytes dénommés באי ברית. Aucun des arguments produits ne résiste à un examen sérieux, comme je vais le montrer.

a P. 2, l. 2. « L'auteur représente aux באי ברית les chemins des coupables, tandis qu'aux membres de la secte il parle des actions de Dieu. » Cette opposition aurait quelque valeur, si les deux morceaux, soi-disant différents de contenu, ne traitaient pas le même sujet, à savoir les chemins coupables, les mauvaises actions des méchants, si, dans l'un comme dans l'autre, l'auteur ne se proposait pas d'instruire ses contemporains par l'exemple du passé. Il n'y a aucun contraste entre les באי ברית du premier paragraphe et les בנים [1] du second, pas plus qu'il n'y en a entre les mots « je vais révéler à vos oreilles », du premier, et « je vais révéler à vos yeux » du second; il y a simplement recherche de la synonymie.

b L'auteur p. 3, l. 10) reproche aux באי ברית de s'être rendus coupables et d'avoir abandonné l'alliance de Dieu. » La méprise est ici étrange, car il ne s'agit aucunement des gens de Damas — prosélytes ou non — mais des *Israélites* d'autrefois; il y a même les mots באי ברית הראשונים « les premiers contractants de l'alliance ». — M. Leszynsky semble tenir pour établi que les membres de la secte

1. Remarquer, d'ailleurs, que ce mot est employé couramment dans les discours ou leçons de morale des Proverbes, comme de l'Ecclésiastique, de Tobit, etc.

ne peuvent pas être accusés d'infidélité. Sur quoi se fonde une pareille présomption ? Le fait contraire est tellement vrai, que le but de notre opuscule est précisément d'arrêter les défections encouragées par des exemples trop nombreux. Une fois le postulat de M. Leszynsky écarté, aucun des textes allégués ne confirme la conjecture. Celui qui semble le plus probant est celui de la p. 12, l. 11, qui parle « d'esclaves entrés avec lui dans l'alliance d'Abraham ». Maître et esclaves sont donc des prosélytes. Mais s'appuyer sur ce passage, c'est déclarer du même coup que toute la législation à laquelle appartient cette ligne se rapporte uniquement aux prosélytes, ce qui est absurde. A la vérité, la phrase peut et doit s'interpréter autrement. Au lieu de : « qui sont entrés avec lui dans l'alliance d'Abraham «, il faut traduire : « qui sont entrés, étant chez lui, dans l'alliance d'Abraham ». La preuve d'ailleurs que באי ברית ne désigne pas des prosélytes, c'est que là où il est sûrement question de prosélytes, comme ici, on ne parle pas de l'alliance de Damas, ou de la nouvelle alliance, mais de l'*alliance d'Abraham*, expression consacrée. — C'est en s'appuyant sur cette fausse identification que M. Leszynsky croit pouvoir élucider un passage quelque peu obscur, p. 9, l. 1 et s. : il serait d'abord question des Israélites pur sang, puis des prosélytes entrés dans l'alliance. Mais, cette répétition aurait un tort, c'est de n'en être pas une, car le deuxième paragraphe ne vise pas la mise en anathème, mais la dénonciation calomnieuse faite sous l'empire de la colère ou rapportée aux anciens avec l'intention de ternir la réputation de l'accusé [1]. Si l'auteur avait voulu défendre l'anathème aux prosélytes au même titre qu'aux membres de la secte, il aurait reproduit le même délit. Il s'agit donc, dans la première loi comme dans la seconde, qui parle de tout autre chose, de la même catégorie de membres de la secte.

c) « Dans le passage corrompu de la p. 15, l. 5, les mots הבא בברית peuvent marquer un certain rapport entre le prosélyte et tout Israël ». Il ne faut pas dire seulement que le passage est corrompu, mais qu'il est incompréhensible. Comment donc peut-on l'utiliser ?

d) « Enfin, le passage de la p. 6, l. 11, pourrait également s'accorder avec cette explication » (qui fait des באי ברית des prosélytes). Ce passage est celui que j'ai mis en relief dans mon étude [2] et qui raconte les motifs de l'exode des prêtres. Où sont donc les prosélytes parmi ceux qui ont pris l'engagement de ne plus entrer

1. Voir notre traduction, *Revue*, LXI, p. 194.
2. *Revue*, LXI, p. 164.

dans le Temple, etc.? Si j'avais été le seul à donner du morceau cette interprétation, je ne l'opposerais pas à M. Leszynsky, mais il s'est trouvé que, sans se concerter, MM. Bacher[1] et Chajes[2] l'ont publiée en même temps que moi, ce qui n'est pas pour en affaiblir la valeur.

Quand donc M. Leszynsky termine par ces mots : « En tout cas, on n'est nullement fondé à identifier les בני בריה avec les sectaires », il faut retourner la proposition et dire : « En tout cas, on n'est nullement fondé à identifier les בני בריה avec d'autres que les membres de la secte ».

P. 8., l. 12. Personne n'a prétendu qu'en désignant les Pharisiens par les mots « bâtisseurs de murailles », l'auteur avait sûrement en vue la sentence attribuée aux plus anciens Pharisiens : « Faites une haie autour de la Loi ». On a seulement signalé la coïncidence. Est-il plus sage d'affirmer que l'auteur n'y a certainement pas pensé?

L'interprétation des trois péchés dont il est question, p. 4., l. 16 et s. me paraît un véritable contre-sens. D'abord, comment la débauche est-elle transformée en mérite par le fait que Lévi, à la suite du délit commis par le ravisseur de Dina, a mis à mort le coupable ; comment la richesse — de qui? — devient-elle une vertu parce que les Lévites étaient voués à la pauvreté ; enfin, comment la profanation du sanctuaire se métamorphose-t-elle en justice, parce que les Lévites veillent sur la pureté du Temple? En outre, pour arriver à cette explication étrange, il faut corriger אמר en אמן, qui n'est aucunement en situation. Enfin, pourquoi l'auteur, s'il voulait parler des Lévites, dirait-il : Lévi, *fils de Jacob?* Ces mots, sans le moindre doute, sont destinés à écarter toute confusion et à bien marquer qu'il s'agit de Lévi, fils de Jacob. Cette précision se comprend s'il s'agit, comme tout le monde l'a cru jusqu'ici, du Testament de Lévi, fils de Jacob. Pour ne pas admettre que les mots : « Comme l'a dit Lévi, fils de Jacob », font allusion à cet apocryphe, il faudrait que cet ouvrage n'insistât pas sur les péchés ici mentionnés et que notre auteur sadokite ignorât cet écrit ; or, justement ce sont bien là les sujets qui reviennent le plus souvent dans les Testaments des Patriarches et notre opuscule montre une connaissance approfondie de ce pseudépigraphe, comme du Livre des Jubilés, auquel il est apparenté. Il faut donc s'en tenir à la traduction courante, qui fait de Bélial le sujet du

1. *Zeitschrift f. hebr. Bibliographie*, XV, p. 17.
2. *Rivista israelitica*, VII, p. 207.

verbe : Belial leur a fait accroire que ces trois péchés sont des vertus.

Si, p. 8, l. 8, עם devait désigner les païens, il faudrait supposer une lacune après ce mot.

P. 11, l. 14. La correction de תשרב en יהרעב a été proposée simultanément par MM. Bacher[1], K. Kohler[2] et par moi. La rencontre montre assez que la conjecture n'est pas incongrue. Nous avons été guidés par l'étrangeté du terme, qui serait autrement incompréhensible, et par la constatation d'une pareille défense dans le ch. 50 des Jubilés, que notre écrit copie presque textuellement. M. Leszynsky propose de donner à יתשרב le sens de « mettre un *éroub* », sans chercher à expliquer la forme pronominale du verbe. Peut-être croit-il se tirer d'affaire en traduisant : « Nul ne doit se mélanger ». Malheureusement, c'est oublier que, si mélange il y a, ce n'est pas de la personne, mais des mets.

P. 11, l. 16-17. M. Leszynsky, qui ne veut pas imputer à ces sectaires une sévérité excessive, comme la condamnation à mort de ceux qui jeûnent le samedi, cherche aussi à les défendre contre le reproche d'une intransigeance inhumaine comme celle qui leur fait défendre de sauver, le samedi, au moyen d'une échelle ou de tout autre objet, les personnes tombées à l'eau. Comme il manque un mot après le deuxième מקום, il suppose que ce mot s'est conservé partiellement dans אל, qui suit, et qu'alors, au lieu de défendre de porter secours, on prescrit de le faire par tous les moyens possibles. Il n'y a qu'un malheur à cela : avant ce paragraphe, il y a *vingt-sept* articles de loi, et *tous* sont des défenses commençant par la particule אל, et après ce paragraphe *tous* sont également des prohibitions. Il n'y aurait qu'une exception et ce serait justement ce paragraphe !

P. 11, l. 21. L'explication est ingénieuse.

ISRAEL LÉVI.

1. *Loco cit.*
2. *American Journal of Theology*, XV, p. 424.

LA PURETÉ LÉVITIQUE DE JÉRUSALEM

ET LES TOMBEAUX DES PROPHÈTES

On s'est souvent étonné que, dans les si nombreuses prescriptions de la littérature talmudique sur la pureté lévitique, Jérusalem ne soit que très rarement envisagée, alors que la ville du Temple devait avoir cette pureté plus que toute autre et être traitée conséquemment par les textes avec un soin particulier à cet égard. Sans doute, toutes les règles sur la pureté lévitique des sacrifices et des sacrifiants, des prêtres et des lévites en service, des vases et des objets tant du Temple que de la maison, des visiteurs de la ville et du Sanctuaire, de la deuxième dîme et des repas sacrificiels, ne se rapportent qu'à Jérusalem et au Temple, même quand on ne nomme pas ceux-ci formellement. Mais ces règles ne concernent pas la pureté de Jérusalem même, de ses maisons et de ses rues, de son sol, tant à la surface qu'en profondeur, pureté qui méritait d'être prise en considération, même abstraction faite du culte du Temple, en tenant compte, comme pour Tibériade et d'autres villes de la Palestine, des prêtres et des prélèvements sacerdotaux (*terouma*). Ne devait-on pas, dans la Ville sainte, prendre des précautions à l'égard des morts et des tombeaux, des charognes et des insectes impurs, afin que les prêtres et les prélèvements, les pèlerins et les naziréens ne devinssent pas impurs à leur insu ?

Tous ces points sont traités dans une baraïta, qui s'est conservée en plusieurs versions et qui est bien connue, mais sans avoir été appréciée suffisamment. Ses indications me paraissent présenter un certain intérêt et mériter pour cette raison un examen particulier et étendu. Elle a déjà été étudiée il y a quelques années par M. S. Krauss dans cette Revue [1]. Mais la prévention avec laquelle le

1. *Revue*, LIII (1907), p. 28 et suiv.

savant auteur a abordé la question et la singulière rapidité qu'il a mise à laisser de côté de grosses difficultés et d'importantes données de ces vieilles sources ou à les introduire de force dans sa théorie préconçue, ont altéré, me semble-t-il, le jugement qu'il a porté sur ces relations si complexes, notamment sur les détails relatifs à la pureté lévitique. Ces considérations me justifieront sans doute de reprendre un sujet difficile, mais fort instructif, d'autant plus que cette étude projettera des lumières toutes nouvelles sur Jérusalem envisagée comme ville suspecte de recouvrir des tombeaux.

I

LA DÉFENSE D'ENTERRER A L'INTÉRIEUR DE JÉRUSALEM

D'après une prescription biblique[1], les tombeaux sont une source constante d'impureté, et l'on sait qu'on les marquait [2] ou qu'on les blanchissait pour préserver prêtres et pèlerins de l'impureté. On s'attendrait donc, comme à une chose évidente, à ce qu'on ne souffrit à Jérusalem, la ville du Temple, aucun tombeau et à ce que personne ne fût inhumé à l'intérieur des murailles. La Tossefta [3] prescrit, en effet : 1° A Jérusalem on ne laisse pas les morts passer la nuit, 2° on n'y place pas d'ossements ; 3° on n'y loue pas de maison ; 4° on n'y donne pas de place à un גר תושב ; 5° on n'y laisse pas de tombeaux, à l'exception des tombeaux de la maison de David et du tombeau de la prophétesse Houlda, qui y étaient depuis les jours des premiers prophètes : 6° Jérusalem ne peut être ni plantée, ni semée, ni labourée ; 7° on n'y laisse pas de tas de fumier (7 *bis* : à cause de l'impureté) ; 8° on n'y laisse pas d'arbres, à l'exception de la roseraie qui y était depuis les jours des premiers prophètes : 9° on n'y bâtit pas de balcons ni de corniches sur la

1. Nombres, XIX, 16.

2. Outre les textes communément cités, voir II Ezra (ou IV Ezra), II, 23 : « Là où tu trouves des morts, enterre-les et marque le tombeau ; et je te donnerai le premier siège à ma résurrection ».

3. T. *Negaïm*, VI, 2 : (1) אין מלינין בה את המת (2) ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם (3) ואין משכירין בתוכה בתים (4) ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב (5) ואין מקוננין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מיטות הנביאים הראשונים (6) ואינה לא נזרעת ולא נחרשת (7) ואין מקיימין בה אשפתות (8) ואין מקומין בה אילנות חוץ מגנת ורדים שהיתה שם מיטות נביאים הראשונים (7 *bis*) ואין מקיימין בה אשפתות מפני טומאה (9) ואין מוציאין הזמנה ויזין ומזוזטראות לרשות הרבים מפני אהל הטומאה.

rue, à cause de l'impureté lévitique qui se transmet par la couverture.

Le n° 5 de cette baraïta dit formellement que nul tombeau existant n'était souffert à Jérusalem [1], d'où il résulte sans plus qu'aucun tombeau nouveau n'y pouvait être érigé. C'est ce qui est explicitement interdit par le passage parallèle des *Abot de R. Nathan* [2], qui énumère différemment les privilèges de Jérusalem : 1° on ne doit pas louer de maison à l'intérieur de la ville ; 2° on n'y rachète pas la seconde dime ; 3° on peut y prendre les repas des sacrifices ; 4° on ne doit pas y construire de balcons ni de corniches donnant sur la rue ; 5° on ne doit pas y jeter de l'engrais ; 6° on ne doit pas former des tas de fumier dans la rue ; 7° on ne doit pas y élever de poules ni, à plus forte raison, de menu bétail ; 8° on ne doit pas y enterrer de mort ; 9° on ne doit pas y laisser de morts pendant une nuit, à l'exception des tombeaux des rois de la maison de David, du tombeau d'Isaïe et de celui de Houlda ; 10° on n'y fait aucune plantation, en dehors de la roseraie, qui était plantée depuis les jours des premiers prophètes ; 11° du bétail trouvé depuis la Tour du Troupeau jusqu'aux murs de Jérusalem est profane sur l'indication du vendeur ; dans toutes les autres parties de la Palestine, le bétail trouvé est profane sur l'indication de l'acheteur. Le n° 8 de ce texte nous apprend en toutes lettres que personne ne pouvait être enterré à Jérusalem.

Cette interdiction était-elle purement théorique ou a-t-elle été observée à une certaine époque ? M. Krauss s'est donné beau jeu en répondant [3] : « Ce point et d'autres déjà mentionnés étaient d'une

1. De même dans le passage parallèle *Abot de R. Nathan*, xxxv, 52*b*.

2. *Abot de R. Nathan*, 2e version, xxxix, 54*a* : בקשרה רבתים ירושלים משובחה מכל שא־ארצות ואין משכירין בתים בהוכה (2) ואין פורין בהוכה מפשר שני (3) ואוכלין בהוכה קדשים קלים (4) ואין מוציאין זיזין כצוצרות מהוכה רבשות הרבים (5) ואין מוציאין זבלה להוכה (6) ולא תושין אשפתות מהוכה לרשות הרבים (7) ואין מגדלין הרגבולין בהוכה ואין צריך לומר בהנה דקה (8) ואין קוברין את המת בהוכה (9) ואין מלינין את המת בהוכה חוץ מקברו מלכי בית דוד וקבר ישעיה וקבר חולדה (10) ואין נוטעין בהוכה כל נטע חוץ מגנת ורדים שהיתה נטועה מימות הנביאים הראשונים (11) ממגדל עדר ועד חומה ירושלים המוכר בהמה לחבירו ראיה למוכר רומי חוזרין מכרתיה ושאר כל ארץ ישראל ראיה לכוקח לומר לחוזרין כקחתיה. Comme l'intitulé de cette énumération n'annonce que dix articles, il doit y en avoir un ajouté après coup ; c'est sans doute le dernier, d'abord parce qu'il ne se rapporte nullement à Jérusalem même, mais aux environs immédiats en dehors de la ville, ensuite parce qu'il n'est pas formulé comme les autres. Mais on pourrait aussi compter les n^os^ 5 et 6 pour un seul article, comme dans toutes les relations parallèles. La deuxième partie de n° 9 doit avoir été la suite de 8, comme dans tous les textes parallèles.

3. *L. c.*, p. 32, n. 6.

réalisation difficile et ne pouvaient être mis en pratique... ; dans le passé il y avait des tombeaux à Jérusalem, mais, disaient les docteurs, nous prescrirons une loi pour l'avenir, ou, en d'autres termes, l'idéal et la réalité sont deux choses distinctes ». S'il avait entrepris de constater cette réalité, il se serait rendu compte que la source précitée est entièrement digne de foi. Deux relations complètement indépendantes du siège de Jérusalem en l'an 70 montrent que, même pendant l'investissement de la ville, on n'y inhumait personne. Josèphe[1] raconte ce qui suit : « Au début les révoltés veillèrent encore à ce que les morts fussent enterrés aux frais de l'Etat, parce qu'ils ne pouvaient supporter l'odeur qui s'en dégageait. Mais plus tard, quand les cadavres devinrent trop nombreux, on les jeta simplement du haut des murailles dans les gorges. Mennaeus, fils de Lazare, poursuit Josephe[2], qui se réfugia auprès de Titus en ce temps, assura que, par une seule porte qu'il avait à garder, on avait, depuis le jour où le camp avait été dressé devant la ville, c'est-à-dire depuis le 14 du mois de Xanthikos, jusqu'à la néoménie de Panémos, sorti 115.880 cadavres ; il avait reçu officiellement l'ordre particulier de compter les morts, parce qu'il devait payer les frais d'inhumation de la caisse de l'Etat. Les autres étaient enterrés par les leurs. L'enterrement consistait à transporter les morts hors de la ville et à les précipiter dans le fond. Beaucoup de transfuges considérés, qui vinrent après lui, donnèrent le chiffre de 600,000 comme nombre total des corps de pauvres jetés dehors aux portes. Quand la force des gens ne suffit plus à porter les pauvres devant la porte, on traina, disent-ils, les cadavres dans les grandes maisons et on les y enferma. » Si l'on voulait expliquer cette opération comme une précaution destinée à préserver la ville assiégée de l'infection, on apprendrait ce qu'il en est par le récit de la fuite de R. Yohanan b. Zaccaï pendant le siège[3]. Quand ses deux disciples, portant la bière où il était enfermé, arrivèrent à la porte, les gardiens demandèrent qui ils transportaient. Ils répondirent : « Ne savez-vous donc pas qu'on ne laisse pas de mort passer la nuit à Jérusalem ? » Ils laissèrent alors passer le cercueil. On peut

1. *Guerre*, V, XII, 3.

2. *Ibid.*, V, XIII, 7.

3. *Abot R. Nathan*, IV, 12*a* : שלח וקרא לתלמידיו לרבי אליעזר ורבי יהושע אנר לכם בני עמדו והוציאוני מכאן עשו לי ארון ואישן בתוכו. רבי אליעזר אחז בראשו רבי יהושע אחז ברגליו והיו מוליכין אותו עד שקיעת החמה עד שהגיעו אצל שערי ירושלים. אמרו להם השומרים מי הוא זה. אמרו להן מת הוא וכי אין אתם יודעים שאין מלינין את המת בירושלים אמרו להן אם מת הוא הוציאוהו.

rapprocher de ce détail un passage du *Sifra*[1] qui dit que beaucoup, ne voulant pas laisser leurs morts passer la nuit à Jérusalem conformément à la loi, tombèrent entre les mains des ennemis pendant qu'ils portaient les cadavres au dehors et leur donnaient l'inhumation. Ces deux textes reflètent des incidents de la guerre de l'an 70 et montrent que la règle en question existait alors et était observée.

Cette conclusion est confirmée par des passages où il est fait allusion en passant aux tombeaux de certains grands personnages à Jérusalem. Tandis que le tombeau de David[2] se trouvait, d'après Néhémie, III, 15, 16, au sud de la ville, non loin du Siloé, là où étaient enterrés aussi ses successeurs, ainsi que quelques prophètes[3], les rois hasmonéens et plusieurs grands prêtres étaient inhumés en dehors de l'enceinte de la ville ancienne. Ainsi Josèphe dit[4] : « Les Juifs, qui s'étaient répartis sur la (seconde) muraille, opposèrent une résistance opiniâtre; c'étaient les soldats de Jean du côté de l'Antonia, du portique nord du Temple et du tombeau du roi Alexandre. Quant aux troupes de Simon, elles occupèrent l'entrée près du tombeau de Jean. » Et ailleurs[5] : « Titus résolut de tenter un assaut près du tombeau du grand prêtre Jean, l'enceinte fortifiée extérieure étant plus basse à cet endroit. » Il s'agit du tombeau de Jean Hyrcan[6], situé entre la première et la deuxième muraille[7], en un point d'où Titus croyait prendre la ville supérieure[8]. Dans un autre passage[9] Josèphe décrit le mur d'investissement construit par Titus autour de Jérusalem : « Puis il s'étend auprès du tombeau du grand prêtre Anan» : il était donc situé hors de la ville. Il est vrai qu'ailleurs il mentionne le tombeau d'Hérode à Jérusalem[10]. Mais comme Hérode fut enterré dans le Hérodéion, Schürer[11] croit que c'était seulement un monument et non un tombeau, tandis que Schick suppose que c'étaient les femmes d'Hérode qui pouvaient y être inhumées. Peut-être était-il

1. *Sifra*, sur *Lévit.*, XXVI, 25, ch. VI, p. 112*a*, § 1 : ונתתם ביד אויב. הלכה אין מלינין את המת בירושלים וכשהם מוציאים אותו לקיברו והרי קיברי מיתיהם ניתנין ביד אויב.
2. *Antiquités*, VII, V, 3 ; XIII, VIII, 4 ; XVI, VII, 1.
3. Voir plus loin.
4. *Guerre*, V, VII, 3.
5. *Ibid.*, V, VI, 2.
6. Cf. *ibid.*, V, IX, 2 ; XI, 4 ; VI, II, 10.
7. *Ibid.*, V, IX, 2.
8. La même chose ressort de VI, II, 10.
9. *Ibid.*, V, XII, 2.
10. *Ibid.*, V, III, 2 ; XII, 2.
11. *Geschichte*, I, 418, n. 168.

quelque peu analogue au monument de marbre blanc élevé par Hérode à l'entrée du caveau de David [1].

C'est ici le lieu d'examiner une mischna difficile [2] : « Les villes entourées de murs sont plus saintes que le reste de la Palestine en ce qu'on est obligé d'en renvoyer les lépreux et qu'on peut y promener un mort jusqu'à (?) ce qu'on veuille ; si le mort a été transporté au dehors, on ne peut pas l'y ramener. » Maïmonide explique ainsi ce texte incompréhensible : aussi longtemps que tous les gens de la ville ou ses sept représentants y consentent, s'ils permettent d'enterrer le mort à l'intérieur (sur la place) de la ville, on peut l'y enterrer. Mais si le corps a été porté hors de la ville, on ne peut pas le rapporter à fin d'inhumation, même si tout le monde y consent ; car une chose impure qui a été écartée de la ville ne doit pas y revenir. La mischna ainsi interprétée a été incorporée par Maïmonide dans son code [3] ; et, si cette explication, qui en fait dire long à une phrase obscure, est exacte, elle prouve qu'on enterrait des morts à l'intérieur de l'enceinte des villes entourées de murs, donc probablement aussi à Jérusalem. Mais R. Abraham b. David attaque déjà l'explication de Maïmonide ; lui-même explique ainsi ce passage : un mort ne peut en aucun cas être enterré dans une ville entourée de murs ; si tous les habitants de la ville permettent, pour augmenter le deuil et honorer le défunt, de promener le corps dans la ville jusqu'à ce que les parents enterrent le mort, ils peuvent le promener. L'explication singulièrement différente de Maïmonide repose, suivant la remarque de Joseph Karo, sur la lecture משכיבין au lieu de מכבדים ; ce n'est donc pas une preuve contre la défense d'inhumer les morts à Jérusalem. Quant à l'ancienneté de la mischna, son caractère anonyme la ferait attribuer à R. Méir. Mais la baraïta parallèle est ainsi conçue [4] : « R. Menahem

1. *Antiquités*, XVI, vii, 1.

2. M. *Kélim*, i, 7 : עיירות הנזקפות חומה מקודשות ממה שמשלחין מיתוכן את המצורעין ונוסבכין לתוכן בית עד שירצו, יצא אין מחזירין אותו.

3. ה' בית הבחירה, vii, 13.

4. T. *Kélim* I, i, 14 : רבי נוחם ברבי יוסי אומר עיירות מוקפות חומה מקודשות מכל ארץ ישראל שמשלחין מתוכן את המצורעים וחבית צמות בתוכם לאחר שנים עשר חודש ונוסבכין לתוכן בתיכן עד שירצו, יצא אין מחזירין אותו רבן הוא אומר וישכב עמו אבותיו ויקברו אותו בשדה הקבורה אשר למלכים כי אמרו מצורע הוא. Dans le *Sifré Zouta* sur Nombres, v, 2, *Sifra* sur Lévit., xiv, 40 p. 73*c*, vi, § 4 ; on lit : עיר חומה מקודשת מן הארץ שמוציאין משם המצורעים, puis : רבי אומר אף בני ישראל הושבין בכל הארץ ואינם הושבין בערי חומה. Les villes entourées de murs paraissent être déduites effectivement du mot נחלה non de בני ישראל comme le croit Horovitz, sur le passage du *S. s.*, la ville entourée d'un mur étant assimilée à un camp. — Signalons ici un renseignement fort curieux de Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, p. 21, § 23 : les habitants païens de Gaza disent que c'est un crime d'apporter un cadavre dans la ville ; d'après p. 23, § 25, c'est contraire aux lois de la patrie.

b. R. Yosé dit : Les villes entourées de murs sont plus saintes que le reste de la Palestine, car on doit en renvoyer les lépreux : une maison qui y a été vendue ne peut plus être rachetée après douze mois, et un mort peut aussi longtemps que les gens le permettent être promené dans ces villes ; mais s'il a été transporté hors de la ville, il ne peut y être ramené. » La mischna, sous sa forme actuelle, appartient donc au plus tard à la seconde moitié du second siècle, mais chacune de ses dispositions pourrait remonter à une époque plus ancienne, comme l'indique la défense, attestée par ailleurs, d'enterrer les morts à Jérusalem. Le contexte de la mischna et de la baraïta citées montre clairement que leur auteur, en parlant de villes entourées de murs, pensait en premier lieu à Jérusalem, qui était effectivement une des rares villes auxquelles on appliquait la loi biblique (Lévitique, XXV, 29 et s.) sur les localités entourées d'un mur [1]. Assurément il n'est pas prouvé par là que la phrase sur le convoi d'un mort dans la ville entourée d'un mur vise aussi Jérusalem. Mais nous savons, d'autre part, que le renvoi des lépreux, en conformité avec Nombres, V, 2. 3, se rapportait principalement à Jérusalem, considérée comme camp de Dieu [2]. Il est donc plus que probable que la troisième phrase de la mischna et de la baraïta ont en vue, comme les deux premières, Jérusalem. Et cette conclusion va être confirmée par d'autres constatations, qui établiront qu'à l'époque envisagée par la halacha on n'enterrait personne à Jérusalem.

II

LES TOMBEAUX SUR LA MONTAGNE DU TEMPLE ET DANS JÉRUSALEM

Nous avons vu que la Tossefta prescrit de ne laisser subsister aucun tombeau à Jérusalem, à l'exception des tombeaux des rois de la maison de David et de la prophétesse Houlda. Il en résulte qu'il

1. *Arachin*, IX, 6.

2. D'après Lévitique, XIII, 46, le lépreux doit demeurer en dehors du camp מחוץ למחנה מושבו, ce qui signifie, d'après le *Sifra*, *ad loc.*, p. 68 *a*, § 14, en dehors des trois camps du Tabernacle, des lévites et des israélites dans le désert חוץ למשכן מחנית מושבו. Or, ces trois camps sont appliqués à Jérusalem seulement dans *Sifré*, sur Nombres, V, et parallèles ; le camp des israélites s'étend de la porte de Jérusalem à la Montagne du Temple ... מפתח ירושלים עד הר הבית מחנה ישראל, et dans T. *Kélim*, I, 8, *Pesahim*, 67 *a*, on dit que les lépreux qui entrent à l'intérieur du mur de Jérusalem reçoivent la bastonnade ובנסי מצורעים לפנים מן החרוצה לוקין את הארבעים. Cf. *Jer. Maccot.*, II, fin, 32 *a*, 28.

doit y avoir eu là d'autres tombeaux que ceux-ci. Les *Abot de R. Nathan* ajoutent, nous l'avons également vu, le tombeau du prophète Isaïe, sans être confirmés d'ailleurs, sur ce point, par les textes parallèles. Remarquons tout de suite que des sources non-juives attestent l'exactitude de cette addition. On sait que le Midrasch, l'Ascension d'Isaïe et des Pères de l'Église assurent que le prophète Isaïe fut scié par des Jérusalémites, sur l'ordre du roi Manassé, dans un arbre à l'intérieur duquel il s'était réfugié. Théodoret (IVe siècle), le *Chronicon Paschale* [1] et Epiphane [2] savent de plus qu'Isaïe fut enterré près de la source du Siloé sous le chêne *Roguel*. La deuxième recension, assez tardive, des *Abot de R. Nathan* pourrait donc avoir pris son addition à la source qui a servi aux Pères de l'Église, et nous avons ici un nouvel et intéressant exemple de l'ancienneté de midraschim inconnus par ailleurs.

Ainsi donc, les tombeaux ne devaient pas être laissés à Jérusalem ; autant dire, sans doute, qu'ils devaient être enlevés et placés autre part. On serait tenté de considérer cette prescription comme une théorie d'école des rabbins du second siècle et telle est, en dépit des renseignements positifs sur la pratique réelle, l'opinion de M. Krauss. Or, voici d'après les *Abot de R. Nathan* [3] la liste

1. Éd. Dindorf, p. 291, v. *Tebam*., 49 *b*.

2. *Vita Prophetarum*, *apud* Nestle, *Marginalien und Materialien*, p. 16, l. 5-20 ; cf. Schermann, *Texte und Untersuchungen*, éd. Harnack, XXXI/3, p. 76, 80 et suiv.

3. Ch., XXXV, p. 52 *b* : עשרה דברים נאמרו בירושלים (1) אין יריושלים משפחה בפני עצמה (2) ואין נידונית בעיר הנדחת (3) ואין מוציאין בה זיזין ונזוזטראות יציונדות לרשות הרבים מפני אהל טומאת המת (4) ואין טוליטין בה את המת (5) ואין מובירין בתיכה עצמות ארם (6) ואין עושין בה מקום לגר תושב (7) ואין מקיימין בה קבורה חוץ מקברי בית דוד ותולדה הנביאה שהיו שם מימות נביאים הראשונים, וכשפינו את הקברות מפני מה לא פינום. אמרו מחילה היתה שם שהיתה מוציאה הטומאה לנחל קדרון (8) ואין נימכין בה שיחות ואין עושין בה גנות ופרדסים חוץ מגנת ובחדים שהיו שם מימות נביאים הראשונים (9) ואין מגדלין בה ארוזין והרכזולין ואין צריך חוזרים (10) אין מקיימין בה אשפות מפני הטומאה (11) ואין מקיימין בה בן סורר ומורה, דברי רבי נתן, שנאמר והפשו כו אביו ואמו והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו, אין זה עירו ואין זה מקומו (12) אין מוכרין בה בתים אלא בין הקרקעות ולמעלה (13) ואין הבית צריכות בה לאחד י"ב חודש (14) ואין לוקחין בה שבר מעות, רבי יהודה אומר אף לא שבר משות מוצעות (15) לא היו לוקחין בה עורות קדשים, מה היו עושין מהם, רבן שמעון בן גמליאל אומר נוהגין אותם לבעלי אשפתות. אבכנרין היו שרוין מבפנים ובעלי אשפתות נכחוץ אבכנרין מצריכין ומוטלין בכשי מצרים שעורותיהן יפין בארבע ובחמש סלעים ובהם היו אנשי ירושלים משחברין. Quinze points sont énumérés ici, alors que l'auteur de l'intitulé n'en connaissait que dix : cinq doivent donc avoir été ajoutés après coup. Comme tous les autres passages parallèles n'énumèrent que des articles anonymes et incontestés et que même celui-ci en compte onze de tels, il est très probable que ceux qui font l'objet de divergences et qui ont des auteurs sont les plus récents. Tel est en premier lieu celui du fils rebelle, qui se retrouve dans la

des privilèges de Jérusalem : Dix choses ont été dites de Jérusalem : 1° elle n'est pas rendue impure par la lèpre ; 2° elle n'est pas jugée comme ville idolâtrique ; 3° on n'y construit ni balcons, ni corniches, ni tuyaux sur la rue à cause de la couverture de l'impureté d'un mort ; 4° on n'y laisse pas les morts passer la nuit ; on n'y laisse pas passer des ossements humains ; 6° on n'y fait pas de place pour un גר תושב ; 7° on n'y laisse pas de tombeaux, à l'exception des tombeaux de la maison de David et de la prophétesse Houlda, qui y étaient depuis les jours des premiers prophètes. Et quand on a enlevé les tombeaux, pourquoi n'a-t-on pas enlevé ceux-ci ? On dit qu'il y avait là une caverne qui entraînait l'impureté dans la vallée du Cédron ; 8° on ne fait à Jérusalem aucune plantation, on n'y plante aucun jardin à l'exception du jardin de roses qui y était depuis les jours des premiers prophètes ; 9° on n'y élève pas d'oies ni de poules, à plus forte raison de porcs ; 10° on n'y laisse aucun tas de fumier, à cause de l'impureté lévitique ; 11° on n'exécute pas la loi du fils rebelle, dit R. Nathan, parce que Jérusalem n'est pas sa ville et son endroit, comme l'exige Deutéronome, xxi, 19 ; 12° on n'y vend de maisons qu'à partir du sol et au-dessus ; 13° une maison vendue, si elle n'a pas été rachetée dans l'intervalle de la première année, ne reste pas pour toujours à l'acheteur ; 14° on n'y prend pas de loyer pour les lits ; R. Juda dit : pas même pour les lits garnis ; 15° on n'y achetait pas de peaux de sacrifices ; et qu'en faisait-on ? R. Simon b. Gamaliel dit : on les donnait aux aubergistes. Les hôtes demeuraient à l'intérieur et les aubergistes au dehors. Les hôtes avaient recours à une ruse : ils achetaient pour les sacrifices des brebis égyptiennes, dont les peaux valaient quatre à cinq *séla*, et les habitants de Jérusalem y gagnaient.

Au n° 7 on demande : pourquoi n'a-t-on pas enlevé les tombeaux de la maison de David et de la prophétesse Houlda quand on les a tous enlevés ? Nous apprenons par là qu'à une époque qui n'est

baraïta de *Baba Kamma*, 82 *b*, ainsi que dans l'autre passage des *Abot de R. Nathan*, mais que la Tossefta de *Negaïm*, VI, 2, cite au nom de R. Nathan. Une autre preuve de l'interpolation est le singulier emploi de אין מקיימין dans cette phrase : dans les n°s 7 et 10, ces mots signifient « on ne laisse pas subsister », dans le n° 11 « on n'exécute pas » ; il est peu probable que le même auteur ait employé un mot si simple avec des significations si différentes. Le n° 14, sur la location des lits, avec une opinion divergente de R. Juda, est aussi interpolé ; il ne se trouve dans aucun des textes parallèles. Le n° 15, sur l'achat des peaux des bêtes, n'est que la suite du n° 14, comme on le voit par les parallèles, et l'explication de R. Simon b. Gamaliel décèle l'addition. Nous avons écarté ainsi les n°s 11, 14 et 15 ; or, il est remarquable que tous trois se trouvent à la fin de l'énumération ; on est ainsi amené à supposer que les deux autres additions sont les n°s 12 et 13.

pas autrement désignée, tous les tombeaux de Jérusalem furent enlevés. On pourrait, il est vrai, considérer ce renseignement comme une assertion ou une invention tardive, dérivée de considérations halachiques, d'autant plus que les deux textes parallèles [1] n'en soufflent mot. Mais nous trouvons à ce sujet la baraïta suivante [2] : « Tous les tombeaux (à l'intérieur de la ville) doivent être enlevés, sauf le tombeau d'un roi ou celui d'un prophète. R. Akiba ajouta : même le tombeau d'un roi et celui d'un prophète doivent être enlevés. Sur (quoi ses collègues) lui dirent : Mais les tombeaux de la maison de David et celui de la prophétesse Houlda se trouvaient à Jérusalem sans que personne les eût jamais touchés. Il répliqua : C'est justement une preuve de mon affirmation : il y avait près de ces tombeaux un canal qui en emportait l'impureté dans la vallée du Cédron. » L'adversaire anonyme de R. Akiba ne conteste pas que des tombeaux aient été enlevés de Jérusalem à une certaine époque ; seulement il prétend que l'opération fut épargnée aux tombeaux des rois et des prophètes. A cette discussion prennent part des docteurs de l'époque antérieure à la guerre d'Adrien et ils parlent de l'enlèvement des tombeaux de Jérusalem comme d'un fait connu, qui se place naturellement avant la destruction de la ville sainte. Quand donc, dans la liste des

1. Baraïta dans *Baba Kamma*, 82*b* : T. *Negaim*, VI, 2.

2. V. *Baba Batra*, I, 4 ; j. *Nazir*, IX, 3 (57*d*, l. 61) ; *Semahot*, XIV ; *Sifré*, cité par Friedmann, sur *Sifré Deut.*, 188, et *Midrasch Tannaïm*, ed. Hoffmann, p. 115, n. 10 : כל הקברות מחפנין, חוץ מקבר המלך ומקבר הנביא רבי עקיבא אומר אף קבר המלך וקבר הנביא מחפנין. אמרו לו והלא קברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה היו בירושלים ולא נגע בהם אדם מעולם, אמר להם משם ראיה נחיצות היתה להן והיתה נוצציאה הטומאה לנחל קדרון. Le texte d'Hoffmann est ainsi conçu : לא חסיג גבול רעך, במשנה בין קבר מלך לקבר נביא הכתוב מדבר. רבי עקיבה אומר בנושא מעוברת חבירו ומרינקה חבירו הכתוב מדבר. Le commandement « ne recule pas la limite de ton prochain » (Deutér., XIX, 14) se rapporte à celui qui change le tombeau d'un roi ou d'un prophète. Il est remarquable que ce soit un collègue de R. Akiba qui enseigne l'application de ce verset à cette défense, ce qui convient bien à la discussion entre R. Akiba et son contemporain inconnu. Friedmann donne ce texte du passage perdu du *Sifré* d'après R. Hillel : במסנה קבר מלך וקבר נשיא הכתוב מדבר et l'on ne peut guère douter qu'il ne faille lire aussi chez Hoffmann (ce que celui-ci n'a pas vu) במסנה au lieu de כמשנה. Dans *Ebel rabbati*, *apud* Brüll, *Jahrbücher*, I, 22, d'après Ibn Goïyat, מאה שערים, II, 73, et Nahmanide, *Torat ha-Adam*, 38*b*, nous lisons : אין מסלקין עצמות לא מתוך הארון ולא מתוך הקבר לצד לקבור שם אחת. מקום שנהגו לעשות כן עושין מקום שנהגו שלא לעשות כן אין עושין ועל זה נאמר אל תסג גבול עולם. Il est également digne de remarque qu'un contemporain de R. Akiba examine et que d'autres tannaïtes inconnus reprennent la question de l'enlèvement des tombeaux de guerriers tombés dans une guerre non obligatoire, j. *Eroub.*, I, *i. f.* (19*d*, l. 13) : יהודה בן תינא איבי אף חיינים בכל מקום ובנוקים שהם נהרגים שם נקברין שלא האמר יעשו כהרוגי מלחמות של רשות, אית תני תני אבור לפנותן ואית תנוי תני מותר לפנותן...

privilèges de Jérusalem avant l'an 70 que nous ont conservée les *Abot de R. Nathan*, on demande pourquoi les tombeaux des rois et des prophètes n'ont pas été enlevés comme les autres. la question comme la réponse ne font que reproduire l'ancienne discussion de la baraïta et elles sont entièrement dignes de foi, puisqu'elles répètent seulement des faits réels.

Comme le canal des tombeaux des rois et des prophètes menait à la vallée du Cédron, ces tombeaux doivent avoir été situés soit sur la Montagne du Temple, soit sur la colline du sud-est, soit en face, sur le Mont des Oliviers. Nous savons que les tombeaux des rois de la maison de David se trouvaient sur la colline de Sion, non loin du Temple [1]. On arrive au même résultat pour le tombeau du prophète Isaïe en rapprochant le renseignement donné en passant par les *Abot de R. Nathan*, disant qu'on ne touche pas à ce tombeau, de l'indication fournie par les Pères de l'Église, qui situent ce tombeau dans le voisinage du Siloé. C'est là aussi que doit s'être trouvé le tombeau de la prophétesse Houlda [2].

Ce qui prouve clairement que les rabbins du premier siècle connaissaient parfaitement ou supposaient des tombeaux sur la Montagne du Temple, sur le chemin du Temple au Siloé et du Temple au Mont des Oliviers, c'est la description minutieuse des préparatifs de la combustion de la vache rousse dont les cendres servaient à la purification lévitique. Nous lisons, en effet, dans la Mischna [3] : « Sous le plateau de la Montagne du Temple et sous les cours intérieures il y avait des espaces creux à cause des tombeaux souterrains » ; et plus loin : « A Jérusalem il y avait des cours qui étaient bâties sur des rochers et minées à cause des tombeaux souterrains » ; puis : « On faisait une rampe de la Montagne du Temple au Mont des Oliviers voûte sur voûte et voûte contre colonne à cause des tombeaux souterrains [4] ». On admettait donc l'existence de tom-

1. Voir les commentaires sur Ezechiel, XLIII, 7.

2. V. von Alten, *Z. D. P. V.*, 1880, III, p. 168 et suiv., 174.

3. *Para*, III, 3 : הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום ; III, 2 : חצרות היו בירושלים בנויות על גבי הסלע ויחתיהם חלול מפני קבר ; III, 6 : וכבש היו עושין מהר הבית להר המשחה כיפין על גבי כופין התהום ; והכיפה כנגד האושם מפני קבר התהום.

4. Cf. T. *Para*, III, 7, où R. Eliézer donne une description différente de cette installation. Il en résulte que celle qui sert de base à la Mischna remonte au plus tard à un contemporain de R. Eliézer. R. Simson de Sens, sur *Para*, III, 7, lit R. Juda au lieu de R. Eliézer ; mais il y avait évidemment : R. Juda au nom de R. Eliézer. De la rampe, une baraïta (j. *Schekalim*, IV, 2, 48*a*-48) dit : תני זירזן וכתלים היו יוצאין מבאן ומכאן כדי שלא יציצו הכהנים ויטמאו ; des saillies et des murs sortaient de chaque côté (de la rampe), afin que les prêtres ne regardassent pas au dehors et ne devinssent pas impurs (voir l'explication du *Pené Moché*).

beaux uniformément dans la ville et dans la vallée du Cédron[1]. D'autre part, nous apprenons que les enfants purifiés qui doivent apporter de l'eau du Siloé pour les purifications préparatoires sont montés sur des bœufs portant des planches, et R. Juda indique le motif de cette précaution : on amène des bœufs avec un large ventre afin que les pieds des garçons qui les montent ne passent pas au dehors et ne soient pas souillés par des tombeaux souterrains[2]. Les enfants ne descendent pas dans la vallée du Cédron, mais chevauchent de la Montagne du Temple à l'autre colline de la ville pour arriver au Siloé, et, sur ce parcours, on a égard à des tombeaux souterrains. Sans doute il ne s'agit ici que de tombeaux dont l'existence est regardée comme possible, mais sans avoir été sûrement établie. Mais enfin cette hypothèse doit avoir été provoquée par la découverte de tombeaux sur la Montagne du Temple ou dans la ville ; ces tombeaux avaient naturellement été enlevés, mais on continua à soupçonner que le sol en cachait dans ses profondeurs inaccessibles. Quand on observait les précautions en question lors de la combustion de la vache rousse, les tombeaux découverts avaient déjà été enlevés, ce qui confirme l'indication de R. Akiba et de ses collègues, quand ils rappellent que des tombeaux ont été enlevés à Jérusalem et que seuls ceux des rois et de la prophétesse Houlda ont été conservés.

Il me paraît intéressant d'examiner ici le reproche mis dans la bouche de Jésus contre les Pharisiens, qui construisent et ornent les tombeaux des Prophètes. D'après Mathieu (XXIII, 29 30), Jésus aurait dit à Jérusalem : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens, hypocrites ! car vous bâtissez les tombeaux des prophètes et ornez

1. Il en était de même du Mont des Oliviers, où le grand-prêtre qui préparait la vache rousse prenait le bain de purification et où la vache était brûlée. T. *Para*, III, 9 : מקום גיחה ומקרהה וביה הטבילה היו חלולין מפני קבר התהום. A la place de quoi le *Sifré zouta*, sur Nombres, XIX, 9, éd. Horovitz, p. 132, lit : וכור הרה נתרן התה האבן שהיתה נשרפת בתוכו עשוי חלולות חלולות חוטמה של זו נופלה לתוך חוטמה של זו מפני קבר התהום, tandis que le *Midrasch ha-Gadol* a : חלונות חוטמה של זו כנגד חורדה של זו וחוטמה של זו כנגד חורדה של זו חלונות. La référence de Horovitz à *Para*, III, 11 ; T. *Para*, III, 9, et ses équations חורדה = כופה et חוטם = אוטם, sont pour moi incompréhensibles, car le *Sifré zouta* parle du lieu où la vache était brûlée et la Mischna du pont qui reliait la Montagne du Temple au Mont des Oliviers.

2. *Para*, III, 2 ; T. *Para*, III, 2 : ומביאין שוורין ועל גביהן דלהות והינוקות יושבין על גביהן, רבי יהודה אומר שוורים שבריכן רחבה כדי שלא יהו יוצאות רגלי התינוקות ונטמאות בקבר התהום. Le passage parallèle de *Soucca*, 21 *b* en haut, est un peu différent : תניא כוותיה דרבא. רבי יהודה אומר לא היו מביאין דלהות כל עיקר מפני שדעתי של תינוק גסה עליו שמא יוציא ראשו או אחד מאבריו ויטמא בקבר התהום...

les tombeaux des justes ; et vous dites : Si nous avions vécu du temps de nos pères, nous n'aurions pas été leurs complices dans le sang des prophètes. » D'après Luc (XI, 47), c'est en Galilée, probablement à Capharnaüm, que Jésus dit : « Vous bâtissez les tombeaux des prophètes, tandis que vos pères les ont tués. » Quoique le propos ne soit pas authentique, il est pour ainsi dire certain que la phrase elle-même a été occasionnée par la rénovation et l'ornementation des tombeaux d'un ou de plusieurs prophètes et que l'un de ces prophètes a été martyr. Autant que nous sachions par la tradition, il n'y a eu que trois prophètes auxquels la prétendue observation de Jésus ait pu s'appliquer (et encore devons-nous ne pas tenir compte d'une circonstance importante, c'est que même ces trois prophètes ont été tués à l'instigation de rois coupables : les ouvrages de polémique religieuse du caractère des Evangiles ne sont pas si difficiles pour des détails de ce genre). D'après les Chroniques II, XXIV, 21[1], Zacharie, fils de Joyada, prophète et prêtre, fut tué dans le Temple par le peuple de Jérusalem sur l'ordre de Joas, roi de Juda ; d'après Jérémie (XXVI, 22), Ouria, fils de Schemaya, fut tué par le roi Joyakim. D'après l'Agada, l'Ascension d'Isaïe et les Pères de l'Église, le prophète Isaïe fut scié, sur l'ordre du roi Manassé, dans un arbre dans le creux duquel il avait cherché refuge. Les commentateurs des Evangiles se réfèrent, pour expliquer notre passage, tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces trois prophètes. Beaucoup songent à Zacharie, parce qu'il est formellement cité dans la suite du texte évangélique (Mathieu, XXIII, 35 ; Luc, XI, 50). Or, Ouria fut enterré parmi les gens du peuple (Jérémie, XXVI, 23) et il n'est guère vraisemblable que son tombeau ait été connu. Des deux autres prophètes, la tradition ne s'est occupée que du tombeau d'Isaïe, bien que la Bible ne dise rien ni de sa mort, ni de son inhumation ; il se pourrait qu'en éloignant d'autres tombeaux, on ait rénové et orné celui d'Isaïe. Mais il est non moins possible que ce soit le tombeau de Zacharie, plus gênant peut-être pour le culte des sacrifices, qui ait été déplacé, par exemple au penchant occidental du Mont des Oliviers, où l'on montre maintenant les tombeaux des prophètes ; et c'est alors qu'on aura bâti et orné le nouveau tombeau[1].

1. V. cette *Revue*, LXII, p. 35, note 6, et la relation d'Hégésippe sur la mort de saint Jacques, Eusèbe, *Historia eccles.*, II, 23.

III

L'ÉPOQUE ET LES CIRCONSTANCES DE LA DÉCOUVERTE DES TOMBEAUX

L'époque de l'enlèvement des tombeaux du côté occidental de la vallée du Cédron, fait mentionné par R. Akiba, pourrait, jusqu'à un certain point, être déterminée en un sens par l'allusion aux tombeaux souterrains dans la description des préparatifs de la combustion de la vache rousse. D'une manière générale, depuis quand a-t-on tenu compte de cette impureté lévitique de caractère incertain ? La Mischna reproduit les rites et les usages des Pharisiens ; ce qui suffit à le prouver, c'est qu'elle a soin de noter les cas où on rejetait à dessein les exigences des Sadducéens concernant la pureté. Mais nous ne savons pas si les Sadducéens, eux aussi, tenant sévèrement à la pureté lévitique du grand-prêtre lorsqu'il brûlait la vache rousse, ne déclaraient pas que des tombeaux inconnus et simplement supposés pouvaient le rendre impur ; il est probable, étant donné leur littéralité dans l'interprétation de l'Ecriture, qu'ils ne le faisaient pas. La minutieuse observation des précautions si étendues et la singularité du cérémonial ne s'expliquent que comme une démonstration voulue contre l'assertion des Sadducéens, qui prétendaient que les Pharisiens ne pouvaient pas préparer les cendres lustrales en observant les règles de la pureté lévitique. Ce dut être la première fois que les Pharisiens eurent à assurer l'accomplissement de ce rite si rare et si solennel, de là cette attention soigneuse jusqu'à l'anxiété du premier pas au dernier. Deux personnalités connues des dix dernières années qui ont précédé la destruction du second Temple sont formellement mises en rapport avec le sacrifice d'une vache rousse, et par là nous acquérons la certitude que la célébration de ce rite par les Pharisiens tombe entre les années 60 et 63. D'après la Tossefta, le grand prêtre Ismaël b. Fiabi (59-61) fut amené par une corporation pharisienne à brûler une vache rousse d'après l'application pharisienne des lois de pureté, alors qu'il avait appliqué immédiatement avant l'interprétation sadducéenne [1]. D'après une autre indication de la Tossefta [2], R. Yohanan b. Zaccaï était présent lorsqu'un grand-prêtre

1. T. *Para*, III, 6. Les recherches si solides et si ingénieuses de S. Brüll, *Bei Talmud*, I (1880), 238 et suiv., n'ont fourni, à mon avis, aucune preuve péremptoire qu'il ne s'agit pas d'Ismaël b. Fiabi II.

2. T. *Para*, III, 8.

s'apprêtait à brûler une vache rousse d'après les lois sadducéennes sur la pureté et il l'empêcha de le faire de la manière qui est prescrite comme règle par la Mischna (*Para*, III). Toujours d'après la Tossefta, et d'après des textes parallèles [1], il prit part à la combustion d'une vache rousse, opération qui se fit probablement d'après la doctrine pharisienne. Or, nous savons par la liste des grands-prêtres qui ont brûlé des vaches rousses [2] que les derniers furent Elyoénaï, fils de Ha-Kayaf, Hananel l'Égyptien et Ismaël, fils de Fiabi (à moins d'admettre que la mischna qui nous a conservé cette liste ait été close avant que des grands-prêtres plus récents aient également procédé à cette opération, hypothèse totalement invraisemblable, attendu que la Mischna indique les divergences de R. Méir et de R. Juda touchant le nombre des grands-prêtres en question). Quoi qu'il en soit de l'identité de ces trois grands-prêtres [3], la combustion d'une vache rousse, telle que la Mischna la décrit en détail, se place dans les années 59-61, et c'est déjà à cette époque qu'on a dû prendre en considération l'existence de tombeaux cachés ou seulement supposés. Est-ce à la même occasion et dans la même année qu'on a enlevé tous les tombeaux situés dans les parages du Siloé, afin que la grande procession du puisement de l'eau en vue de la combustion de la vache rousse et du culte de la fête des Tabernacles pût se faire avec la plus grande pureté lévitique? C'est probable, mais nos textes ne le prouvent pas.

(*A suivre.*) A. BÜCHLER.

1. *Ibid.*, IV, 7; *Sifré*, Nombres, 123, p. 41*b*; *Sifrê zouta*, sur Nombres, XIX, 3, éd. Horovitz, p. 126; Brüll, *l. c.*, 240 et s.

2. *Para*, III, 5.

3. Il est difficile d'identifier les grands-prêtres nommés dans la Mischna. Nous connaissons Elionaios fils de Kanthéras par Josèphe, *Antiquités*, XIX, VIII, 1: il fut nommé par Agrippa I, entre 41 et 44; c'est une indication pour placer l'époque probable des deux autres entre 44 et 70. Comme Ismael b. Fiabi a été en fonctions entre 59 et 61, Hananel ne pourrait être identique qu'avec Joseph b. Kabi ou Ananias fils de Nédébaios, ce qui est impossible. Nous sommes donc obligés d'admettre que la Mischna ne cite pas les grands-prêtres dans l'ordre chronologique (Schürer, *Geschichte*, II, 4e éd., p. 269, n. 5). Pour Schürer, Hananel est Ananel le Babylonien (v. aussi Halévy, *Dorot ha-Rischonim*, I, 3e partie, p. 114 et suiv.), le premier des grands-prêtres nommés par Hérode, et qui a été en fonctions en 37-36 avant l'ère chr. Mais le saut serait trop grand d'Elionaios à cet Ananel. On remarquera que tous les grands-prêtres énumérés par Josèphe depuis l'époque d'Hérode jusqu'à la destruction du Temple sont appelés par leurs noms hébreux, à l'exception de Théophile fils d'Anan, qui exerça ses fonctions de 37 à 41 (*Antiquités*, XVIII, V, 3). Il paraît avoir été originaire d'Alexandrie, comme Boéthos, père du grand-prêtre Simon ou grand-prêtre lui-même, et probablement comme le successeur de celui-ci, Mathias fils de Théophile. Or, Théophile, traduit en hébreu, serait חכמאל, et Théophile b. Anan pourrait être חנמאל המצרי. Les cendres lustrales auraient donc été préparées tout de suite au début du règne d'Agrippa I et peut-être dans sa dernière année, ce qui conviendrait bien aux tendances religieuses de son gouvernement.

LA FIGUE EN PALESTINE

A L'ÉPOQUE DE LA MISCHNA [1]

I. — L'ARBRE ET LE CHAMP ; LA RACINE, LES BRANCHES ET LE BOIS.

Le figuier, dont on doit chercher la patrie dans les pays sémitiques de l'Asie antérieure [2], est une des productions les plus caractéristiques du pays d'Israël [3]. Avec la vigne et l'olivier, il compte parmi les arbres les plus importants [4], dont la destruction équivaut

1. Avec des notes de M. Immanuel Löw [placées entre crochets].

2. V. Hehn, *Culturpflanzen und Haustiere*, 6e édition p. 94. D'après de Candolle, la Syrie est encore aujourd'hui à peu près le centre de l'aire de propagation du figuier. Il est vrai que Lagarde (*Mitteilungen*, I, p. 58 et s.) et Guidi (*Bella serie pr.*, p. 35-36) arrivent tous deux, quoique pour des raisons toutes différentes, à l'opinion que les figues étaient inconnues des Sémites primitifs. Parmi les pays sémitiques, Babylone ne connaît pas la figue (Hérodote, I, 193) ; pour l'Arabie, voir Lagarde, *ibid.* — En Grèce, le figuier cultivé n'existe pas encore à l'époque de l'Iliade ; il n'est cité que dans des passages tardifs de l'Odyssée. Le figuier sauvage n'en est pas moins indigène dans toute l'Europe. Voir Hehn, *loc. cit.*, où il est prouvé que la *ficus carica* existait déjà en Europe à l'époque quaternaire et diluvienne. Originaire d'Orient, il s'est répandu vers l'Occident dès l'époque historique. Il en a été de même, à l'époque historique, de la culture de l'arbre.

3. Cité à côté du raisin et des grenades dans Nombres, XIII, 23 ; XX, 5. Les mêmes fruits sont réunis dans *Ber.*, VI, 8 ; *Bicc.*, III, 1, la figue en tête. Cf. T. *Ber.*, II, p. 4, l. 8 et s., où aux figuiers et aux oliviers, principaux arbres fruitiers, sont opposés les autres arbres. V. aussi Livre des Jubilés, XIII, 6 (Kautzsch, B, p. 63).

4. Deut., VIII, 8 : il fait partie des « sept espèces » qui sont l'« éloge » de la Terre sainte. Il est naturel, néanmoins, que la figue n'ait pas eu autant d'importance pour la Palestine, riche en céréales, que pour l'Attique, si pauvre en blé (comp. le « sycophante » ; voir Magerstedt, p. 144). — Le figuier est souvent cité surtout à côté de la vigne : Psaumes, CV, 133 ; Cantique, II, 13 ; Osée, IX, 10 ; Juges, IX, 10, 11 ; — T. *Ter.*, V, p. 26, l. 22 ; j. *Bicc.*, I, 63*d*, l. 72 ; T. *Soucca*, II, p. 193, l. 20 ; T. *Ned.*, IV, p. 279, l. 13 ; T. *Sota*, XV, p. 322, l. 19 ; j. *Sanh.*, VII, 24*b*, l. 13 d'en bas. « La figue sœur de la vigne », dit Hehn, *l. c.* Josèphe nomme la figue à côté du raisin « fruit royal » (*Guerre*, III, X, 8). — Sur l'importance et l'utilité de l'arbre, v. *Gen. r.*, XXXVI, où la figue et l'olive, considérées comme aliments, sont opposées au vin, objet de jouissance.

à la disparition de la culture dans le pays[1]. Les figues de Syrie jouissaient d'une excellente réputation au loin[2].

Comme pour d'autres espèces fruitières, l'arbre et le fruit portent le même nom : תאינה[3]. La culture du figuier en Palestine doit être extrêmement ancienne[4], ce qui n'empêche pas qu'on le trouve encore à l'état sauvage à l'époque de la Mischna[5] ; mais peut-être faut-il entendre par figues « sauvages », non pas des figues non cultivées, mais des arbres à fleurs mâles[6].

Le champ sur lequel poussent, à côté de la figue, d'autres fruits (le plus souvent des grenades) s'appelle שדה[7]. Celui qui porte le

1. Osée, II, 14 ; Joël, I, 7 ; cf. Habac., III, 17.

2. Voir tout au long Magerstedt, p. 183. Des figuiers de Syrie furent transplantés en Albanie, où ils devinrent un objet de culture (Pline, XV, 21). On cite surtout la petite espèce nommée « Kottanae », dont on dérive le nom hébreu קטון. Pour l'étymologie voir Weise, *Griechische Wörter im Lateinischen*, p. 139 ; Keller, *Lateinische Volksetymologie*, p. 65 ; cf. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, p. 22 ; d'après une communication de M. Yahuda, c'est l'arabe قطين qui désigne encore aujourd'hui une espèce de figues en Palestine [Κόττανον = قطين ; Fränkel, *Aramäische Fremdwörter*, 148 ; Hai sur *Oukcin*, I, 6 : *Bét Talmud*, V, 221 ; *Kaftor va-Férah*, 81 *a*, l. 28 אלקטיין glose de גרוגרות ; Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, I, 116 ; Hehn, *op. cit.*, 99. Chirbet Qotteïn, *Z. D. P. V.*, XXXI, 206.

3. Y. T. *Maaser.*, II, p. 82, l. 29 : כלקט תאינים בין התאינה. — Il faut chercher un nom du figuier dans le mot אדרא du Targoum Schéni sur Esther, VII, 9. [Le Targoum vise le figuier en disant : « on en prélève des prémices et c'est avec ses feuilles que le premier couple se vêtit ». P. Cassel (p. 67), avec son arbitraire habituel, veut lire ארנא, ὄρνος, ὄρνεος « figue sauvage ». Le Midrasch *Abba Gorion*, p. 21, *Esther r.*, le *Yalkout* sur Esther, 1054, 1059, ont תאנה ; le Midrasch *Panim Aḥérim*, p. 77, a ארז. Il doit y avoir là une méprise de l'auteur.]

4. Comp. la fable de Jotham, Juges, IX, 8 et suiv. D'après *Gen. r.*, XXXI, XXXVI, Noé emporta dans l'arche des pousses pour replanter les figuiers. Le proverbe נוצר התאנה ואכל פריה (Prov., XXVII, 18) suppose également une culture ancienne. — D'après Gen., III, 7, les feuilles de figuier se seraient trouvées dans le paradis terrestre. Il est vrai que, d'après l'exégèse apologétique, il ne s'agirait pas de la *ficus carica*, mais de la *Musa Paradisiaca* de l'Inde. Seulement celle-ci n'est pas une espèce de figuier, et ses feuilles sont si grandes qu'on n'aurait pas eu besoin de les coudre. [Elle ne peut pas figurer dans la Genèse pour des raisons tirées de l'histoire de la botanique.] Voir Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 336 ; cf. Dillmann et Delitzsch, *ad loc.* — Les Israélites trouvèrent sûrement le figuier cultivé en Palestine quand ils conquirent le pays ; le fait est formellement mentionné pour l'olivier et le figuier dans Deut., VI, 11 ; VIII, 8 ; Jos., XXIV, 13.

5. T. *Demaï*, I, p. 45, l. 12, où les figues croissant dans un jardin, donc cultivées, sont opposées à celles qui poussent dans la vallée (בבקעה). — Dans T. *Dem.*, I, p. 45, l. 8 : j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 22 d'en bas, il est dit formellement d'une espèce de figues, les שיתין, qu'elles sont « gardées » ; elles ne sont donc pas sauvages ; ailleurs les שיתין sont considérés comme étant sans maîtres (Maïmonide sur *Demaï*, I, 1).

6. Voir ch. II. — Cf. Plut., *Rom.* 29, et l'exposé, d'ailleurs entièrement inexact, de Magerstedt, p. 181-2.

7. *Bicc.*, III, 1 ; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 20 d'en bas.

nom de שדה קיצא [1] n'est pas non plus exclusivement planté de figuiers [2]. Le champ réservé à la figue est désigné par שדה תאינים [3]. Il est considéré comme בית אילן lorsque trois arbres au moins couvrent la surface d'une סאה [4]. Quelquefois le figuier est dans un vignoble [5], on laisse alors les sarments grimper autour du tronc [6]. Le champ qui porte des figuiers est parfois aussi un pâturage [7]. Souvent les arbres s'élevaient, comme aujourd'hui encore, tout près des murs. Plantés dans la cour [8] ou dans le jardin [9], ils étendent parfois leurs branches jusque dans les ouvertures des fenêtres des maisons [10]. Dans les champs se trouve quelquefois une cabane [11], qui sert de demeure au cueilleur de figues [12] pendant la cueillaison. D'ordinaire on emploie toujours les figues d'un champ au même usage [13].

Le figuier est d'une grandeur assez considérable ; il porte une couronne de feuillage touffu [14], qui projette une ombre épaisse [15],

1. Sur le rapport de קיצא avec les figues, voir ch. III, p. 227, notes 2 et 5. Dans T. *B. M.*, V, 391, l. 15, il y pousse des pommiers et des grenadiers. — Peut-être faut-il en rapprocher שדה קציצות, dans *Maas.*, III, 4, d'après d'anciennes éditions et l'éd. Lowe. M. a קצירות. Sur le sens, v. chap. VII, s. v. קציצה.

2. Le sens est « champ (de fruits) d'été ». Voir la note précédente et ch. III, p. 227, n. 2 et 5.

3. T. *B. M.*, IX, p. 392, l. 24.

4. 2500 coudées carrées (Samter, traduction de *Zeraïm*, p. 81). — Ils doivent produire au moins autant de figues qu'il en faut pour faire un gâteau de figues (כבר דבילה) du poids de soixante mines italiques, pour qu'on retourne à cause d'eux tout le champ ; s'ils produisent moins, on se borne à creuser sous chaque tronc (*Scheb.*, I, **2**, 3].

5. Luc, XIII, 6. Cf. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, p. 139. On a vu que la figue et le vin sont souvent réunis dans la Bible (p. 216, n. 4.

6. *Kil.*, VI, 4 : נטן מורדלה על מקצה תאינה ; de même pour le sycomore (*ibid.*), le אילן סרק (*Kil.*, VI, 3) et le « feuillage » (*ibid.* : אפיסדות. v. Krauss, *Lehnwörter*, II, 106). T. *Kil.*, IV, p. 78, l. 30. — T. *Dem.*, III, p. 49, l. 17 : עיקרי תאנים והלרות ענבים.

7. j. *R. H.*, II, 58 *b*, l. 23 (pour des bœufs).

8. *Maaser.*, III, 8, 10 (חצר). Cf. j. *Maaser.*, II, 49 *d*, l. 11 : יחור שהוא נוטה לחצר.

9. *Maaser.*, III, 10 ; T. *Maaser.*, II, p. 84, l. 12.

10. T. *Maaser.*, *ibid.*

11. T. *Eroub.*, III, p. 142, l. 19-20 ; T. *Soucca*, I, p. 192, l. 15 (כוכה הקייצין).

12. קייץ, v. ch. III (p. 229, n. 6) ; קוצץ (*Ber.*, 44 *a*, l. 23). [?].

13. Chaque espèce de figue ne se prête qu'à un emploi (T. *B. M.*, IX, p. 392, l. 22 et s.). On l'emploie soit à des קציצות (v. chap. VII), soit à des כרוגדות (*ibid.*), soit à une דבילה (ch. VIII). Il semble que des usages fixes régnaient à ce sujet dans les différentes localités, ce qui s'explique sans doute par les différences des espèces.

14. Il est étroit en bas et large en haut : התאינה זו שקצרה מלמטה ורחבה מלמעלה (*Cant. r.*, 30, sur II, 13).

15. j. *R. H.*, II, 58 *b*, l. 23. Cf. le récit de *Pes.*, 111 *b* en haut. Dans j. *Ber.*, II, 5 *c*, l. 11, les docteurs sont assis sous un figuier. On s'asseoit couramment sous le figuier à cause de son ombre (Zach., III, 10).

dans laquelle on peut se dérober aux regards [1]. Dès le mois d'Adar (mars), la couronne atteint son plein développement [2]. La production de chaque arbre est naturellement variable [3]; néanmoins la grosseur et le nombre des fruits qu'un arbre produit en moyenne sont un objet d'admiration [4]. Comme tous les arbres fruitiers [5], il ne doit pas être abattu aussi longtemps qu'il est productif [6]. Il est mauvais pour l'arbre d'en cueillir les fruits à contre-temps [7].

La reproduction du figuier se fait au moyen de plants [8]. Le jeune plant, comme pour tous les arbres, s'appelle נטיפה [9], nom qu'il conserve jusqu'à la sixième année [10]. Le jeune arbre est traité avec soin [11], jusqu'à ce qu'il pousse de grandes racines [12]. Celles-ci, tout en étant tendres [13], s'enfoncent profondément, même dans un sol pierreux [14]. La jeune pousse s'appelle, comme la bouture, יחור [15].

1. Nathanaël s'étonne qu'on le voie du pied du figuier (Jean, I, 49, 51).

2. *Sanh.*, 18*b* en bas : quand le bœuf se réfugie à midi à l'ombre du figuier contre la chaleur, on est en Adar.

3. V. *Scheb.*, I, 4 : avec les fruits d'un seul arbre on fait un gâteau de soixante mines italiques ; on envisage aussi le cas où un arbre produit beaucoup plus ou beaucoup moins.

4. j. *Scheb.*, I, 33*b*, l. 33 : פושה הרבה. Sur la quantité immense (fort exagérée d'ailleurs) des figues en Palestine, v. *Ber.*, 44*a*, l. 22 et s. : ששים רבוא כפלי טריה, soixante myriades d'écuelles de thon [non de thon, mais d'alose, *clupea alosa*. Voir mes *Fischnamen*, n° 51] pour les cueilleurs de figues. — Cf. Pline, XV, 19 : en Hyrcanie un arbre produit 270 myriades, soit 2360 litres ; *idem*, VII, 2 : dans l'Inde il y a des arbres qui nourrissent tout un escadron.

5. Voir *Monatsschrift*, 1906, p. 579.

6. *B. K.*, 91*b* en bas : un homme meurt à cause de ce péché (דקץ תאנתא בכא וזמנה).

7. *Cant. r.*, sur VI, 2 : התאינה זו בזמן שנלקטת בעונתה יפה לה ויפה להאינה ובזמן שאינה נלקטת בעונתה רע לה ורע להאינה.

8. *Kil.*, I, 8 ; *Orla*, I, 9. Cf. *Gen. r.*, XXXI. (éd. Theodor, p. 284, l. 10), XVXVI.

9. T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 16. Il paraît produire de très bonne heure (Magerstedt, p. 193).

10. *Ibid.* (בת שש) ; baraïta dans j. *Scheb.*, I, 33*c*, l. 14 (בנת שש) ; j. *Orla*, I, 61*a*, l. 45.

11. Sur l'entretien des arbres en général, voir *Monatsschrift*, 1906, p. 574-578. — On arrose le jeune arbre par en haut (T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 19). Le figuier adulte demande moins de soins, v. Bauer, *op. cit.*, p. 143, qui cite à ce propos un proverbe des Arabes de nos jours, p. 138 : la vigne est une noble dame et le figuier une paysanne endurcie.

12. T. *B. M.*, IX, p. 392, l. 18 (jusqu'à ce qu'il arrête le soc, c'est-à-dire qu'il ait de fortes racines).

13. j. *Ab. z.*, III, 43*a*, l. 20 ; j. *Ber.*, IX, 14*a*, l. 29. [*Gen. r.*, XIII, *i. f.*, p. 126 Theodor.]

14. j. *Taan.*, I, 64*b*, l. 13 ; j. *Ab. z.*, *ibid.* ; *Yatkout*, II, 15*b*. Le figuier pousse souvent sur un terrain pierreux (Palladius, IV, 10 ; Columelle, V, 10 ; Schneller, *Kennst du das Land ?* p. 95).

15. יחור seul : j. *Maas.*, II, 50*a*, l. 43, 45 ; יחור של תאינה : *Kil.*, I, 8 ; *Orla*, I, 9 ; *Oukoïn*, III, 8 ; *Houll.*, 128*b* en haut, 129*b* ; T. *Kel. B.*, I, 1, 570, l. 18 ; יחורי

On connaissait l'art de faire reprendre de jeunes pousses arrachées [1], pourvu qu'elles adhérassent encore à l'arbre par l'écorce [2]. Les branches s'appellent טוכה [3], une branche porte aussi quelquefois le nom de מרביה [4]. Le bois du figuier, plein de sève, n'est généralement pas employé à être brûlé, comme provenant d'un arbre fruitier [5]. L'arbre est abattu quand il ne produit plus de fruits [6].

Les fruits poussent directement sur les branches [7] aux coins des feuilles. Leur queue s'appelle עוקץ [8], plus rarement פטוטרת [9], son épaisseur varie suivant les espèces [10].

של זית : j. *Yeb.*, v, 15*d*, l. 40 ; b. *Yeb.*, 122*b*. Appliqué seul à אגוז : *Orla*, I, 9 ; j. *Orla*, 61*c*, l. 5 ; T. *Orla*, I, p. 44, l. 49 ; j. *Kil.*, I, 27*a*, l. 48. Pluriel יחתרר תאנים : T. *B. K.*, VI, p. 356, l. 13 ; j. *B. K.*, 5*b*, l. 66 ; b. *B. K.*, 59*a*, parallèlement à לולבי גפנים et par opposition à פגרן et à בוסר [*Surculus* (Varron. *De re rustica*, I, 41, 4). — Le mot est conservé dans l'araméen chrétien de Palestine (Schulthess, *s. v.* ܣܩܘܠܐ avec suffixe, sur Matth., XXIV, 32 κλάδος ; Schulthess, *Lex. Syrop.* 82. L'étymologie reste obscure ; la racine אזר, proposée par Jastrow, celle de ܙܪܙ indiquée par Levy, et celle de חרח sont également inacceptables. Le passage de *Sanh.*, 41*a*, en bas, « il le transperça avec une branche de figuier », doit s'expliquer, d'après Löw, par une impropriété d'expression.

1. Sur l'emplâtre et d'autres remèdes, v. *Monatsschrift*, 1906, p. 578.

2. *Oukcin*, III, 8 ; T. *Kél. I*, I, p. 570, l. 13 ; *Houll.*, 128*b* en haut, 129*b*.

3. T. *Yomtob*, IV, p. 210, l. 9 (כוכבי האינים) ; baraïta dans j. *Bega*, IV, 62*c*, l. 25 (כוכות האינים) ; baraïta dans *Soucca*, 13*b*, l. 22 ; T. *Maasser.*, III, p. 84, l. 23 (כוכי האינים). Cf. *Lament. r.*, *s. v.* בחוריך ; Löw, *op. cit.*, p. 390. [Matth., XXIV, 32 : ὀπώρα. Delitzsch traduit par עצפה, mais סוכיה aurait été plus exact.]

4. *Tam.*, II, 3 : מרביות שב תאינה d'après la leçon de l'Arouch (éd. Lowe : מורביות ; la même leçon [et moins bonne] dans *Soucca*, IV, 5 ; b. *Soucca*, 45*a* : *Sifra*, 7*b*, l. 20 ; — forme araméenne dans j. *Scheb.*, I, 33*c*, l. 15 : חדא מדביתא דתאינתא אתיא כפירר. « une branche du figuier qui porte vite des fruits », = j. *Orla*, I, 61*a*, l. 45, l. : מדוייתא (avec ב adouci comme souvent en araméen d'après Levy). Dans T. *Men.*, IX, 526, l. 25, passage parallèle à *Taan.*, II, 3, מדבריות שב האינה est à corriger en מרכיות. [Levy a rapproché avec raison de ce mot le syriaque ܡܪܟܝܬܐ dans Ez., XVII, 4, hébreu רכיכות, Targoum שבשיתא ; le sens doit être celui de « branche », non une pousse nouvelle, mais un rejeton lignifié, ce que le Targoum exprime par שבשיתא. (Pseudo-Saadia sur *Berach.*, 5*b*, éd. Wertheimer, par ܫܒܫܝܬܐ, glose de שבשיתא.]

5. *Tam.*, II, 3 ; T. *Men.*, IX, p. 526, l. 23 ; *Sifra*, 7*b*, l. 20. Il s'agit seulement de certaines branches qui tombent ou qu'il faut tailler.

6. Luc. XIII, 7.

7. Voir le passage cité n. 3 : כוכי האינה ובהם תאינים. et j. *Maasser.*, 50*a*, l. 43, 45 (יחור).

8. *Sanh.*, V, 2 : עוקצי האינים ; *Oukcin*, I, 6. Se dit aussi des figues sèches גרוגרית et de l'espèce appelée כרסין (*Oukcin*, *ib.* ; *Ter.*, XI, 4).

9. Se dit seulement des בנות שוח : *Ab. z.*, I, 5 ; j. *Ab. z.*, 39*c*, l. 35 (b. *Ab. z.*, 13*b* en bas : ופטוטרותיהן שנו 14*a* en haut, corrige ופטוטרותיהן). Krauss, II, 441, veut rattacher à tort le mot à פרשידי, πέταυρον, « perche ». L'étymologie et la signification restent douteuses. Cf. plus loin, ch. V.

10. C'était, paraît-il, un critérium (*Sanh.*, 41*a*, en bas : תאינה זו עוקציה דקין עוקציה גסין).

L'arbre peut être endommagé par les oiseaux, qui picorent les fruits doux[1]. Le tronc et les feuilles doivent être débarrassés des chenilles[2] pour que les figues ne deviennent pas véreuses[3]. On doit enlever les fortes secrétions de la figue[4], parce qu'elles peuvent faire pourrir le tronc[5]. Une maladie propre aux figuiers paraît être l'écorcement[6] ; on y remédie en enduisant les parties malades de terre glaise[7]. A certaines années les figuiers produisent peu de fruits ou même n'en produisent pas du tout, ce qui peut être attribué aux causes les plus diverses, par exemple au défaut de fécondation par les insectes.

II. — Le fruit et les soins qu'il réclame.

Il est défendu de greffer une espèce de figuier sur une autre[8]. Mais il est permis d'améliorer une espèce en greffant des branches meilleures sur des arbres sauvages[9]. De la greffe il faut distinguer l'opération appelée fécondation par la guêpe du chêne à galles. Comme la figue fait partie des plantes unisexuelles, dont la fécondation dépend du vent et des insectes, on peut en augmenter le

1. T. *Ter.*, VII, p. 38, l. 26 : ראה צרעור שנקר בתאינה ; de même pour la datte (*ib.*). Cf. Magerstedt, p. 194. Les oiseaux s'attaquent surtout aux extrémités des fruits, qui sont douces.

2. j. *Ber.*, II, 5*c*, l. 45.

3. *Baba Batra*, VI, 2 : מתולעות. Cf. Pline, XVII, 37. C'est sans doute d'un insecte de ce genre qu'il s'agit dans *Sabb.*, 90*a* en bas : פה דתאינה ; on exagère d'ailleurs son action : תדוא הלעזדא דהוה יתיב קמיה דרבי יוחנן הוה קאכיל תאינו אגר ליה רבי קוצץ יש בתאינים אגר ליה קטליה פה נדרן *Genes.*, X, 46. La figue ne reçoit pas de vers (σκωληξ) si on enfonce la pousse κλάδος) qu'on veut planter dans une scille (σκίλλα) ; Théophraste, II, 7 ; Lenz, 293 ; Pline, XVII, 11 ; Athénée, III, p. 77 ; — *Kilaïm*, I, 8. J'examine ce passage dans mon travail sur חצב, *Levy-Festschrift*, 47 et s.

4. Chez les Grecs et les Romains on les employait comme présure pour faire du fromage (Iliade, V, 902 ; Pline, XVI, 70).

5. T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 29 : מפני שמהרסיפו.

6. *Ib.* : תאינה שנתקלפה. — Sur les nombreuses maladies du figuier, v. Magerstedt, p. 194.

7. *Ib.*, l. 30 : טחין בטיט.

8. j. *Kil.*, 27*b*, l. 8 : אסור להרכיב תאינה שחורה על גבי תאינה לבנה. Cette défense excluait les fantaisies horticoles en usage chez les autres peuples.

9. On le défendait seulement pendant l'année sabbatique (T. *Scheb.*, *l. c.*). C'est ainsi qu'il faut entendre גידכיבין. Cela n'a rien de commun avec l'opération dont il va être question. Par arbres sauvages on entend ici réellement des plantes non cultivées, femelles et non mâles. Cf. Magerstedt, p. 140.

rendement en fécondant artificiellement le plus grand nombre possible de fleurs [1]. A cet effet, on se sert des branches du figuier sauvage (mâle) dit caprin (*caprificus*), qui portent les œufs du cynips (*Cynips psenes* ou *Blastophaga sycomori Westi* [2]). On suspend ces branches ou couronnes) aux branches en fleurs des arbres meilleurs (caprification) [3]. La branche qui sert à l'opération s'appelle תחוב [4]. Quand les insectes surviennent, ils transportent le pollen sur le pistil de la fleur femelle et produisent ainsi la fécondation [5].

Les figues jeunes (פגים) sont ointes d'huile pour mûrir plus vite [6],

1. Un arbre ordinaire qui produisait 25 livres avant la caprification peut en produire ensuite de 250 à 280 livres.

2. V. Magerstedt, p. 181-182, où l'insecte est nommé ⁂, *culex ficurius* (Pline, XI, 41). La littérature talmudique n'en fait pas mention et il est invraisemblable que, comme le veut Lewysohn, *Zoologie des Talmud*, p. 305, cet insecte soit identique avec celui qui est nommé פה dans *Sabbat*, 90*a* en bas, attendu qu'il s'agit évidemment dans ce passage de figues *mûres*

3. Elle est interdite pendant l'année sabbatique, T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 30 : אין תולין התובין (pour התוכב on a les lectures התוכין, תוכין dans le Yerouschalmi [lire הוכין], תובין (Löw, p. 391), הוחין). La branche du figuier sauvage (mâle) s'appelle התוב ; cf. j. *Scheb.*, IV, 35*b*, l. 3 : והלובה (?) מיתיו יחוד והאיתה שטה [pour טטה il faut lire שטיתא טוטה], « figuier sauvage », cf. כוך השוטה, *Pflanzennamen*, 109.]

4. V. note précédente et Löw, p. 391-392. En syriaque le caprificus s'appelle ܬܒܘܠ (Payne Smith, 4103). — Il est probable que התוב a pris un sens dérivé de l'emploi de la branche et est devenu le nom de l'arbre mâle en général. Löw, *Jew. Encyclop.*, X, 80 (« התוכין M, הוכין : *Caprificus, wild varieties of ficus carica* »), paraît y voir aussi le nom d'un arbre [Non : le caprificus est la plante mâle, la figue comestible, la plante femelle, Hehn, 6e éd., p. 99].

5. C'est ainsi qu'il faut entendre la question tant controversée de la caprification. V. les travaux du comte Solms Laubach et l'addition importante dans la *Botanische Zeitung*, 1885, nos 33, 36 (« *Die Geschlechtsdifferenzierung des Feigenbaums* ») : « Il est vrai qu'il se forme aussi assez rarement du pollen chez le *caprificus*, mais le plus souvent il a des fleurs mâles. Cette caprification, qui a été inventée par les Sémites de la Syrie et de l'Arabie, est la condition préalable d'une culture rationnelle. » Cette théorie de la nature du figuier, qui distingue des arbres mâles et des arbres femelles, ne s'est imposée que tout récemment ; elle constitue un retour à Linné (Hehn, p. 99). La caprification était peut-être indispensable primitivement, mais aujourd'hui elle n'est pas pratiquée partout et il semble que le figuier cultivé ait acquis la capacité de produire des fruits savoureux et doux même sans saupoudrement des fleurs et sans formation de semences germinatrices (Meyer, *Konversations-Lexicon*, *s. v. ficus*). *Z. D. P. V.*, XI, 79.

6. *Scheb.*, II, 5 : סכין את הפגים ומנקבים אותם ; T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 25. Cf. Bauer, *op. cit.*, p. 142 : « Pour hâter la maturité des figues en juillet et pour pouvoir apporter le plus tôt possible au marché des fruits mûrs, les fellahs ont coutume d'humecter l'extrémité des figues, lorsqu'elles pendent encore à l'arbre, avec une goutte d'huile. »

et, pour mieux faire pénétrer l'huile, on transperce les fruits [1]. Ce procédé n'était d'ailleurs pas en usage partout [2].

III. — La cueillette.

Les « fleurs » [3] du figuier, si l'on peut appeler ainsi les ovaires qui s'épanouissent, sont imperceptibles; au même moment où il a ses ovaires, ses branches se remplissent de sève [4]. Les bulbes, d'abord vertes, prennent peu à peu une teinte rougeâtre (חזרית) [5]; elles reçoivent alors le nom de פגה [6]. La maturité est désignée par le verbe בחל [7].

1. *Ibid.*, T. *Scheb.*, *l. c.*, l. 27, où il faut adopter la variante מנקבין pour מקנחין. Ces figues s'appellent תאינים כוכיות ניוקבות (j. *Bicc.*, I, 63*d*, l. 71). — Il paraît que les figues acquièrent en même temps de cette manière un goût agréable (baraita dans *Ab. z.*, 50*b*: מפטמין). — Peut-être Palladius, IV, 10, songe-t-il à cette opération. Cf. Magerstedt, p. 195. [On accélère de beaucoup la maturité des fruits lorsqu'on leur verse dans l'« œil » une goutte d'huile, dès qu'elles ont pris toute leur croissance et qu'elles commencent à se colorer. Ce procédé est tout-à-fait infaillible; les fruits ainsi traités sont mûrs en huit jours, les autres quinze jours plus tard (Meyer, *Konversations-Lexicon*, *s. v. ficus*).]

2. *Scheb.*, *l. c.*

3. j. *Scheb.*, V, 35*d*, l. 26 d'en bas: חנט, qui signifie ici « avoir des ovaires »; d'après Fleischer apud Levy, *Neuh. Wb.*, II, 260, « avoir des fruits mûrissants et rougissants » (Cantique, II, 3). [Il ne saurait être question, à proprement parler, de fleurs, mais seulement de l'apparition des embryons des fruits, c'est-à-dire des bourgeons latéraux en forme de massue ou de poire, à la paroi intérieure desquels sortent les pédicules en fleurs, dernières ramilles du bourgeon (Kerner, *Pflanzenleben*, 2e éd., II, p. 143). Voir une description du figuier fleurissant dans Bacher, *A. b. A.*, 134, partie allemande.]

4. Matth., XXIV, 32, et Marc, XIII, 28; cf. Luc, XXI, 29-30. De même Maïmonide expliquant חזרית, *Scheb.*, IV, 7. — Cf. Bauer, p. 141.

5. *Scheb.*, IV, 7: חזרית; M. יריבו. Comment.: האדרימו וזהו תחלת בשורן. Simson de Sens: נשרתחילו לבשל מלשון ויזרח לו השמש.

6. *Ibid.*; *Cantique*, II, 3. Sur le mot פגה, voir l'Appendice de Löw à la fin du chap. IV.

7. *Scheb.*, IV, 7 בחל désigne le début de la maturation]; *Maas.*, I, 2 (R. Simson: התלה בשולם קרוי בוחל). Dans j. *Maas.*, I, 48*d*, l. 32, בוחלו est expliqué par נשיאדרינו פניהם וכל התאינים פיהם מאדימות. — Dans *Nidda*, V, 7, le développement de la vierge est comparé à celui de la figue: la petite enfant correspond à פגה, la jeune fille à בוחל, la vierge formée à צנול (fruit à terme); cf. T. *Nidda*, VI, p. 647, l. 24 (צמול) et b. *Nidda*, 47*a* [sur בחל, syriaque [illegible], v. *Pflanzennamen*, 391; Bar Bahlûl, *Lexicon syriacum*, 443, Duval; arabe [illegible], v. Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, IX, 16, n.; *Z. D. M. G.*, L, 291. Déjà בוחל dans la Mischna et la Tossefta de *Nidda* Hai seul a (בחל) était, dès l'époque talmudique, un mot assez rare et qu'il fallait expliquer; quant au mot צנול, il était alors tout à fait tombé en désuétude; c'est sans doute un terme authentique de l'ancien hébreu pour désigner la figue mûre ou le fruit mûr en général, mais on ne le retrouve pas non plus dans les autres langues sémitiques. — *Hag.*, 5*a*: תאיני שקיל דנא ניטר: ניטה est une expression pour « mûrir » (v. Levy, *s. v.*, III, 84*a*, 75*a*), au propre « arriver au terme ». Bacher, *Terminologie* II, 110; syriaque [illegible], « mûrir ».]

La maturation des fruits se prolonge jusqu'en septembre [1].

La durée de la croissance de la figue est ainsi calculée [2] : cinquante jours depuis l'apparition des feuilles jusqu'à la formation des figues hâtives (rudiments des fruits) [3] ; cinquante autres jours depuis ce moment jusqu'à ce que les ὄλυνθοι, arrêtés dans leur développement et ne mûrissant pas, commencent à tomber, jusqu'à ce qu'ils deviennent השיתין הנובלות [4] ; cinquante jours encore depuis ce moment jusqu'à ce qu'ils puissent recevoir le nom de תאינים [5] ; la croissance tout entière dure donc cinq mois [6].

Ce ne sont pas seulement ces derniers fruits, les figues proprement dites, qu'on cueille, on fait aussi auparavant la cueillette des figues hâtives, de sorte qu'on peut récolter deux [7] et même de temps en temps trois fois [8] en un an. Ce fait a valu à l'arbre le nom de דיפרא [9],

1. T. *Succa*. II, p. 193, l. 20 : à l'époque de la fête des Tabernacles, car on mange alors des figues et du raisin.

2. T. *Scheb.*, IX, p. 67, l. 16 et s., baraïta dans j. *Scheb.*, V, 35*d*, l. 49, *Bechor.*, 8*a*.

3. *Ibid.* : מהוצאה עלין עד הפגין.

4. *Ibid.*, מהפגים עד שיהיו נובלות : ms. de Vienne : שיתין ונובלות, et baraïta du Yerousch. שיהין נובלות, ce qui donne au moins un sens. Sur les mots שיתין et נובלות, v. ch. V. [La seule leçon possible est עד השיתין הנובלות ; שיהיו est une corruption inadmissible. Les ὄλυνθοι qui tombent sans être mûrs s'appellent en syriaque (Bar Bahlûl, 54 Duval) לוּל, en arabe لَوْل.]

5. *Ibid.* : משיהיו נובלות עד התאינים, lire d'après Löw (v. la note précédente), avec la baraïta du Yerousch. מהשיתין.

6. Rabbi réduit chacune de ces périodes à quarante jours (*ibid.*). — Mais comp. ce qui va être dit du nombre des récoltes et des figues à maturation difficile.

7. *R. H.*, 15*b*, l. 13 : אילן שעושה שחי כריכות בשנה. T. *Péa*, I, 18, l. 28 et s. : אין נקישתן כאחת : *Péa*, I, 4, par opposition à d'autres arbres, qui n'ont qu'une récolte : dattes, caroubes, olives Yahuda : Pour les dattes les botanistes arabes indiquent aussi deux à trois récoltes : v. Ibn Sida ou *Lisân*, *s. v.* نوم et [illegible].

8. Comp. le figuier de Chypre (Magerstedt, p. 184 ; Pline, XV, 16), les figues de Chacis en Cœlésyrie (Pline, XV, 19).

9. Peut-être aussi est-ce une variété. On trouve en effet chez les Grecs une espèce de figues nommée διόφορος (Magerstedt, p. 186. — Variantes : דיופרא. דיפרא, grec διόφορος (Krauss, II, p. 201, où sont réunies toutes les leçons), דפרא (*Demaï*, I, 1 Maïmonide, éd. Zixi) ; *Scheb*, IX, 4 [M. ליפרא] ; j. *Scheb.*, IX, 39*a*, l. 45 ; T. *Scheb.*, VII, p. 71, l. 32 ; p. 72, l. 1 ; pluriel דיפרין (j. *Scheb.*, *ibid.* (éditions : דפרים, דפרין]. — Etymologie populaire dans *Eroub.*, 18*a*, l. 32 : אילן עושה דיר פירות ; de même dans j. *Scheb.* Le mot se dit en hébreu d'autres arbres, v. T. *Scheb.* et *Eroub.*, *ll. cc.* [Frænkel, *Z. D. M. G.*, LX, 369 : دِيفَل Dozy, *s. v.*, indique les deux formes de ce mot dans le manuscrit de Leyde d'Ibn al-Awwâm comme nom de figue. Du passage cité par lui il résulte que c'est une espèce de figues qui mûrissent avec une précocité particulière. Or, l'arabe moderne a un mot *défir* qui signifie « figue précoce » (Löhr, *Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem*). C'est certainement le même mot, et le *f* au commencement de la seconde syllabe est ainsi assuré. Naturellement nous avons affaire à un mot emprunté ; il vient du grec διόφορος (συκῆ διόφορα est attesté maintes fois) ; la transition est faite par l'araméen דיפרא (Krauss, II, p. 201).]

qui primitivement ne désignait sans doute qu'un arbre à deux récoltes par an. Il existe certaines espèces dont les fruits ont besoin de deux [1] ou trois ans [2] pour mûrir [3].

On considère comme figues de la première cueillette les figues non mûres, פגים [4]. Les premières figues de la récolte principale s'appellent בכורות [5] ; elles tombent facilement des arbres [6] et mûrissent d'avril à juin [7]. Les בכורה sont très estimées [8]. Les figues de la cueillette principale sont les תאינים. Ensuite viennent les figues

1. *Scheb.*, v, 1 : les ארסאות ne mûrissent qu'au bout de deux ans ; comment. : מין התאינים. Cf. T. *Scheb.*, iv, 63, l. 20.

2. *Scheb.*, v, 1 : c'est l'espèce nommée כנזת שוח (voir ch. v). Cf. *Ab. z.*, i, 5. Le fait pour ces arbres de ne faire mûrir leurs fruits que tous les trois ans est considéré par le Midrasch comme un mal que Dieu guérira un jour (*Gen. r.*, 10).

3. D'après nos sources, le figuier produit une récolte au moins chaque année, tandis que d'autres arbres sont improductifs à certaines années (j. *Scheb.*, i, 33*b*, l. 33 : כל אילנא יבדין שנה פרא שנה והדא תאינתא עבדה כל שנה). [En dépit des commentateurs, je tiens cette explication pour inexacte, car on ne peut pas dire des autres arbres fruitiers qu'ils portent des fruits une année sur deux. Le sens est plutôt : d'autres arbres portent des fruits année par année, mais le figuier toute l'année, c'est-à-dire constamment. Dans certains cas, les figues sont presque toute l'année sur l'arbre ; voir plus loin, p. 226, n. 6. — « Vers la fin de l'hiver apparaissent à la partie supérieure des branches de l'année précédente, les *grossi* ; toutes les autres figues naissent des coins de feuilles des branches qui se sont développées dans la même année ; à la partie inférieure sont les *fornili*, qui mûrissent avant la chute de feuilles ... à la partie supérieure les *cratiri*, qui restent après la chûte des feuilles à travers l'hiver » (Meyer, *Konversations-Lexicon*, *s. v. Ficus*).]

4. T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 16 ; Cantique, II, 13. Cf. chap. v. — פגים désigne toujours des figues que ne sont pas mûres. Dans T. *Schabb.*, XVI, p. 135, l. 18, פגה est mise dans la paille, ce qui ne peut avoir d'autre but que de lui donner le degré voulu de maturité ; de même j. *Pes.*, II, 29*b*, l. 26 et j. *Kil.*, I, 27*b*, l. 41 (où צבל doit être corrigé en תבן). Cf. aussi *Lév. r.*, 25, où פגין est employé adjectivement : « dis à ta mère que les figues sont mûres et non vertes » (דהדון כשיכין ולא פגין). [Le texte ne doit pas être correct.]

5. T. *Dem.*, I, p. 43, l. 12 (on les appelle ainsi יצר שישמר שומר) ; j. *Dem.*, I, 21*c*, l. 26 d'en bas ; j. *Sota*, III, 19*a*, l. 16 (תאינה בכירה) ; pluriel j. *R. H.*, I, 56*d*, l. 19. — On trouve aussi בכורה (Löw, *Aram. Pflanzennamen*, 391 ; Barth, *Nominalbildung*, § 37*c* ; en arabe بكور qui a passé en espagnol sous la forme *albacora*). Dans la Bible on trouve בכורה תאנה. Os., IX, 10 ; Is., XXVIII, 4 ; Mi., VII, 1 ; cf. Jér., XXIV, 2 (*Ter.*, IV, 6). A ce nom se rattache le verbe בכר « mûrir de bonne heure » (*Bicc.*, III, 1 [où M. a d'ailleurs תאינה בכורה] ; j. *Scheb.*, IX, 39*a*, l. 5, qui s'emploie aussi d'autres fruits (*Bicc.*, III, 1 : ואשכול רמון) ; il est du reste vraisemblable que בכורה désigne primitivement un fruit hâtif en général (*Sanh.*, 91*b*, en haut). — Schneller, *Kennst du das Land ?* p. 241 et s., dit que cette figue est déjà mûre en juin et qu'elle est alors très recherchée, tandis que les figues ordinaires ne peuvent se manger qu'en août.

6. Apocalypse, VI, 13 ; — Nahum, III, 12.

7. Résulte de l'histoire de la malédiction du figuier, Matth., XXI, 18-20, et Marc. XI, 11-14 (d'après l'explication de Schneller, *op. cit.*, 271-273).

8. *Gen. r.*, 22 *in. in.* ; b. *Sanh.*, 91*b*, l. 1. Cf. j. *Dem.*, I, 21*c*, l. 25 d'en bas : ואילו הן הבכירות עד שלא תושיב שומר

tardives, appelées כיפות [1] et מכויפות [2] ; on les trouve encore aux arbres en octobre et novembre [3]. Comme elles sont souvent appréciées avec dédain, il est certain qu'elles ne proviennent pas de la seconde cueillette, mais qu'elles mûrissent après la cueillette proprement dite [4]. La cueillette principale a donc lieu au milieu de l'été [5]. Il se peut ainsi qu'on n'exagère pas en disant des figuiers du lac de Génésareth qu'ils fournissent des fruits pendant dix mois sans interruption [6].

L'époque de la cueillette est déterminée pour chaque arbre et elle doit être respectée pour que l'arbre n'éprouve pas de dommage [7].

1. T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 16 כויכות ; dans *Ter.*, IV, 6 ; T. *Ter.*, X, p. 42, l. 19, les בכורות et les כויפות sont opposées comme étant les premières et les dernières figues de la récolte principale : אמצע קויץ. — T. *Oukcin*, III, p. 684, l. 8 : פגי הכפופות. — T. *Dem.*, I, p. 45, l. 12, 13 : הבכורות והכייפות (l. : ומכוייפות), avec cette explication : ואלו הן... הכייפות נישרקפלו הנקצעות [Dans *Gen. r.*, 22, 3, p. 207, la leçon כייפות est, outre l'Aruch et des manuscrits, celle de Bahya et du *Lékah Tob*, voir Theodor, *ad loc.* ; mais כיפית est également attesté par des manuscrits. Avec deux *yod* dans T. *Scheb.*, T. *Ter.* et T. *Dem.*, *ll. cc.*]

2. j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 51 : opposé à פגין : j. *Scheb.*, IV, 35*c*, l. 10. — De la même racine dérivent quelques termes isolés. T. *Maas.*, III, p. 85, l. 15 : אכיפת תאינים, les fruits qui restent encore à l'arbre à la fin (se dit aussi des raisins, *ibid.*). V. Schwarz, *Tosefta Seraim*, p. 333. Le texte est difficile. Les mss. de Vienne et d'Erfurt, comme les éditions, ont כרבת (c'est la leçon exacte). La baraïta de j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 21 d'en bas, remplace כופת par un verbe : כשהיכפו התאינים « quand les figues tardives ont mûri ». La baraïta de b. *Pes.*, 6*b*, l. 41, a כופי (כוף), ce qui vaut mieux ; la même forme se trouve dans j. *Yeb.*, XII, 12*d*, l. 43 : קידש בגופו (l. בגופו ?) של כופין [?]. Citons enfin כיפסוף, j. *Péa*, VII, 20*a*, l. 69 ; j. *Sota*, I, 17*b*, l. 34 ; IX, 24*b*, l. 55 : יפה כפסוף שאכלנו בילדותינו מפרפקין שאכלנו בזקנותינו.

3. Il en est ainsi aujourd'hui. Comp. le proverbe arabe cité par Bauer, p. 118.

4. Ces appréciations se trouvent dans les passages de j. *Péa*, j. *Sota* cités dans l'av.-dern. note, dans j. *Yeb.* aussi, où les פגין sont représentés comme étant sans valeur. Voir encore *Gen. r.*, sur XXII, 3 (p. 204 Theodor) : אריס רע שהיה אוכל את הבכורות ומכבד למלך את כיפות. Le passage qui montre bien qu'outre les figues hâtives et celles de la récolte principale, il y en avait aussi de tardives, est *Ter.*, IV, 6 : בשלשה צרכים משערים את הבלכלה בכוכורות ובכיפות ובאמצע הקיץ : de même T. *Ter.*, X, p. 42, l. 19 : ר' יעקב אומר בבכורות ובכיפות אסורות באמצע הקיץ מותרות.

5. *Ter.*, IV, 6 ; T. *Ter.*, X, p. 42, l. 19 : באמצע הקיץ.

6. Jos., *Bell. Jud.*, III, X, 8. La comparaison faite dans b. *Eruvin*, 54*a-b* (מה התאינה זו כל זמן שהאדם טמשש בה מוצא בה תאינים) indique la richesse et la durée de la récolte. Cf. Bauer, p. 142 et plus haut, p. 225, n. 3. [Yahuda : Même dans la contrée de Hebron les figues sont très estimées et on les récolte depuis l'été jusqu'en plein automne (fin novembre).]

7. *Cant. r.*, sur VI, 2 (voir plus haut p. 230, n. 5) ; j. *Ber.*, II, 5*c*, l. 16 : בעי ההאיכה ירדע איניהי עונתה של תאינה כלקוט והוא לוקטה. Il fallait cueillir les fruits mûrs avant le lever du soleil, sans quoi ils devenaient véreux, v. j. *Ber.*, II, 5*c* : קדיץ יקוט לה בטר יום (*Gen. r.*, LXII, 2 (משכים = *Cant. r.*, VI, 2 ; *Koh. r.*, V, 11. L'auteur du *Mahsor hekouna*, sur *Lam. r.*, III, 3, croit qu'il s'agit des fruits tombés, : j. *Maas. schéni*, V, 56*a*, l. 15 (*Lam. r.*, III, 3 ; *Cant. r.*, VI, 2) : קדיץ לתאניא.

Cependant les fruits ne mûrissent pas tous simultanément et le même arbre porte à la fois des figues mûres et non mûres [1]. L'époque de la cueillette principale, au cœur de l'été, se nomme קיץ [2] : elle embrasse l'intervalle qui va du 15 sivan au 15 ab (juin-août) [3]. Sur les montagnes de la Galilée la récolte se fait naturellement plus tard que dans les plaines [4]. Le mot קיץ se dit aussi au figuré des fruits récoltés [5].

Le terme le plus général pour désigner l'action de recueillir les figues est le verbe בצר [6]. Le verbe לקט « cueillir » [7] désigne l'action

1. *Ibid.*, 5*a*, l. 16 et s. : שביק תינך דמשו ושקיל תינך דיבא מוטר. *Gen. r.*, XLVI *in.* (d'abord deux, puis trois, etc.) montre aussi que les figues ne mûrissent pas à la fois, comme il est d'ailleurs facile de le voir.

2. Jastrow, *s. v.*, le dérive de קוץ ; l'étymologie est douteuse. — Isaïe, XXVIII, 4 : — *Ter.*, IV, 6 : *Ned.*, VIII, 4 ; T. *Naz.*, I, p. 284, l. 7 ; *B. B.*, III, 1 ; T. *Ned.*, IV, p. 279, l. 12, 25 ; — araméen קיטא : *Yoma*, 29*a*, l. 2 ; j. *Maas. r.*, I, 49*a*, l. 10 ; j. *Tan.*, II, 65*b*, l. 9. → j. *Scheb.*, V, 36*a*, l. 9 explication de *Scheb.*, V, 4) n'a rien à faire ici ; il faut lire קטרוא, explication de בצלים הקיצונים. — קיץ peut avoir signifié primitivement « cueillette des fruits » en général.

3. D'après *B. M.*, 106*b*, l. 16 et s. ; *Gen. r.*, XXXIV ; — T. *Taan.*, I, p. 215, l. 15 et s. D'après une autre opinion, du 1er Tammouz au 1er Eloul. En Italie on cueillait les premières figues au moment de la moisson, les dernières à celui de la vendange (Magerstedt, p. 183).

4. T. *Ned.*, IV, p. 279, l. 25.

5. *B. B.*, III, 1 : כנס את קיצו ; T. *Naz.*, I, p. 284, l. 7 : כהרלקטי קיץ, à lire, d'après j. *Naz.*, I, 51*b*, l. 23 d'en bas, כמלקטי קיץ.

6. Baraïta dans *Ned.*, 61*b*, l. 23 ; *B. B.*, III, 1.

7. j. *Sanh.*, V, 22*d*, l. 18 ; *Kerit.*, IV, 3 ; T. *Ker.*, II, p. 564, l. 24 ; T. *Ter.*, 28, l. 27 ; j. Maas., IV, 51*b*, l. 22 et s. ; T. *Maas. r.*, II, p. 82, l. 29 ; *Kidd.*, II, 7 ; III, p. 83, l. 18 ; p. 84, l. 12, 20 (T. *Edouy.*, II, p. 457, l. 30) ; T. *B. M.*, XI, p. 397, l. 12, 13 ; *Gen. r.*, XII, 4 (p. 100 Theodor) ; — T. *Pea*, I, p. 18, l. 27 : האיזים אין לקוטין באחת ; — araméen לקיט : j. *Bey.*, II, 5*c*, l. 12.

[לקט (biblique) s'emploie avec

אזוב T. *Para*, XI, p. 640, l. 7, 8 ;
אתרוג T. *Ter.*, II, p. 27, l. 10 ; T. *Scheb.*, IV, p. 67, l. 19, 22, 25 ; T. *Oukcin.*, I, p. 687, l. 4 ; *Bicc.*, II, 6 ;
דבר j. *Dem.*, 21*d*, l. 56 ;
דלעת T. *Ter.*, V, p. 32, l. 78 ;
יתן קרוש T. *Soucca*, III, p. 197, l. 19 ; T. *Meila*, I, p. 558, l. 12.
ירק T. *Ter.*, III, p. 29, l. 12 ; II, p. 27, l. 8, 9 ; T. *B. H.*, p. 209, l. 17 ; T. *Scheb.*, VI, p. 70, l. 10, 11 ; — ירקות : T. *Scheb.*, V, p. 68, l. 12, 25 ; VI, p. 70, l. 9 ;
כרוב T. *Dem.*, IV, p. 51, l. 7 ;
שלש נזדיות j. *Mauser.*, IV, 51*b*, l. 61 ;
מן *Mechilta*, 47*b* ;
מצוה T. *Maas. Schéni*, II, p. 88, l. 17, 19 ; T. *J. Z.*, VI, p. 469, l. 26, 27 ;
סולשין T. *Oukcin*, III, p. 688, l. 29 ;
עוריות T. *Scheb.*, V, p. 68, l. 25 ;
עצמות j. *Nazir*, III, 52*d*, l. 13 ; T. *Sanh.*, IX, p. 429, l. 26 ; j. *Sanh.*, 25*d*, l. 54, 58, 60, 66 et s. ; j. *Pes.* 36*b*, l. 25 ; T. *Meg.*, IV, p. 226, l. 15 ;

d'enlever soigneusement chaque fruit de l'arbre. Le terme spécial qui indique la cueillette des figues est אזה[1]. On trouve encore עדר dans le même sens[2].

עוקץ עקרב	j. *A. Z.*, II, 40*d*, l. 21 ;
עפר וצרודות	T. *Schabb.*, XVI, p. 135, l. 17 ;
עשבים	T. *Scheb.*, II, p. 63, l. 17 ; T. *Yoma*, II, p. 189, l. 23 ; j. *B. B.* 15*a*, l. 11, 35 ;
עצוב ועשבים	T. *M. K.*, I, p. 230, l. 2 ;
פירות	T. *Schabb.*, II, p. 113, l. 10 ; XVI, p. 135, l. 15 ;
פירורין	T. *Ber.*, VI, p. 13, l. 18 ;
קלידה ואנחזים	j. *Ket.*, II, 26*d*, l. 71 ; j. *Kidd.*, I, 60*c*, l. 30 ;
קשואין	T. *Sanh.*, XI, 431, l. 25 ;
קשושות	T. *Scheb.*, II, p. 63, l. 18 ;
שבת וכסבר	*Ibid.*, p. 62, l. 29 ;
שיגורים	T. *Ket.*, V, p. 267, l. 9 ;
האגוזים	voir plus haut.)

1. *Scheb.*, I, 2 et j. *Scheb.*, I, 33*b*, l. 8, 19 : האירה וסלו ; — T. *Schabb.*, IX, p. 123, l. 3 ; baraïta dans j. *Schabb.*, VII, 9*c*, l. 6, 10*a*, l. 35 : הקוצר והבוצר ורצוכס וגורף ותולש והאורה כולהון משום קוצר ; bar. dans *Schabb.*, 73*b*, l. 29 ; *B. M.*, 89*b*, l. 12 (variante : יזורזין) ; T. *B. B.*, IV, p. 403, l. 26-27 ; j. *B. B.*, V, 15*a*, l. 58-59 ; *B. B.*, 82*b*, l. 1. *Gen. r.*, XLVI *in.*, montre qu'il s'agit là aussi de cueillir les figues une, à une. — Dans *Nombr. r.*, XX, 7, le mot אזה (Nombres, XXII, 7 est interprété באדם שהוא אורה את התאינה. [*Yelammédénou*, *R. É. J.*, XIV, 94 ; *Tanhouma*, éd. Buber, *Balak*, 6 ; *Tanhouma*, *Balak*, 4 ; *Midr. Agada*, *ad loc.*, p. 113 Buber.]

2. [Non.] *Ney.*, II, 4, à côté de מוסק זיתים [signifie ici « piocher », v. Maïmonide et R. Simson, *ad loc.*] ; — T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 15 et s., avec בצר et נוסק, T. *Maas.* II, p. 83, l. 22, avec גדר et מסק, indiquent clairement une *cueillette* de figues. De même T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 17, où la récolte et la préparation des figues sont décrites brièvement : on loue des travailleurs, on cueille עדר les figues, etc., *B. M.*, 89*b*, l. 12 dans les éditions on a aussi אורזין : *Sifra*, 63*b* ; T. *Maas.*, II, p. 83, l. 19, 22 ; T. *Ber.*, IV, p. 12, l. 18. Ailleurs ce verbe signifie sarcler : *B. K.*, 119*b*, l. 3 d'en bas (עדר בירקות) : *Scheb.*, II, 2 (במקשאות) ; de même j. *B. B.*, III, 14*a*, l. 21. (עדר ne signifie jamais sarcler, arracher (avec la main) les mauvaises herbes (ניכוש), mais piocher avec la pioche (Vogelstein, *Landwirtschaft*, 37, où l'on trouvera les textes ; ajouter j. *Maas.*, II, 50*a*, l. 12 (התעדר) ; T. *Scheb.*, II, p. 63, l. 19 עדור ; T. *B. M.*, VII, p. 386, l. 4, 13 ; *B. M.*, 89*b* (לעדור) ; *Mechilta*, 41*b*, l. 33 ; j. *Schabb.*, VII, 9*d*, d. l. מעדר.] Mais c'est surtout l'expression עדר בירקות qu'il est difficile d'expliquer ainsi : on ne peut pas soigner les légumes avec la pioche.

[L'exposé présenté dans les deux notes qui précèdent est inexact. Le terme technique pour la récolte des figues est אזה Büchler, *Am ha-Arec*, 217, n.), qui, d'après l'ingénieuse conjecture du Gesenius, 14e éd., se rencontre déjà dans Isaïe, XXVIII, 4, dissimulé dans דראה (Saadia voulait le retrouver dans מאזרוה, Isaïe, XXVII, 11, voir Geiger, *Wissensch. Zeitschr.*, V, 284). Les termes techniques pour la récolte des différentes espèces de fruits sont : אזה pour les figues, גדד (גדר) pour les dattes, בצר pour les raisins, ניכס pour les olives. Là où nos textes portent עדר quand il s'agit de la récolte des figues, il faut, avec R. Elie Wilna, restituer אזה : T. *Ber.*, IV, p. 11, l. 18 (où la remarque de R. Elia manque ; T. *Maas.*, II, 83, l. 22 ; *Mauser.*, 89*b* (l'Aruch et un ms. *apud* Rabbinowicz ont conservé אורזין ; T. *Schabb.*,

Le verbe קצה[1] ou קצץ[2], « couper », peut aussi comprendre le fait de couper les figues de l'arbre. On ne peut dire si, par מקצוֹת[3], le couteau à figues, il faut entendre aussi un outil servant à couper les figues ou à tailler l'arbre. La fin de l'été est, dit-on, marquée par le fait de replier le מקצוֹע[4].

Dans les plantations étendues il était naturel qu'on louât des travailleurs pour la cueillette[5]. Celui qui cueille les figues s'appelle קוֹץ[6]. Il semble avoir porté pendant son travail une sorte de jambières[7]

IX, p. 123, l. 3 (והאזורה est une mauvaise leçon) : j. *Schabb.*, VII, 9 *c*, l. 1, 10 *a*, l. 36 ; *Schabb.*, 73 *b* R. Hananel, sur 51 *a*, lit האזרה) ; T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 17 ; Nahmanide, *Behar.* 108 *b*, lire אזרזין pour עזרדין la correction de R. Elia indiquée dans l'éd. Romm est une faute d'impression : lire אזרזין pour חזרזין : — נקוא האזרה וכלו : *Scheb.*, I, 2 : j. *Scheb.*, 33 *b*, l. 8, 19 : T. *B. B.*, IV, p. 403, l. 26-27 ; j. *B. B.*, V, 15 *a*, l. 58-59 ; *B. B.*, 82 *b*, l. 1 Rabbinow. : אזרה, comme *Matten. Kehounna* sur *Nombres r.*, XX, 7, quoique le même auteur, sur *Gen. r.*, XLVI *in.*, cite אזרזות : אזרזות, nom d'action de אזה Bacher. *Tanchum*, 140 : Levy, s. v. — Malgré Levy, III, 238, et Jastrow, 834, 1459, il faut rattacher à notre terme le passage de j. *Maasser.*, I, 49 *a*, l. 11 משיורו מורידות שניות שבמוקצה]

1. *Scheb.*, VIII, 6 ; *Sifra*, 106 *a*, l. 3 : ארץ קוצין אוהו במוקצה (pour מוקצה lire מקצוע : on ne doit pas couper avec le couteau à figues mais avec l'épée : usage archaïque à cause de l'année sabbatique). Vu le contexte, il est vraisemblable qu'ils'agitde couper les figues ; mais comp. ce qui est dit de קצוצה : — j. *Scheb.*, VIII, 38 *b*, l. 25 : *Para*, VII, 12 : *Maas.*, III, 1 : התינוקות האוכלים בחצרו לקצות signifie probablement « pour en faire des קציצות (cf. ch. VII) et il faut lire לקצוע ; — *Maas.*, II, 7 : שעה הקצוצה. lire הקצוצה ; לקצוה. lire לקצוע. Dans עקץ האוכה בשנת barraita dans *B. K.*, 70 *b*, l. 21 ; *Sanh.*, 41 *a* en bas le sens de עקץ est douteux. — T. *Teh. Yom.*, II, p. 686, l. 3, un texte a נרטב, un autre קוצה (ici « couper »).

2. T. *Maas. r.*, II, p. 84, l. 1 ; *Ber.*, 44 *a*, l. 23 (קיצצו ת') ; *B. M.*, 21 *b*, l. 13 d'en bas, même sens que קצה.

3. T. *Dem.*, I, 15, l. 13 ; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 24 d'en bas ; *Scheb.*, VIII, 6 (éd. Lowe : מוקצה ; j. *Scheb.*, VIII, 38 *b*, l. 25 ; *Men.*, 51 *b* en haut, 53 *a*, l. 5 ; *Ned.*, VIII, 4 ; *Ned.*, 61 *b* en bas, 62 *a* en haut. Cf. ch. VII pour la véritable signification.

4. Cf. dans la note précédente les passages de j. *Demai* (explication de מכיריה). *Nel.* et T. *Demai*. — On trouve la variante מרקצה dans *Scheb.*, VIII, 6 ; j. *Scheb.* VIII, 38 *b*, l. 25.

5. סרטלים : *B. M.*, VII, 4 ; *B. M.*, 89 *b*, l. 12 ; *Maas.*, II, 7 : III, 12 ; T. *Maas. r.*, II, p. 83, l. 10 ; T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 17 ; — T. *Ber.*, II, p. 4, l. 3 et s.

6. Dénominatif de קוץ, « récolte des figues » ; T. *Eroub.*, III, p. 142, l. 19 ; T. *Soucc.*, I, p. 192, l. 15 ; j. *Kidd.*, IV, 66 *d*, l. 8 ; *Kidd.*, 82 *b*, l. 13 ; j. *Ber.*, IV, 8 *c*, l. 36 ; — araméen קוציא : j. *Schabb.*, VI, 8 *c*, l. 15 d'en bas ; — on trouve aussi קוצין : *Ber.*, 44 *a*, l. 23 cf. p. 218, n. 12). צבי קוץ, *Midr. Tannaïm*, p. 22 Hoffmann ; T. *Kidd.*, V, p. 343, note sur l. 13 = j. *Kidd.*, IV, 66 *d*, l. 8 ; *Kidd.*, 82 *b* ; Z. N. T. W., XI, 168.]

7. *Kél.*, XXIV, 15 : פרקלין קוצין (D'après R. Simson, il s'agit de celui qui ramasse les épines ; Fränkel, *apud* Krauss, II, 496 [περιζώμιον, « jambière »] ; T. *Kél.*, II, II, p. 592, l. 27 : ברגלין ; — *Kél.*, XXVI, 3 : כל בית האצבעים של קוציו.

et un tablier[1]. A l'époque de la récolte il dormait dans le champ[2]. Pour le transport des figues du champ à la maison on employait parfois des ânes[3]. Le travail relatif aux figues (recueillir, etc.) est rendu par l'expression עשה בתאינים[4].

IV. — Données géographiques.

Comme pour les olives, il peut y avoir eu pour les figues des endroits qui se distinguaient par la qualité particulière de leurs fruits et, si nos sources en ont moins conservé les noms, c'est sans doute parce que les figues n'étaient pas utilisées dans le culte, sauf qu'on offrait, comme pour les autres sortes de fruits, les prémices.

On semble avoir cultivé le figuier dans le pays tout entier, aussi bien en plaine qu'en montagne. La plaine fertile du lac de Génésareth produisait des fruits particulièrement beaux[5]; on loue surtout Tibériade[6] et la région de Sepphoris[7]. Dans la première ville on trouvait principalement l'espèce dite פרכאות[8]; de la seconde on vante beaucoup les שיתין[9]. On devait aussi cultiver les figues en grande quantité dans la région des villes de Lydda, Ono et Benê Berak[10].

Si l'on fait abstraction de certaines localités citées occasionnellement et dont les figues ne doivent pas nécessairement avoir été

1. *Mikv.*, IX, 7 : מטפחת של קייצין.

2. T. *Eroub.*, III, p. 142, l. 19; T. *Soucca*, I, p. 192, l. 13.

3. *B. M.*, VII, 4.

4. j. *Maas. schéni*, 50 *a*, l. 27 d'en bas; *B. M.*, VII, 4. — *Ned.*, 50 *b*, l. 29 : עושה בבכופסין. Voir ch. V.

5. Josèphe, *Bellum*, III, X, 8; — j. *Bicc.*, I, 64 *b*, l. 44 (בקעת גינוסר).

6. j. *Scheb.*, V, 35 *d*, l. 24 d'en bas.

7. j. *Scheb.*, *ibid.* Sur la quantité immense de fruits qui s'y trouvaient v. *Ket.*, 111 *b* en bas, et *Meg.*, 6 *a*, l. 34 et s. (où le mot תאינים manque, mais doit être restitué). Cf. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 191. — De même j. *Bicc.*, I, 64 *b*, l. 42. — Aujourd'hui on remarque surtout, d'après Bauer, *op. cit.*, p. 142, « la contrée de Bethléem, Bêt Zâboûr, Béthanie, Bethel, Aïn Yabroud jusqu'au commencement de la plaine de Nablous ».

8. T. *Scheb.*, IV, p. 65, l. 21, si du moins il s'agit bien de figues. Voir plus loin, ch. V, la note de Low.

9. T. *Dem.*, I, p. 45, l. 9; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 22 d'en bas.

10. C'est le texte de *Ketoub.*, 111 *b*, en bas; même les chèvres y en mangeaient, dit-on, et on ajoute qu'on y marchait jusqu'aux chevilles dans le miel de figues (non de dattes, comme le veut Neubauer, *op. cit.*, 78). Cf. Neubauer, p. 86.

d'une qualité particulière [1], on trouve encore à relever les figues hâtives de Maron [2] et de Béthyân [3].

Les localités de Keïla et de Boçra fournissaient des gâteaux de figues (דבילה) de qualité supérieure [4]; ceux de Keïla avaient une vertu enivrante [5].

Les noms de lieux qui ont quelque rapport avec la figue sont peu

1. Par exemple Barberit. j. *M. K.*, III, 81 *d*, l. 30 d'en bas; *M. K.* 17 *a*: רשב"ל הוה מעייני תוכין תיכין בברבריה. Cf. Neubauer, *op. cit.*, p. 390. D'après Rapaport, *Erech Millin*, p. 29, c'est Barbalissus dans la région d'Alep (?).

2. *Ex. r.*, V, 2: מגי מדון, corruption de מרון. V. Jastrow, p. 839.

3. T. *Scheb.*, VII, p. 71, l. 30: מגי בית יאנאי variantes: בית יגי et אוני); dans la baraïta de *Pes.*, 53 *a*, l. 13, on lit מגי בית חיני (var. בית תיזני. M.: בייתני. L'identification traditionnelle avec la Béthanie des Évangiles est contestée par Fenner, *Z. D. P. V.*, 1906, p. 154 et s.; il fait remarquer que la leçon חיני est fort incertaine et qu'à Béthanie, contrairement à *Pes.* et parallèles, les figues mûrissent plus tôt qu'ailleurs. La seconde objection n'est pas péremptoire, car le texte talmudique ne dit pas que les figues mûrissent tard, mais qu'elles restent plus longtemps. L'identification de Bethphagé (voir plus loin) est également fausse, d'après lui. [La véritable leçon, qui est מגי ביתני, résulte de T. *Scheb.*, VII (ביתניני, ביתניני, בייתניני, ainsi vocalisé dans les manuscrits et en un seul mot); *Pes.*, 53 *a* (ms. M.: בייתני; R. Hananel: ביתוני et *Erouh.*, 28 *b* (ביתיוני; R. Han.: ביה ואני: ms. M., mss. et *Kaftor wa-Ferah*, p. 291 Lunez. Distinct est תניות של בית חנן dans *Sifré II*, 105-106, 95 *b* en bas; j. *Pèa*, I, 16 *c*, l. 56 (où il faut lire, avec Benveniste et Fulda, בית et, avec Fulda, חנן, non כבר חנן); *B. M.*, 88 *a*, dans un ms. *apud* Rabbinowicz, mais change en חנני (ms. M. et éd.: חינו. C'est dans ce dernier mot qu'on a voulu voir Béthanie (p. ex. Otho, *Lex. rabb.*, 84); mais il n'est pas sûr que ce soit un nom de lieu et ce pourrait être un nom de famille. Quant à ביתיני difficilement Bétin, pour Béthel, comme le croit Socin, p. 243), cette localité ne doit pas être située près de Jérusalem; les termes même du texte empêchent de la rapprocher de Béthanie et il semble qu'il faille la chercher en Galilée, car c'est à la limite méridionale de cette province qu'est sise la localité nommée à côté: טובניא; Toubania (au nord de Beth Schean, *Kaftor wa-Férah*, p. 291 Lunez: עובניא) = Aïn Tabaûn (sur la carte de Fischer-Guthe], ailleurs Aïn Gâloûd, source de Toubania (Sepp, II, 61; Robinson, III, 400. Fenner a donc raison de mettre en doute l'identification.]

4. j. *Bicc.*, III, 65 *c*, l. 19: קצרית, בוצרית. — קצילה (Josèphe, *Antiq.*, XV, 44: κεῦά, κειυά) est situé dans la plaine de Judée; aujourd'hui Kîfa (cf. Josèphe, *Antiq.*, VI, XII, 1: κεῦα; v. Buttger, *Topograph. Lex. zu Jos.*, p. 90). Voir sur ces villes Neubauer, *op. cit.*, p. 132 et 254. Boçra est une ville située de l'autre côté du Jourdain j. *Dem.*, II, 22 *b*, en bas. De ce gâteau de figue on dit: שחוקה היא, il était donc reconnaissable. Voir ch. VIII.

5. *Nazir*, 4 *a*, l. 12; *Sanh.*, 70 *b* en bas; *Yoma*, 76 *a*, *d*. *t.* Herzfeld, *Handelsgeschichte*, p. 27, attribue cette vertu à une essence (?). [דבילה קצילית n'est pas absolument une essence; c'était un gâteau de figues dont la forte teneur en sucre s'était transformée en alcool. T. *Kerit.*, I, p. 562, l. 37; *Kerit.*, 13 *b* et 6 passages parallèles dans le Babli portent אבל. Aujourd'hui encore, les figues conservées longtemps dégagent une odeur et un goût fortement acides. Les Juifs du sud de la Tunisie boivent une eau-de-vie de figues appelée « bouha » (Grunwald, *Mitteilungen*, XVIII, 85).] Enfin, ces gâteaux de figues, dont Neubauer fait des dattes, n'avaient pas de « vertus toxiques ».

nombreux. On mentionne la ville de עין הארזה [1] et le faubourg de Jérusalem appelé Bethphagé (בית פאגי) [2]. La ville de שקמונה paraît devoir son nom à des sycomores [3].

FELIX GOLDMANN.

APPENDICE

BETHPHAGÉ.

[*1.* — Bar Bahlûl, éd. Duval, 1486 ; Payne Smith, 3028 : فجا فجا ; Audo : فجا اوتسا. *Lex. Adl.*, *apud* Payne Smith et Cardahi : فجا قارعة الطريق. Bar Ali, *apud* P. Sm., 493 : فجا اوتسا مفصل الطريق. P. Sm., 3164 : فجا قارعة الطريق [4], Bar Ali, Bar Bahlûl, Hunt, *Lex. Bibl.*,

1. *Koh. r.*, sur III, 2. D'après Neubauer, p. 221, n. 7, peut-être identique à عين التين.

2. Syriaque فجا, grec βηθφαγή, situé sur le Mont des Oliviers (Luc. XIX, 29 ; Matth., XXI, 1), voir Neubauer, p. 147. La proximité de Jérusalem résulte aussi de *Sifré*, 35 *a* en bas ; — *Sota*, 45 *a*, l. 7 : בית פגי ; T. *Pes.*, VIII, p. 169, l. 5 : *Men.*, XI, 2 ; — de *Pes.*, 63 *b*, l. 8 : 91 *a*, l. 14 ; *Men.*, 78 *b*, l. 9 ; *B. M.*, 90 *a*, l. 26, il résulte que cette localité fut comprise plus tard dans la ville (Neubauer, p. 149). — Le figuier maudit par Jésus (Marc, XI, 11-14 ; cf. Matth., XXI, 18-20) est planté dans la même région, à Béthanie. Voir la bibliographie indiquée dans l'*Encycl. bibl.*, I, 564. [*Onomastica*, éd. Lagarde, p. 60, l. 24 (Bethfage), p. 173, l. 58 = p. 182, l. 94 = p. 201, l. 50 ; p. 175, l. 8 : p. 188, l. 75, songe à בית פגיגיא, בית פגא. בית פגי et non à פגה. — Ce nom de lieu ne me paraît pas être en relation avec פגה, car la leçon la mieux attestée n'est pas פגי, mais בית פאגי. p. ex. *Sota*, 45 *a* ; *Sanh.*, 14 *b*. apud Consultations des Gueonim, éd. Cassel 42 *a*, R. Hananel ; ms. Munich, cité dans *Midr. Tann.*, éd. Hoffmann, p. 102, mais sans א ; sans א encore dans *Sifré I*, 151, 55 *a* = *Midr. Tann.*, p. 92, en bas (פגא), mais au même endroit aussi וריק בבית פאגי ; avec א dans T. *Pes.*, VIII, p. 169, l. 5 (T. *Meïla*, I, p. 557, l. 8 : בגד בית פאגי ; *Meïla*, 7 *a* : פאגי : une leçon dans la Tossefta, כפר עכו, est sans doute indépendante) ; *Men.*, XI, 2 ; *Men.*, 63 *a*, 95 *b*, 96 *a* ; *Pes.*, 63 *b*, 91 *a* ; *Men.*, 78 *b* ; *B. M.*, 90 *a* ; sans א dans T. *Men.*, VIII, p. 524, l. 20. בית פגי, *Sifre zutta*, 41.]

3. *Dem.*, I, 1 ; *B. B.*, 119 *a*, l. 16. D'après Neubauer, p. 197, identique à Sycaminon (Συκάμινος, Josèphe, *Antiq.*, XIII, XII, 3, entre Césarée et Acco, donc tout près de Caïfa ; contrairement à Neubauer, p. 198, Nöldeke (*apud* Löw, p. 387) tient שקמונה et Caïfa pour le même endroit. — D'après *Dem.*, I, 1, les דרמין de cette ville étaient renommés.

4. Le sens indiqué par Dozy pour cette dernière expression, « chemin battu, chemin fort fréquenté, the beaten way », ne rend pas exactement le syriaque فجا اوتسا. [Nöldeke : L'arabe signifie « rue ouverte » et ne vient pas de فجّ, « heurter », mais de فجو « être vide, chauve ». Ibn Hischam, p. 901, l. 9, 11 : على قارعة الطريق, expliqué l. 12 par على ظهر الطريق.]

Index s. v., ܒܝܬ ܦܓܐ ܐܬܪܐ, mais Elie de Nisibe, éd. Lagarde, p. 47, l. 66, le donne à ܒܪ ܥܠܝ = Bar Ali, Bar Bahlûl ; P. Sm., 1547. Elie de Nisibe, p. 47, l. 67, sur ܒܝܬ ܦܓܐ ܐܬܪܐ, a : مفرق الطرق.

Bar Bahlûl paraît avoir combiné ce ܦܓܐ avec ܒܝܬ, lieu où les chemins « se rencontrent ».

Voici, je crois, comme on doit se représenter la chose. On a compris le passage de Matthieu, xxi, 1-2, comme si Bethphagé désignait un carrefour. Jésus envoie ses deux disciples « dans le village qui est en face » d'eux ; on crut que ce village était distinct de Bethphagé, on y a sans doute vu, à cause de Marc, xi, 1 et de Luc, xix, 29, Béthanie ; pour mettre d'accord les récits synoptiques, Bethphagé devenait le carrefour qui conduisait d'une part à Béthanie et de l'autre à Jérusalem. C'est ainsi que de nos jours on a voulu expliquer la contradiction de différentes manières, par exemple en traduisant, comme Fritzsche, « dans la direction de Bethphagé » (*gegen Bethphage hin*). Il n'y aurait donc pas lieu de reconnaître à ܦܓܐ le sens de « carrefour »[1].

[Nöldeke : Cette explication, à laquelle un Syrien aurait difficilement pensé de lui-même, peut provenir d'un glose grecque. *Onom.*, 175, l. 8, a pour Bethphagé : οἶκος στόματος ἢ φάραγγος. Je ne vois pas bien comment on en est venu à φάραγξ. Il est vrai que ܦܓ signifie « chemin creux » — assez souvent dans la vieille langue — mais l'araméen ni l'hébreu n'ont rien de tel et on ne doit pas faire honneur à ces traducteurs de noms propres de profondes connaissances philologiques].

La chose s'explique de la manière la plus simple à l'aide d'*Onom.*, 60, l. 24 : *Bethphage, domus oris vallium*. Nous avons ici בית + פי + גיא ; ἢ est une faute du traducteur, qui a rendu comme s'il y avait *domus oris vel domus vallium*. L'*Onom.* ne pense pas à ܦܓ, mais seulement à פי גיא ; *vallis* a donné φάραγξ, qui a conduit au sens de *bivium* pour ܒܝܬ.

2. — Bar Bahlûl, 1486 : ܒܝܬ (Hunt, Bar Bahlûl, 391 : ܦܓ ; Elie de Nisibe *apud* Payne Smith, cod. S. *apud* Bar Bahlûl, Card. : ܦܓ الحنّا والفاغية (de même Hunt, Elie de N., Bar Bahlûl, 391, cod. S. ; Bar Bahlûl : الفاغة). Cardahi : ܒܝܬ ܦܓܐ الفاغية وهي نور الحنّا ; sur quoi Bar Bahlûl, 391 : ܒܝܬ ܦܓܐ موضع الحنّا والفاغية. et 603 : ܒܝܬ ܦܓܐ فاغية الحنّا.

Les gloses et l'emprunt évident ܦܓܐ[2] semblent prouver que les

1. Sur ܒܝܬ ܦܓܐ ܐܬܪܐ voir *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, X, 133. Ajouter פרשת דרך (*Midr. Tann.*, éd. Hoffmann, p. 11, l. 39), en syro-palestinien, ܦܪܫܬ ܕܪܟܐ (Schwally, p. 77 ; Schulthess, p. 164, ajoute ܒܝܬ ܦܓܐ ܐܬܪܐ).

2. Dozy : toutes les fleurs (*Blüten*) odorantes, spécialement le *Lawsonia. Sha*, 1444 : *faguia=flos cypri*. En Égypte la fleur se dit *tamr-el-hinnâ* (Aschersou et Schweinfurt, *Flore d'Egypte*, 76). [Nöldeke : Ce terme doit avoir été d'un usage ordinaire. Ibn Doraid, *Istiqâq*, 281, l. 4 : ومنه اسم الفغو (الفاغية المعروفة من النور). Un texte du Hadîth est donné par la *Schol. Hamâsa*, 713, au v. 3. Le فغو toujours

fleurs de henné se nommaient en syriaque ܦܓܐ (*Pflanzennamen*, 213 : ce qui confirme cette opinion, c'est que ce mot, dans cette acception, est cité pour expliquer Bethphagé. Les gloses montrent que le sens n'a pas été, comme dans le n° 1 (*bionum*), inventé *ad hoc*. Bien que le mot ne puisse être signalé dans le judéo-araméen, cette explication est plus naturelle que l'identification avec *paggâ*, « figue non mûre », dont Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 138, dit avec raison : « Il est devenu fort douteux pour moi que le ϐαγη de βηθφαγη soit le pluriel פגי ... Φαγη peut avoir été toute autre chose ».

3. — Payne Smith, 3029 ; Bar Bahlûl, 1486 : [Bar Ali : ܦܓܐ الفج ; Elie de Nisibe, 51, 69 : ܦܓܐ الفج الذي لا طعم له ولا لم ينضج ولم يدرك ; P. Sm. : ܦܓܐ ܕܚܪܝܒ الفج من الفواكه. Sur quoi la glose de Bar Ali *apud* P. Sm. (ainsi que Bar Bahlûl et Hunt) : ܦܓܐ القثّاء العجور والفجّ والحصرم والفاكهة التي لم تنضج. Enfin, Bar Bahlûl, éd. Duval, 1486 (P. Sm., *l. c.*) cite ܦܓܐ, qui se serait trouvé dans le Diatessoron, au lieu du ܬܐܬܐ de la Peschitta sur Luc, XIX, 4 (*Pflanzennamen*, 394).

D'après cela ܦܓܐ signifie en syriaque « fruit non mûr » en général. La vocalisation ܦ sera venue par erreur du ܦܓܐ du n° 1.

Pour ܦܓܐ on peut invoquer, outre l'hébreu פגה, l'arabe فَجّ, « acerbe, cru (fruit), cru, dur (discours) ; فَجَاجَة, « acerbité, crudité, fruit qui n'est pas mûr (Dozy, d'après *Abulw*, 238).

En hébreu *paggâ* est attesté à la plus ancienne époque. Dans l'Ancien Testament comme dans l'hébreu de la Mischna, ce mot désigne la figue qui n'est pas mûre. Voici les textes de la littérature tannaïtique :

פגה : T. *Schcb.*, I, p. 61, l. 28 ; ר' שמעון בתכן : T. *Sabb.*, XVI, p. 135, l. 18 ; j. *Sabb.*, III, 5 *d*, l. 74 ; *Sabb.*, 123 *a* (R. Hananel) ; j. Pes., II, 29 *b*, l. 25 ; j. *Kil.*, I. 27 *b*, l. 44.

צמכל, כוחל, פגה : *Nidda*, V, 7 ; T. *Nidda*, VI, p. 647, l. 23 (*Sanh.*, 107 *a* ; *Gen. r.*, XLIX, 9 ; *Tanhouma*, *Vayéra*, 5 ; éd. Buber, 7).

Pluriel הפגים : *Schcb.*, VII, 4 ; j. *Scheb.*, 35 *c*, l. 2 ; *Sifra*, 106 *c*, l. 14 ; T. *Scheb.*, IV, p. 67, l. 17 ; j. *Scheb.*, V, 35 *d*, l. 49 ; פגי ערב שביעית : T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 25 ; III, p. 65, l. 16 ; ר' פגי ס : *Sifré I*, 137, f° 51 *b* ; II, 26, f° 70 *a-b* ; *Midr. Tann.*, p. 13, l. 25, 26 ; *Youma*, 86 *b* ; *Lév. r.*, XXXI, 4, et parallèles ; — פגי הסיפורה : T. *Oukcin*, III, p. 689, l. 8 ; פ' התוגסין : *ibid.* (*Exode r.*, LII, 3, פגי מרון, lire avec Jastrow, d'après *Tanhouma*, *Pekoudé*, 7, Buber, שעל פני מרון) ; פ' תמרה : j. *Orla*, I, 61 *b*, l. 66 ; הפגין והבוסר : *Oukcin*, III, 6 ; T. *Oukcin*, III, p. 689, l. 7 (pour פגי בוסר,

cité en même temps se trouve souvent chez les anciens poètes : *Hamâsa*, *l. c.*, d'après Ib. Hagar, 33, l. 5 ; Geyer, *Zwei Gedichte*, 66 ; *Chizânat aladab*, II, 35, l. 7 ; toujours à côté de ..., de sorte qu'on voit que c'est une plante odorante spéciale].

lire פגין רביזכה : פ׳ אר כ׳ : T. *B. K.*, VI, 356, l. 13, oppose à פרהיה גמורין ; כוסח אר פגין : j. *B. K.*, VI, 5 *b*, l. 67 ; j. *Orla*, I, 61 *b*, l. 68 ; — פ׳ אר ס״כרת : T. *Zabim*, IV, 679, l. 10 (R. Simson sur IV, 3).

Dans *Gen. r.*, II, 1 p. 15, l. 1 Theodor, פגה est sans doute la forme araméenne ; פגין : j. *Orla*, I, 61 *b*, av.-d. et d. l. ; פגן dans l'Aruch, pour Targ. Yer. sur Nombres, VI, 4, au lieu du זוגין des éditions (aussi dans l'éd. Ginsburger) doit être fautif.

Nöldeke s'est prononcé avec entière raison contre une combinaison de *pagga* et de *ficus* (Solms, p. 81) et c'est inexactement, semble-t-il, que Hehn (9e éd., p. 99) indique que Solms, grâce à des consultations de Lagarde et de Nöldeke, est arrivé à la conviction que le latin *ficus* est un emprunt direct au phénicien *phaygim*, « figues à moitié mûres », lequel mot phénicien ne s'est pas encore trouvé.]

(*A suivre.*)

I. Low.

UN PASSAGE OBSCUR DANS LA PESIKTA

Le texte qui a provoqué la controverse de MM. Wellesz et Bacher[1] est ainsi conçu :

קריה נאמנה קרתא חדתא קרתא נרבתא ר' פנחס בשם ר' אושעיה אמר אחת מאות ושמונים בתי כנסיות היו בירושלים וכל אחד ואחד יש בה בית ספר ובית הכנסת, בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה[2].

M. Wellesz[3] ramène la phrase à une origine grecque. Il divise le mot נאמנה en deux parties : נא + מנה, c'est-à-dire : נא = νέο + מנה ὁμόνοια, et, au lieu de מרבבתא, il lit, d'après le Yalkout, מרכבתא. קרתא חדתא קרתא מרכבתא désigne donc une « ville nouvelle », une « ville unie ». Mais pourquoi l'exégète anonyme appelle-t-il une ville de la plus haute antiquité « une ville nouvelle » ? Jérusalem avait, à ce qu'on dit, soixante-dix noms[4], mais nous ne sachions pas que קרתא חדתא figure parmi eux. En outre, le mot מרכבתא n'implique point du tout l'idée d' « uni ». C'est un terme usité dans l'élève du bétail et dans l'horticulture. J'ajoute que le terme הרכיב indique que les sujets sont de *différentes* espèces. Il est, du reste, singulier que le Midrasch se serve en ce cas de l'araméen, alors que l'expression ὁμονόια est employée fréquemment par les agadistes pour désigner la réunion[5].

M. Bacher observe une méthode plus naturelle. Il conserve intact le mot נאמנה, mais l'explique tantôt par le grec, tantôt par l'hébreu, pour rendre compte des deux adjectifs חדתא et מרכבתא. D'après lui, l'exégète anonyme a vu une fois dans le mot נאמנה le niphal du verbe אמן, dont le participe actif et passif peut avoir le sens d' « élever ». A ce verbe hébreu répond la racine araméenne רבי avec tous ses dérivés, מרבייתא, מרבייא, תורבייתא, תורבייא, et קריה נאמנה, תרבות. « ville élevée », se rend en araméen par

1. *Revue*, t. LXI, p. 124.
2. *Pesikta de r. Kahana*, éd. Buber, p. 121 *b*.
3. *M. Sz. Szemle*, XXVII, 337.
4. *Bem. r.*, 14, 12.
5. הומונאה et ארמונאה ; v. Krauss, *Lehnwörter*, II, 21, 223.

מרביתא est une corruption, et il faut lire מערביתא (קרתא מערביתא).

Mais quel motif d'appeler Jérusalem une « ville nouvelle »? De l'avis de M. Bacher, c'est justement la question à laquelle répond R. Pinhas en racontant qu'il y avait à Jérusalem quatre cent quatre-vingts synagogues et dans chaque synagogue une école primaire pour enseigner la Bible et une école supérieure pour l'étude de la Mischna.

On peut objecter d'abord que les verbes אמן et רבי veulent bien dire *élever*, mais ne se rapportent qu'aux fonctions de pédagogue פדגוג, qui consistent à nourrir, à soigner, à surveiller les élèves [1], ce qui s'appelle תרבות éducation, jamais aux fonctions du maître d'école, qui consistent à instruire et à communiquer des connaissances. Or, le בית ספר et בית תלמוד servaient proprement et exclusivement à enseigner et à étudier. Mais sans compter que dans tous les passages où le dire de R. Pinhas est mentionné, il ne se trouve jamais [2] en connexion avec le verset d'Isaïe; qu'en outre, l'idée d'une ville spirituellement renouvelée par la science et l'esprit, et cela grâce à une génération qui allait à l'école, est une pensée trop moderne pour un agadiste, nous avons peine à accepter l'opinion que les Darschanim aient interprété le texte biblique à l'aide de mots grecs, devant un auditoire peu versé dans les langues étrangères.

M. Bacher cite deux exemples du Midrasch à l'appui de son opinion, les termes אסס = ἄσσος et מורא = μωρία. Il y en a bien d'autres. M. Zunz en a recueilli une certain nombre [3], M. Brüll les a tous expliqués [4]. Cependant on ne devrait pas oublier que, lorsque l'agadiste se sert d'une étymologie grecque, il ne manque pas généralement de nous en avertir expressément, comme d'une hardiesse : לשון יוני הוא, לשון אלכסי. Mais quand l'agadiste ne nomme point sa source, nous n'avons pas le droit de supposer qu'il fonde son exégèse sur un mot non-hébreu par une étymologie maniérée et bizarre. Le but de l'auteur ou du maître est d'être entendu de son auditoire. Comment emploierait-il des termes qui ne lui sont pas accessibles? J'ai peine à m'imaginer que la masse, si peu versée dans les langues étrangères, pût deviner d'elle-même l'allusion de l'interprète à un homonyme étranger.

1. V. *Ber. r.*, I, 1. פדגוג : ואהיה אצלו אמון.
2. V. les notes 14 et 15 de Buber.
3. *Gottesdienstl. Vorträge*, 327, n. *a*, *b*, *c*; cf. Krauss, *Lehnwörter*, I, XXIX.
4. *Fremdsprachliche Redensarten.*

Nous avons vu que l'agadiste n'a pu prendre le mot *néemana* pour du grec, et que קרתא חדיתא n'a pas le sens de « nouvelle ville », pas plus que קרתא מרכבתא ou מרכבתא ou מרכיתא ne signifie « ville unie » ou « élevée ».

Nous rencontrons tout le passage encore une fois mot pour mot dans *Ekha rabbati*. Le 24e *proœmium* explique le XXIIe chapitre d'Isaïe du premier verset jusqu'au douzième. L'explication agadique consiste mi-partie en traductions du texte hébreu en araméen, mi-partie en interprétations entièrement indépendantes. Voici l'explication du 2e verset : עיר הומיה : קרתא מרכבתא, קריה עליזה קרתא חדיתא. Au premier coup d'œil, il est clair que les expressions מרכבתא et חדיתא ne sont autre chose que le Targoum littéral des mots הומיה et עליזה. Et, puisque le sens du mot עליזה est « joyeux et gai », le mot חדיתא, dérivant du verbe חדי, doit nécessairement signifier la même chose. קרתא חדיתא signifie donc une « ville joyeuse ». C'est de la même façon que le Targoum traduit קריית משושי Jérém., XLIX, 24 par כרכא תהאה. Il en est de même pour le mot מרכבתא, qui est une traduction littérale de הומיה. Or הומיה, המה המון ayant le sens de « foule émue, frémissement d'une masse », il s'ensuit que מרכבתא, ayant pour racine רכב, רכי, רבא, ne peut signifier autre chose que רבתי עם, à savoir, une ville d'une population nombreuse. Il ne faut donc pas corriger le mot. Cette leçon מרכבתא est aussi confirmée par l'Aroukh[1]. Cependant l'agadiste ne se contente pas d'émettre une opinion, il cite aussi des preuves à l'appui. C'est pour nous donner une idée de la grandeur de Jérusalem et du chiffre élevé de ses habitants qu'il cite le récit de R. Pinhas. Combien devaient être nombreux les habitants de Jérusalem, puisque la ville avait besoin de quatre cent quatre-vingts écoles primaires et supérieures[2] pour l'enseignement de leurs fils ! J'ajoute encore que c'est le même exemple dont le Midrasch se sert ailleurs pour prouver la grandeur de Bettar et l'importance de sa population. Voici le texte en question : ד' מאות בתי כנסיות היו בביתר ובכל אחד ד' מאות מלמדי תינוקות ולכל מלמד ד' מאות התינוקות[3] « Bettar possédait quatre cents synagogues ; dans chaque syna-

1. S. v. חמה. — Sans le passage דכי קיימא ביני עשבים מירכבא. *B. K.*, 81 *a*, à la place de מירכבא il faut probablement מיריבבא. V. *Aroukh*, *s. v.* רך.

2. B. *Ketoubot* ne mentionne plus que 394 écoles. V. *Tanhouma*, קרח, 12, où l'on réduit le nombre à 80.

3. *Guittin*, 58 *a* ; j. *Taanit*, IV, 8 ; *Ekha r.*, II, 2, 3, 51, parle de 500 écoles. Un exemple analogue explique la grandeur d'Alexandrie, *Soukka* 51 *b*. D'autre exemples sont cités pour démontrer la grandeur de Jérusalem, *Ekha r.*, I, 1, et de Rome, *Pesahim*, 113 *b*. Dans le *Sifré*, II, 52, la leçon ברוביו ברכיו וכנו ב' doit être changée en ב' בוכרין. Cf. j. *Aboda Z.*, I, 2.

gogue il y avait quatre cents précepteurs et chaque maître d'école avait quatre cents élèves. »

Il reste à savoir maintenant comment le passage קרתא חדתא קרתא מרבבתא est venu se placer près de קריה נאמנה et en quel rapport il se trouve avec les deux mots. Question difficile à résoudre. Peut-être la glose n'a-t-elle aucun rapport avec קריה נאמנה, mais bien plutôt avec רבתי עם « ville populeuse », finale de l'explication précédente. Peut-être l'agadiste prend-il le mot נאמנה dans le sens que R. Hoshaya lui a attribué : = ואית דאמרי אמון רבתא, כמא דתימא התיעבי מנא אמון ומיהרגמינן האת טבא מאלכסנדריי רבתא, ou רבתא ne signifie pas l'éducation, mais la grandeur énorme d'Alexandrie Μεγάλη Ἀλεξάνδρεια. Il est possible aussi que le verset dont on s'autorise ait été omis par hasard, et que le texte de la Pesikta doive être restitué comme suit : קריה נאמנה הגדלה עיר הומיה, קריה עליזה, דמיתרגמינן : קרתא חדתיתא, קרתא מרבבתא L'ordre des adjectifs aura été interverti pour joindre le mot final מרבבתא au dire de R. Pinhas relatif à la multiplicité des écoles à Jérusalem. Je n'ose l'affirmer. Quoi qu'il en soit, le sens du passage obscur apparaît plus clairement.

Pécs.

A. Perls.

1. *Ber. r.*, 1.

UN

TEXTE CABBALISTIQUE SUR JÉSUS

Les textes cabbalistiques qui se rapportent à la personne de Jésus sont extrêmement rares et même les allusions indirectes à Jésus ou au christianisme sont fort peu nombreuses dans cette littérature. La Bible de la cabbale — le Zohar — ne contient, en dépit de son étendue, presque rien qui puisse être interprété comme polémique antichrétienne. Il en est de même des ouvrages postérieurs. Il n'en sera que plus intéressant de trouver un texte cabbalistique qui n'a pas seulement trait à la personne de Jésus, mais encore qui la montre sous un jour tout nouveau.

Ce texte manuscrit se lit sur un feuillet isolé appartenant à M. Salomon Mussajef, le collectionneur de Jérusalem, qui l'a sans doute apporté de Bokhara, sa patrie. Je le vis dans sa maison en avril 1903 et reçus l'autorisation de le faire copier[1]. Je n'ai malheureusement pas pu le faire collationner, le propriétaire s'efforçant depuis de dérober ses trésors aux yeux des intéressés.

איתא במדרש הנעלם ברוחי במשה דר' יהושע בן פרחיה[2]...
אילין מדורין דיהבם. וחמוני ז' מדורין וג' אשרו אילין אינין מרורין
דיעברו באורייתא ולא איתיקנו[4] פיקודין דאורייתא וכו' ובאלה בזה
המאמר. כי התורה כעולם נצחי(ות) ולא זמנית. יובן כי ר' יהושע

1. La copie en fut prise la même année par M. Alexandre Levison de Jérusalem.

2. Dans le זוהר חדש ומדרש נעלם, éd. de Venise, 1663, dans la partie qui se rapporte à *Ruth*, p. 32*b*, nous lisons en effet : שבמה מדורות הן זו צל זו וכו', passage qui correspond au nôtre quant au sens, sinon mot à mot. Cf. *Zohar*, פקודי, vers la fin (p. 263*a*, éd. de Mantoue).

3. Ce tannaïte n'est pas mentionné dans le Midrasch mystique.

4. Mot corrompu ; lire אתתקנו. De même וכו' « etc. » n'a pas de sens ; peut-être [פקודי] באלה, voir le passage du *Zohar* cité n. 2 : nous lisons donc וכו' שבאלה בזה המאמר [פקודי].

בן פרחיה דאתחזיאו ליה ז' מדורין דגיהנם, בסוד כי רמזו ליה משום דתלמידיה ישוע בר פרחים, דהוה ליה למיעבד בדיתיה מילה ולא יכבה, וכו' הנ"ל[1] ועל זה המאמר ידע[2] לחכמים דישוע היה איש צדיק כמ"ש[3] במשנה[4] ממזר תלמיד חכם יותר במדרגתו לכ"ג ע"ה[5] ואם כן אמאי איהקטלו[6] ליה, ועל דא כתיב באורייתא פרשת אמור[7] הניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת וכו', יובן כי העומר גומ' ישו בלא אות עין[8]: לרצונכם היינו ברצון הסנהדרין: לפני ה' היינו מקום עזרה. והרגו אותו ועדב פסח היה. רוצה [היה] לשחוט את קרבן פסח כמו שאר ישראל, ובא[ה] השמועה לכ"ג שזה האיש רוצה לשחוט ולאכול את קרבן פסח, אמר כ"ג זה אין לו מצות גדולה שנא'[9] נא יבא ממזר בקהל ה'. והלך בעצמו ושחט בביתו כמי שאר ישראלים. והרה אפו של כ"ג יצוה והרגו איתי ביום ב' של פסח. ובשביל אמו שהיא ישראל[ית] יש כו חלק לעולם הבא. וקודם ישו שנדיין לא בא לעולם יבא דניאל בסדרו שנא' בדניאל בסוף נבואתו ומיום הוסר התמיד[10], כי היכות ונצדק קדש[11] עם ב' תיבות כוללים הרנ"ח והוא מספר ישו בן מרים[12], בחשבון עולה הרנ"ח לא פחות ולא יותר, חשבון דדין בחשבון דדין, ועל זה כתב דניאל ד' מראות בסוף נבואתו בסוד ד' גלויות ודמלכויות בסוד ד' אותיות שם אדנ"י, שהוא דינא הקיפא. אות אל"ף היא גלות בבל שהיא גלות ראשונה שנא' אתה הוא ריאשא די דהבא[13]: אות דל"ת היא גלות מדי בסוד ד' אותיות אסת"ר שהיתה בצאת ישראל למיתה[14] וכו', אות נו"ן היא גלות יון בסוד נצח והוד ושבאו ה' בני מתתיהו והצליחו[15]; אות יו"ד היא גלות אדום בסוד שהקב"ה הוא יצמו בגלות עם ישראל שנאמר עמו אנכי בצרה[16]. וי"ד עוד בחשבון עשרים הוא סוד כת"ר בחשבון[17]. יובן מה

1. Encore une fois la même citation.
2. ידוע ? ou נודע ?
3. כמו שאמרו.
4. *Horaïoth*, III, *i. f.* [13 *a*] : ממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ.
5. L'auteur varie librement la sentence.
6. Cette forme passive au lieu de l'actif est fréquente dans le *Zohar*, à ce que m'assure M. Ph. Bloch.
7. Lév., XXIII, 11.
8. ישו a la valeur numérique de 316 comme ערמה (cependant l'orthographe de ce mot est עמר, *defecte*).
9. Deut., XXIII, 3.
10. Dan., XII, 11, où le texte porte ומעת הוכר התמיד (l'auteur cite de mémoire)
11. *Ib.*, VIII, 14.
12. ונצדק קדש = 651 + 1 = 658 ; de même ישו בן נורים.
13. *Ib.*, II, 38 (notre texte porte ראשה).
14. Difficile à comprendre. Je conjecture למדי.
15. הדר contient une allusion à ה = 5, et נצח signifie la victoire.
16. Ps., XCI, 15. C'est d'ailleurs une aggada comme : voir Bacher, *Ag. d. pal. Amor.*, III, 269 et 377.
17. כתר = כ' = 20 dans ר"י = 20 fait allusion au

ש(:)אמר באיוב[1] כתר לי זעיר ואחוך, כי עוד לאלוה מילין, יובן זה הסוד בהגלה[2] ע"ר ר' חייא ורבי שמעון על פי אליהו הנביא ז"ל גילה הקץ הזה ועדיין לא נתבאר כוונתו אלא על דרך ז ה(ו) החידה, ואשרי האיש המבין ז(ה)ו החידה ומובטח שהוא בן עולם הבא. וזה הוא התרוז בורך היודה:

חמשה פרפריות יש לקרנים
בקרן שור או בחגבים
לא בשור ולא בצאן ולא בחגבים
ואם מצאת(י) חידתי בתרי(ב)
(תרי) פרפריות נמצא(ו) בקרנים.

En voici la traduction :

On trouve dans le Midrasch mystérieux sur Ruth, dans l'histoire de R. Josué ben Perahya[3]... Telles sont les divisions de l'enfer. Et je vis sept divisions, etc. On a dit : ce sont les divisions réservées à ceux qui ont transgressé la Tora et qui n'ont pas exécuté les commandements de la Tora, etc., ce qu'on lit [dans la péricope] *Eleh* [*Pekoudê*] sur ce sujet. Car la Tora est éternelle et non temporelle. On comprend que R. Josué b. Perahya, à qui les sept divisions de l'enfer ont été montrées, [ait vu cela] comme un mystère, qu'on le lui ait révélé, car *Jésus fils de Marie* fut son disciple. Il aurait dû pratiquer la circoncision sur Jésus, mais ne la pratiqua point, etc., comme il a été dit plus haut. D'après ces mots les rabbins surent que Jésus était un homme pieux, comme il est dit dans la Mischna : un bâtard savant est supérieur en rang à un grand-prêtre ignorant. Pourquoi donc l'ont-ils tué ? A ce sujet il est dit dans la Tora dans la péricope *Emor* : « Il soulèvera l'omer devant le Seigneur pour votre bon vouloir, le lendemain du sabbat », etc. On doit comprendre que עומר a la même valeur numérique que ישו sans la lettre ע[4] ; « pour votre bon vouloir », c'est-à-dire d'après la volonté du Sanhédrin ; « devant le Seigneur », c'est-à-dire dans le parvis du Temple. Ils le tuèrent et c'était la veille de Pâque. Il voulait, en effet, égorger le sacrifice pascal comme tout autre israélite ; mais lorsqu'il fut rapporté au grand-prêtre que cet homme voulait égorger et manger le sacrifice pascal, le grand-prêtre dit : Mais il lui manque la circoncision ! Or, il est dit : un bâtard n'entrera pas dans la communauté du Seigneur. Il s'en alla donc à part lui seul et égorgea dans sa maison comme d'autres Israélites. Le grand-prêtre s'en irrita, il donna un ordre et on le tua le second jour de Pâque. Mais

1. Job, xxxvi, 2 (notre texte a מִלִּים).
2. הִגָּלֶה, opposé à נִסְתָּר.
3. Il manque ici quelques mots dans le texte. Les mots qui suivent, citation du Zohar, sont en araméen, tandis qu'ailleurs c'est presque toujours le néo-hébreu qui domine.
4. Sur l'orthographe ישו sans ע voir mon livre *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin, 1902), p. 230-1.

grâce à sa mère, qui était Israélite, il a part au monde futur. Et avant que Jésus fût venu au monde, Daniel avait prophétisé sur lui dans son livre : car il est dit dans Daniel, à la fin de sa prophétie : « Depuis le jour où le sacrifice perpétuel est enlevé » ; les mots הנצחת קדש avec deux mots totalisateurs [1] font 658 et c'est aussi la valeur numérique de ישו בן מרים, dont le compte fait 658, ni plus ni moins : le compte de l'un égale le compte de l'autre. A ce sujet Daniel a écrit quatre visions (à la fin de sa prophétie)[2] comme mystère des quatre exils et empires, correspondant au mystère du nom אדני, qui désigne le jugement sévère. La lettre א désigne l'exil babylonien, qui a été le premier exil, ainsi qu'il est dit[3] : « tu es la tête d'or ». La Lettre ד indique l'exil mède, figuré par les quatres lettres d'Esther (אסתר, qui vivait lorsqu'Israël était exilé en Médie, etc. La lettre י indique l'exil grec, figuré par la victoire נצח et la splendeur הוד, lorsque les cinq fils de Matathias [4] vinrent et vainquirent. La lettre נ figure l'exil édomite romain, à cause du mystère que Dieu lui-même est en exil avec Israël, comme il est dit : « je suis avec lui dans la détresse ». Ce ר"ד a en outre la valeur numérique 20, et c'est le mystère de la Couronne כתר [5] d'après sa valeur numérique. On comprend ainsi ce qui est dit dans Job : « attends-moi un peu et je te montrerai qu'il y a encore des paroles pour Dieu » : ce mystère devient compréhensible d'une manière révélée, R. *Hayyim Vital* ayant révélé ce mystère sur l'ordre du prophète Elie. Cependant ce qu'il voulait dire n'est élucidé que par l'énigme suivante, et heureux l'homme qui comprend cette énigme, il est assuré de participer au monde futur. Et voici la rime en forme d'énigme :

> Il y a quatre périodes mondiales pour le mot קרנים (cornes),
> aussi bien dans la corne du bœuf que des sauterelles ;
> ni dans le bœuf, ni dans le mouton, ni dans les sauterelles.
> Et si tu as trouvé mon énigme par fractions,
> les périodes mondiales du mot קרנים (cornes) ont été trouvées [6].

Ce texte laisse beaucoup à désirer, aussi bien pour le style que pour la clarté et la suite des idées. Après la mention des divisions de l'enfer qui ouvre le fragment, on attendrait l'indication de la place qu'y occupe Jésus. Mais c'est juste le contraire qui arrive : on nous assure que Jésus va au paradis. Ce n'est donc pas l'enfer qui a amené l'auteur à parler de Jésus, mais le nom de Josué b.

1. Formule cabbalistique de guematria.
2. Les mots entre parenthèses paraissent être une répétition fautive du passage précédent, car les visions se trouvent au milieu du livre, au chap. VII.
3. En parlant à Nabuchodonosor.
4. Les Maccabées.
5. נצח, הוד et כתר sont trois des sphères (ספירות) dont se compose le monde cabbalistique.
6. Voir plus loin l'explication de cette énigme.

Perahya, car ce rabbin passe, comme on sait, depuis le Talmud, pour avoir été le maître de Jésus. Mais comme l'auteur, en parlant de Jésus, trouve l'occasion de parler de la prophétie de Daniel, il interprète en même temps la vision de Daniel touchant les quatre empires, vision qui, depuis l'antiquité, est appliquée aux empires successifs des Babyloniens, des Mèdes, des Grecs et des Romains [1] et d'après laquelle on s'est si souvent efforcé de calculer la fin du tyrannique exil « romain ». A quoi se rattache une singulière énigme dont le noyau est constitué par les cornes (קרנים), sans doute amenées par les visions de Daniel, notamment par Dan., VIII, 3 et suiv., où de si mystérieuses spéculations sur la fin des temps (עת קץ, v. 17) sont rattachées à la « corne ».

Si l'on met à part le début, la description de l'enfer, qui n'est qu'une citation, notre texte se décompose en trois parties bien tranchées : 1° assertions sur Jésus ; 2° assertions sur les quatre empires ; 3° calcul messianique de la fin des temps, avec une « énigme » y relative.

Aucune de ces parties ne manque d'intérêt. Le crime et la mise à mort de Jésus apparaissent sous un jour sans doute unique dans toute la littérature juive. L'auteur anonyme affirme que, par la faute de son maître Josué b. Perahya, Jésus était resté incirconcis, alors que nous savons le contraire par Luc, II, 21, et toute l'ancienne tradition chrétienne. Ce qui est bien embarrassant, c'est de voir l'auteur assurer que Jésus a été un homme pieux. Nous savions bien que le Zohar, et avec lui toute la Cabbale, trahissent une certaine connivence avec le christianisme, ce qui a permis aux humanistes du XVI^e^ siècle de produire la Cabbale comme un témoin de la vérité de la foi chrétienne. C'est ainsi encore que nous savons que le cabbaliste Néhémie Hayyon allait jusqu'à professer la trinité [2]. Il n'en est pas moins surprenant que le fondateur du christianisme soit qualifié d'« homme pieux » (איש צדיק) et qu'on lui applique les mots de Daniel וצדיק קדוש. Sans doute notre auteur, fidèle au Talmud et au *Toldot Yéschou*, paraît convenir que Jésus était de naissance illégitime [3] ; mais il n'en est nullement gêné dans sa glorification de Jésus, ce qui s'accorde bien, du reste, avec la mentalité des mystiques. Or, comme il n'a rien à blâmer chez Jésus, il se demande pourquoi on l'a mis à mort, et, pour répondre à cette question, il échafaude un système tout nouveau. D'après lui, Jésus, étant incirconcis, n'avait pas le droit d'offrir le sacrifice

1. Voir Driver, *Daniel*, 1900 (dans la série *Cambridge Bible for Schools and Colleges*).

2. *Jew. Encycl.*, VI, 278 et s. ; voir aussi mon article *Trinity*, *ibid.*, XII, 260 et s.

3. Cela ressort de la citation ...ממזר תלמיד חכם.

pascal *in ecclesia* (בקהל) ; aussi l'offrit-il en particulier, de quoi le grand-prêtre fut si irrité qu'il le fit mettre à mort[1]. A ces faits s'appliquerait, on ne voit pas bien comment, le verset du Lévitique, XXIII, 11 : le sens paraît être : l'omer (העמר), c'est-à-dire Jésus, a été chassé, sur l'ordre du Sanhédrin, du domaine du Temple. Ce serait un singulier pendant à l'exploit de Jésus expulsant les marchands du Sanctuaire et prédisant la destruction imminente de celui-ci. Comme date de sa mort — on ne dit pas s'il fut pendu, crucifié ou décapité — notre auteur indique le deuxième jour de Pâque[2], sans se laisser arrêter par la considération que, d'après la halacha des rabbins, aucun supplice judiciaire ne pouvait avoir lieu en ce jour (bien que ce ne fût qu'un jour de demi-fête). En quoi notre auteur, comme tous les cabbalistes en général, est en opposition consciente avec les rabbins, sans compter que sa date, le 16 Nissan, contredit toutes les traditions, la juive aussi bien que la chrétienne, qui indiquent le 14 Nissan comme date de la crucifixion. Une autre donnée mérite notre attention : Jésus a droit au salut, grâce, en quelque sorte, au mérite de sa mère Marie, qui était une Juive. Nous ne reconnaissons pas seulement ici la théorie, chère à tous les mystiques, de l'importance de l'ascendance maternelle ; nous y découvrons aussi un hommage rendu à Marie, Marie que Mahomet défend dans plusieurs passages du Coran contre la fameuse calomnie. Nous avons déjà remarqué ailleurs[3] que les différentes recensions du *Toldot Yéschou*, elles aussi, ménagent singulièrement Marie et l'innocentent de toute faute.

Un autre point essentiel de notre texte est celui qui se rapporte aux quatre empires. L'auteur ne se contente pas ici d'interpréter les quatre visions de Daniel ; il construit de plus une équation entre les quatre empires et les quatre lettres du nom divin אדני[4], rapprochement auquel on ne peut refuser une certaine originalité ni même de l'esprit. Ainsi la lettre א, la première de l'alphabet, se rapporte, d'après lui, au premier exil ou celui de Babylone ; la lettre ד, dont la valeur numérique est 4, lui rappelle Esther, la libératrice, dont le nom se compose (en hébreu) de quatre lettres. On ne peut certainement pas soupçonner notre auteur de s'être laissé suggérer cette interprétation par un passage talmudique,

1. Peut-être pour avoir offert un sacrifice hors du Temple (שחיטת חוץ).
2. La phrase והדגו אותו ויערב פסח היה n'a que la valeur d'une transition.
3. Voir mon *Leben Jesu*, p. 198.
4. Comme il s'agit de l'exil (גלות), c'est-à-dire d'un châtiment, l'auteur juge opportun de remarquer que אדני désigne le jugement rigoureux (דינא תקיפא), en accord avec l'interprétation rabbinique, qui, dans אלהים, voit מדת הדין tandis que יהוה représente מדת הרחמים.

mais il est sûr qu'il s'accorde étonnamment ici avec les rabbins, qui attribuent une des délivrances à Mardochée et Esther [1]. Les mêmes rabbins parlent aussi d'une délivrance à l'époque des Grecs et mentionnent à ce propos Asmonée, ses fils et le grand-prêtre Matathias [2]. Notre auteur fait mieux en parlant de cinq fils de Matathias, ce qui fait honneur à ses connaissances historiques. Il n'est que trop naturel de le voir passer au quatrième exil, à l'exil « romain », dont il essaie de déterminer la fin à la manière cabbalistique. C'est l'objet de la troisième partie.

Cette partie a une valeur historique particulière en ce qu'elle contient, touchant la fin des temps, une révélation du célèbre cabbaliste Hayyim Vital, qui prétendait l'avoir reçue du prophète Elie. Hayyim Vital Calabrese, ami et disciple d'Isaac Louria, le fondateur de la Néo-Cabbale, s'était, comme aussi du reste son collègue et maître, jeté avec toute la fougue de sa fantaisie et de son imagination dans les calculs relatifs à l'avènement des temps messianiques ; il était convaincu que cette époque était proche et se considérait lui-même comme un instrument de la délivrance en se donnant pour le Messie fils de Joseph, précurseur du vrai Messie [3]. Le Zohar et tous les ouvrages qui en dépendent indiquent comme date de la délivrance l'an 5408, de la création du monde, soit 1648 de l'ère chrétienne et on sait que c'est en cette année que parut le faux-Messie Sabbatai Cebi [4]. Il est contraire à l'esprit cabbalistique d'exprimer un fait quelconque d'une manière claire, compréhensible pour tout le monde ; l'atmosphère de la Cabbale, c'est l'ombre, le mystère et le secret. C'est ainsi que cette date bien connue est voilée par notre texte dans l'obscurité mystique d'une énigme (חִדּוּד), dont la symbolique chiffrée, savamment calculée, est bien faite pour plonger l'auditeur et le lecteur dans cet état d'esprit fantasque que les mystiques aiment tant.

Il n'est pas facile de trouver la clef de l'énigme. La difficulté peut provenir en partie de ce que le texte ne paraît pas s'être bien conservé. Comme l'énigme est qualifiée de morceau rimé (חִדּוּד), il était avant tout nécessaire de lui donner la forme, d'ailleurs conjecturale, d'une pièce de cinq vers. En vue de la rime, il fallait, à la quatrième ligne, corriger בהרא en בהרים, mot que je prends

1. *Megnilla*, 11 *a*.
2. *Ibid.*
3. Voir sur lui Graetz, *Geschichte*, 3e édition, IX, 420; Ph. Bloch, *apud* Winter et Wünsche, *Die jüdische Litteratur*, III, 284. C'est M. Bloch qui, dans une lettre du 5 mai 1905, a élucidé pour moi quelques points de notre texte cabbalistique et m'a notamment signalé le passage du עמק המלך qu'on trouvera plus loin.
4. Voir Graetz, *op. cit.*, X, 189.

d'après Genèse, xv, 10, dans le sens de « partie », « morceau ». A la cinquième ligne, j'ajoute הרי, tombé sans doute par la faute du copiste à cause de sa ressemblance avec בהרי [1]. Notre morceau n'est ni assez ancien, ni assez important pour mériter qu'on peine sur lui ; aussi n'ai-je amendé le texte qu'autant qu'il a paru nécessaire pour l'intelligence de l'ensemble.

La clef de l'énigme est sans doute le mot קרנים, dont la valeur numérique est 400. A ce nombre s'ajoutent cinq milliers, que l'auteur désigne par חמשה פרפריות « cinq degrés préliminaires », en quoi il pense probablement à *Abot*, III, 18, où le calcul du calendrier (תקופות) et les supputations de nombres (גימטריות) sont désignés comme les degrés préliminaires de la sagesse (חכמה), c'est-à-dire pour lui de la sagesse cabbalistique. A 5400 il manque encore 8 pour obtenir le millésime 5408 [2]. Aussi l'auteur demande-t-il que l'on compte aussi קרנים par morceaux (בהרים), c'est-à-dire chaque lettre et, semble-t-il, avec le préfixe ב dans בקרנים : on obtient ainsi 6 et avec la répétition du mot lui-même (כולל) [3], 8 unités ; soit au total le millésime 5408. Si l'opération paraît subtile, la faute n'en est pas à l'interprétation, mais à la mystique cabbalistique. D'ailleurs, je ne garantis pas que mon interprétation soit exacte. En outre, les lignes du milieu, qui parlent de « la corne d'un bœuf, de la corne du mouton, de la corne des sauterelles [4] », me sont incompréhensibles. Peut-être les mots שור et חגבים, qui sont composés de 8 lettres, indiquent-ils le nombre 8 que nous cherchions. Dans ce cas l'auteur dirait :

> Cinq degrés préliminaires [5] s'ajoutent à קרנים (=400),
> qui sont dans la corne du bœuf ou des sauterelles,
> mais non dans le bœuf, le mouton ou les sauterelles (seulement),
> mais si tu peux trouver mon énigme par morceaux,
> les degrés préliminaires se sont déjà trouvés dans קרנים.

Vienne. S. KRAUSS.

1. Le mot הרי ajouté par moi est araméen, tandis que le reste du morceau est hébreu, mais cette dissonance ne peut pas faire difficulté dans une élucubration si récente qui ne se distingue en rien moins que par l'élégance du style.

2. Cf. עמק המלך, chapitre תהלה יכוכב, 55 (ed. Amsterdam, 1648, f° 33 *b*) : וכן ראיתי כתוב בספר עץ חיים שחבר הרב ק"ק מנהר"ר חיים קלצריזי (Calabrese) תלמודו של מ"ו ק"ק האר"י זלה"ה שקבל מרבו הסוד הזה שביארנו ועליו נאמר קבץ אקבצך ישראל כלך יחד אשירמנו, ועליו אמר דוד המשיח בחשבון זא"ת ר"ל ת"ח לאקץ השישי יהיה מנוחתו ערך עד נגד מה שהמלוכה פסקה משנים הרבה קודם השבון זא"ת לכן פה אשב כי אויתיהו וגומר.

3. Cf. ונצדק קדש עם ב' חיבות כוללים dans l'interprétation des mots.

4. L'expression קרני חגבים est peut-être un souvenir de *Pesahim*, III, 5. Avec un cabbaliste on peut imaginer aussi que dans הַגְּבִים il a trouvé son propre nom חיים.

5. Les 5 « degrés préliminaires » peuvent être trouvés dans les 5 lettres de קדנים, ou bien : à 400 il faut encore ajouter 5000.

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Vᵉ AU XIVᵉ SIÈCLE

(SUITE [1])

CHAPITRE XII

LE COMMERCE DE L'ARGENT.

I. La législation locale appliquée aux Juifs créanciers ou débiteurs. — II. Les Juifs et le prêt sur gage mobilier ou immobilier. — III. Le prêt à intérêt; ses détracteurs et ses apologistes : son taux; Juifs créanciers surtout des consuls du Bourg; taux élevés pour prêts à court terme; lettres de change; renouvellements d'effets. — IV. Monnaies en usage dans les juiveries de Narbonne : narbonnais, melgoriens, tournois.

I. — Bien qu'ils aient eu la faculté d'exercer indifféremment les professions d'agriculteur, d'artisan ou de marchand, les Juifs narbonnais n'ont pas échappé à la loi générale qui entraînait irrésistiblement les Juifs vers le commerce de l'argent. Les seigneurs aussi bien que les particuliers, les communautés religieuses aussi bien que les communautés laïques se voyaient contraints en maintes circonstances de recourir aux emprunts ; et, comme le droit canon interdisait aux chrétiens la pratique du prêt productif d'intérêt, on prit l'habitude à Narbonne, comme partout ailleurs, de faire appel au crédit juif. Les opérations de banque devenant fructueuses par suite du taux élevé de l'intérêt et surtout par suite de la maîtrise que les Juifs s'étaient acquise en cette matière à la faveur d'une longue expérience, de plus, les propriétaires d'immeubles ne

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221 ; t. LVIII, pp. 73 et 200 ; t. LIX, p. 59 ; t. LXI, p. 228 et t. LXII, p. 1.

jouissant que d'une sécurité problématique, non pas relativement aux brigands de grande route ou aux seigneurs locaux, mais par rapport au pouvoir royal lui-même, qui s'était avisé pour remplir le trésor de recourir à des expulsions et à des confiscations périodiques, les Juifs narbonnais s'empressèrent, vers le milieu du XIIIe siècle, de transformer leur fortune foncière en valeurs mobilières, dont le recouvrement, à la veille d'un édit d'expulsion, pouvait s'effectuer plus aisément qu'une liquidation d'immeubles.

Quoi qu'il en soit, le rôle financier joué par les Juifs était déjà assez notable à Narbonne dans le premier quart du XIIIe siècle pour que la législation locale ait eu à s'occuper de réglementer leurs opérations. Des statuts furent dressés, le 3 février 1221, par le conseil des prud'hommes et les trois cours seigneuriales de la ville, portant que les débiteurs qui feraient faillite ou délaisseraient leurs biens pourraient être livrés entre les mains de leurs créanciers et détenus par eux ; de ces dispositions furent, toutefois, exceptés les Juifs débiteurs de créanciers chrétiens et réciproquement les chrétiens débiteurs de créanciers juifs : mais tout débiteur pouvait encourir un emprisonnement de dix jours dans la prison de l'une des trois cours narbonnaises. Les règlements ci-dessus devaient s'appliquer indistinctement aux femmes juives et aux femmes chrétiennes dont les maris viendraient à être l'objet de poursuites judiciaires pour avoir manqué à leurs engagements [1].

Sept ans plus tard, en 1228, un statut additionnel fut promulgué par les consuls relativement aux débiteurs récalcitrants. Ce règlement supprimait la contrainte par corps à l'égard du débiteur juif. Le créancier devait se borner à la contrainte par saisie immobilière et mobilière. Conformément aux prescriptions de cette ordonnance, les consuls firent remettre en liberté, dans le courant de l'année 1238, le juif Abraham Crescas, emprisonné pour dettes à la requête de son créancier Jean Barte, à la condition, toutefois, qu'il s'acquitterait de ses obligations dans le délai d'un mois [2].

1. Arch. mun. de Narb., 1er Thalamus, f° 83 v°, 3e Thalamus, f° 6 (texte latin). Cette coutume, tantôt sous sa forme latine, tantôt sous sa forme provençale, se rencontre au moins huit fois dans les registres consulaires. — Cop. : Bibl. nat., collection Doat, t. 50, f°s 21-27, d'après 3e Thalamus. — Prud. : *Hist. de Lang.*, éd. Du Mège, t. VII, *Preuves des additions et notes*, p. 127, d'après le texte provençal du 1er Thalamus; Du Mège, confondant le règlement de 1221 avec le statut additionnel de 1228 dont il sera question plus bas, place à tort le règlement sous l'année 1228 et Saige (*Juifs du Lang.*, p. 47) commet la même erreur; Mouynès, *Invent. des archives de Narb., Annexes de la série AA*, p. 11, 1re col.

2. *Hist. de Lang.*, éd. Du Mège, t. VII, *Preuves des additions et notes*, p. 127, 2e col. : « Al nom de santa et non despartibla Trinitat, lo Payre, lo Fil et lo Sant-

II. — Pour éviter les inconvénients et les frais qu'entraînaient les saisies, les créanciers juifs pratiquaient beaucoup à Narbonne le prêt sur gage. Quelque temps avant l'année 924, nous voyons les « Hébreux » Sabrono et Barala créanciers engagistes de la vicomtesse Arsinde pour la somme de 1,000 sous garantie sur l'alleu de Magrie et de Cuxac [1]. Le gage n'était pas toujours un immeuble. C'était, notamment, la perception d'un droit, surtout quand le débiteur se trouvait être un grand seigneur de la ville. En 1180, les Juifs Momet et Matoñas se firent engager par l'archevêque pour une période de douze ans, en garantie d'un prêt de 6,000 sous, la perception de la leude de terre et de mer [2]. Le 16 mai 1213, nous trouvons encore des Juifs engagistes des petites leudes archiépiscopales [3].

Qu'arrivait-il de l'objet engagé au cas où le débiteur venait à déclarer qu'il se trouvait dans l'impossibilité d'acquitter ses engagements, c'est ce que nous apprend un acte du 27 octobre 1252. A cette date, Bondia de Surgères prête à Bernard de Bubars et à sa famille 135 sous melgoriens à 6 deniers pour livre d'intérêt mensuel, soit à 30 0/0 par an. La garantie de l'emprunt est un champ situé dans le terroir d'Escales, sous le domaine direct de Bérenger de Boutenac. La dette doit être remboursée à la Saint-Just de l'année 1252, sinon le champ sera vendu au bénéfice de Bondia, qui prélèvera sur le prix de vente le montant de sa créance, capital et intérêts, quitte à remettre le reliquat entre les mains de son débiteur [4]. Il arriva précisément que Bernard de Bubars ne put pas faire honneur à ses engagements, et conformément à la clause restrictive insérée dans le contrat précédent, Bondia de Surgères fit procéder à la vente du champ remis en gage [5].

Les créanciers juifs prêtaient aussi sur gage à leurs coreligionnaires. Ainsi Vidal de Florensac, à la date du 11 octobre 1267, tenait

Esperit, los cossols de la vila de Narbona an ordenat que lo Jusieu Abraham Crescas, pres pel dentes que as del seu Joan en Barte, seria mes en libertat, mas que pagues dins lo mes lo dignt al dit Joan en Barte. Para qu'es lo establiment aytal que foc fait l'an de nostre senhor MCCXXVIII qu'alcun Jusieu no sia pres per causa de deutes, mas que pagues et que sos bes sian vendus, sino a autramen poder de pagar lo crescedor. Et aytal es estat fait l'an de nostre senhor MCCXXXVIII. » Du Mège a tiré ce document d'un recueil intitulé : Arles pour servir à l'histoire de France. Sa publication nous paraît fautive ; mais il nous a été impossible d'en retrouver la source. Cf. Saige *Juifs du Lang.*, p. 57.

1. Voy. plus haut, chap. IV, § II.
2. Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f^os 313 v^o-314,.
3. Voy. plus haut, chap. V, § V.
4. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 188-190.
5. *Ibid.*, pp. 190-192.

en gage de Vidal, fils de David de Narbonne, un manse situé dans la Cité, sous la directe vicomtale[1]. Mais il est probable que dans ce cas le créancier, conformément aux prescriptions de la loi hébraïque, n'exigeait pas d'intérêt de son coreligionnaire. Le bénéfice réalisé devait consister uniquement alors dans le produit de la récolte.

Quelquefois — probablement dans les petits emprunts — le gage consistait, comme au Mont-de-Piété moderne, en matière d'argent, en vêtements et autres objets mobiliers. La charte de franchises octroyée par l'archevêque à sa juiverie le 10 janvier 1284 prévoyait les engagements de cette sorte. Les Juifs engagistes de vêtements ou de pièces d'argenterie jouissaient de la faculté, à l'expiration d'un délai de deux ans, et après en avoir préalablement obtenu l'autorisation de l'officialité archiépiscopale, de mettre en vente tout ou partie des objets engagés jusqu'à concurrence du montant du prêt. Défense était faite aux Juifs de recevoir en gage des draps, des costumes ou des ornements ecclésiastiques, des vêtements sanglants ou perforés par le glaive, soit encore des étoffes dont le commerce était interdit sous peine d'amende[2].

On ne trouve pas seulement des Juifs créanciers de chrétiens; on voit aussi le contraire : des chrétiens créanciers de Juifs. Cette réciprocité s'explique encore par la prohibition canonique du prêt à intérêt. Il est clair que le prêt consenti par un chrétien à un Juif était moins répréhensible que le prêt consenti à un autre chrétien De plus, le prêt sur gage, bien que n'étant dans la plupart des cas qu'un prêt à intérêt déguisé, n'était pas interdit par les canons de l'église. Le 27 octobre 1154, le saunier juif Bonisaac, sa femme Mairona et leurs filles Regina et Bonamancipa, en garantie d'un emprunt de 200 sous melgoriens, engagent à Pierre Causic 130 aires de salins sises au Pradel, avec tous les accessoires nécessaires à l'extraction du sel. La durée de l'engagement est fixée à deux ans. Si, au terme de ce délai, la dette n'est pas acquittée, le créancier continuera à exploiter la saline jusqu'à complet remboursement. Pour obvier aux perturbations que peuvent amener les variations monétaires, et notamment la baisse de l'aloi au dessous du taux de 48 sous melgoriens par marc d'argent fin, poids légal de Narbonne, les emprunteurs s'engagent à effectuer le remboursement de leur prêt en argent fin et en très bonne monnaie. Le créancier sur gage pourra, à son tour, sous-engager la saline s'il a besoin dans

1. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 192-200.
2. *Pièces justificatives*, n° VIII, articles 9 et 10.

l'intervalle de l'échéance de rentrer en possession du montant de son prêt[1].

Les « Rois Juifs », eux-mêmes, étaient obligés de recourir à l'emprunt sur gage immobilier. Ainsi, Clarimos et Bondia, bien avant le 15 novembre 1199, avaient engagé leur droit de propriétaire direct sur une pièce de terre sise dans le terroir de Pré judaïque, le premier en faveur de Guillaume de Rieu, le second en faveur de Bérenger de Moussan. D'autre part, à la date du 15 novembre 1199, on voit Pons de Coursan, tenancier des deux parcelles de Clarimos et de Bondia, engager à son tour le domaine utile de ces pièces de terre en garantie d'un emprunt de 40 sous melgoriens pour la durée de deux ans, à partir de la Saint-André, avec possibilité de prolongation d'an en an jusqu'à complète extinction de la créance. Les revenus de la terre ne servent pas à l'amortissement de cette dette. Ils constituent donc le bénéfice du créancier.

Dans ces contrats, comme dans l'acte précédent, nous voyons que le créancier se réserve le droit de sous-engager la pièce de terre pour la valeur de sa créance, après en avoir obtenu préalablement l'autorisation des propriétaires directs, à qui il devra fournir les redevances accoutumées, notamment le quart de la récolte, et, en cas de sous-engagement, les droits de mutation (foriscap). Les débiteurs s'obligent, s'il advient que, par suite de moins-value, la terre engagée constitue une garantie insuffisante, à offrir en gage tous leurs autres biens, immeubles et meubles. Ce prêt sur gage ressemble donc étrangement à un prêt sur garantie hypothécaire. Si la reprise de la terre s'effectue au moment de la récolte, le produit devra en être réparti entre le créancier et le débiteur, moitié par moitié. Toutefois, si la récolte consiste en blé, le débiteur devra indemniser le créancier de la moitié du prix d'achat de la semence[2].

III. — Mais le mode que revêt le plus généralement l'obligation souscrite par un chrétien au profit d'un créancier juif n'est pas autre chose que le simple prêt à intérêt. La détention du gage devait entraîner des tracas pour le prêteur, surtout s'il lui fallait s'improviser agriculteur ou vigneron. Au reste, le bénéfice annuel réalisé subissait tout à la fois les fluctuations de la récolte et du marché. Il y avait donc avantage à s'assurer un revenu fixe et déterminé, — du moins pour une certaine période, — comme, par exemple, le prix de la location d'un immeuble ou le cens d'une tenure. Nous

1. *Pièces justificatives*, n° IV.
2. *Pièces justificatives*, n° V.

voyons, le 20 novembre 1191, deux Juifs de Narbonne, Elfrahim et Bonastruch, de passage à Girone consentir un prêt en faveur du catalan Gaufredo Borrell de Razet [1].

Le débiteur était souvent réduit à liquider une partie de ses biens pour s'acquitter à l'égard de son créancier juif. Le 26 février 1220, Raimond-Bérenger d'Ouveillan vendit à l'abbaye de Fontfroide deux pièces de terre sises dans le terroir de Mattefer, près de Montlaurés; le montant du prix de vente, soit 550 sous, fut intégralement versé au Juif Astruc, qui avait prêté pareille somme au père du vendeur, Bérenger d'Ouveillan, « sous de grosses usures » [2].

Le présent acte ne nous est parvenu que sous forme d'analyse. Il est donc probable que l'expression « sous de grosses usures » employée par l'auteur de l'inventaire des titres de Fontfroide n'est qu'une mauvaise interprétation du mot *usura*, qui, au moyen âge, signifie tout simplement intérêt. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser du taux exigé par les Juifs de Narbonne. Assurément ce n'est pas sans raison que les canons 2, 3 et 4 du concile provincial tenu à Narbonne pendant le carême de l'année 1227, sous la présidence de l'archevêque Pierre Ameil, défendirent aux Juifs d'imposer aux chrétiens des intérêts trop élevés [3]. Mais à Narbonne les Juifs ne paraissent avoir pratiqué que très rarement l'usure au sens moderne du mot.

Le crédit productif de gain subit une crise sous le règne de Louis IX, qui proscrit sévèrement toute pratique de prêt à intérêt. Aussi, voyons-nous un Juif narbonnais, Meïr ben Siméon, soutenir dans un factum la légitimité et l'utilité du prêt à intérêt, qu'il distingue nettement de l'usure [4]. Sa théorie semble avoir prévalu à Narbonne sur celle de la royauté capétienne. Nous avons vu que les seigneurs de la ville ne se faisaient pas faute d'encourager les pratiques financières des prêteurs juifs, au crédit desquels ils ne dédaignaient pas de recourir à l'occasion.

L'industrie narbonnaise faisait appel, elle aussi, au concours financier des capitalistes de la grande et de la petite juiverie. Le parcur Guillaume Gramos *Granuscii* dictant son testament le 1er octobre 1248, n'oublie pas qu'il est débiteur de certaines sommes à l'égard du frère de Mamet, du frère de Léon Anellier et d'un autre Juif qu'il ne nomme pas ; il recommande à ses héritiers de restituer

1. Girbal, *Revista de Gerona*, t. 16, p. 34 (d'après Archivo del Hospicio de Gerona, armario de pergamenos, cajon 17, n° 205).
2. Bibl. de Narbonne, ms. 259, f° 95.
3. Voy. plus haut, chap. v, § vi.
4. *Ibid.*, chap. vii, § i.

6 livres, 13 sous, 4 deniers melgoriens aux deux premiers, 66 sous, 8 deniers au troisième [1]. C'est peut-être aussi une restitution de somme prêtée qu'il faut voir dans la clause du testament de Bernard de Cortone instituant en faveur de Bonmacip, fils du Roi Juif, un legs de 22 deniers, plus une cape de *caparesse* [2].

Quel était le taux de l'intérêt exigé par les Juifs de Narbonne ? Bernard de Bubars et sa famille étaient débiteurs à Bondia de Surgères de 135 sous melgoriens productifs de 6 deniers pour livre d'intérêt par mois, soit 30 0/0 par an. L'intérêt devait être payé en même temps que le capital au jour de l'échéance du billet. Des précautions sérieuses étaient prises en prévision de variations monétaires. L'intérêt (*lucrum*) devait être soldé en argent fin à raison de 48 sous melgoriens au marc, conformément à l'aloi de Narbonne [3].

L'habitude de verser le montant de l'intérêt en bloc au jour de l'échéance de l'emprunt, et non à des termes fixes dans l'intervalle : fin de mois, fin de trimestre, fin de semestre ou fin d'année, nous explique que dans les quittances de dettes il ne soit pas fait de distinction entre le capital et l'intérêt. Le 16 juillet 1303, Astruc Bonafos du Caylar et Sabron Vivas, Juifs, donnent décharge au légiste Pierre Bonet, procureur des consuls du Bourg, de 108 livres tournois, à valoir sur les 240 que les consuls leur devaient, ainsi qu'à leur coreligionnaire Bondia Mossé, pour livraison de 3 charges et demie de poivre [4].

Il ne s'agit plus ici, il est vrai, d'un emprunt souscrit en espèces, mais d'une forme particulière de crédit : la fourniture de marchandises payables à terme. La conclusion de ce marché donnait lieu à la rédaction d'un billet à ordre qui restait entre les mains du fournisseur et qui était remis au débiteur ou à son mandataire contre remboursement au terme de l'emprunt. Il est fort possible que le montant de la livraison consentie à terme ou le capital en espèces prêté pour un délai déterminé aient été majorés au moment de l'emprunt de la somme d'intérêt exigible à l'échéance.

Il n'est pas toujours facile de démêler les différentes formes de prêt à intérêt pratiquées par les Juifs de Narbonne. Par exemple, le 5 novembre 1303, Salomon de Montpellier donne

1. Arch. mun. de Narb., pièce orig. parch. non inventoriée : « . . . et tribus Judeis fratri Manueli et fratri Leonis Anellarii mando restitui vj libras et xiij solidos et iij denarios melgorensium et tercio lxvj solidos et viij denarios melgorensium. . . . . ».

2. Voy. plus haut, chap. X, fin du § VII.

3. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 188-190.

4. *Pièces justificatives*, n° XI.

quittance à Arnaud de *Rosolenchis*, peaussier de Narbonne, — chargé par les consuls du Bourg de recueillir l'intérêt (*pena*[1]) de la taille imposée dans le Bourg à raison de 12 sous tournois par denier de revenu imposable et affermée à Jean de Palayan, meunier, — de la somme de 21 livres, 6 sous, 8 deniers tournois pour 24 livres dues par les consuls du Bourg contre livraison de trois charges d'alun. Salomon de Montpellier remet le billet de prêt à Arnaud de *Rosolenchis*[2]. Le même jour, Davin d'en Affagim donne quittance de 26 l., 6 s., 8 d. tournois pour 28 l. empruntées par les consuls du Bourg à raison de 6 marcs d'argent fin le 14 août 1303[3]. Également le même jour, Astruc Catre, Juif de Narbonne, au nom et lieu de Crescas Bonet, Juif de Lunel, donne quittance de pareille somme pour 28 l. souscrites aussi par les consuls du Bourg aux mêmes conditions et à la même date[4].

Il ne semble pas qu'il s'agisse là de versements effectués à titre d'à compte, mais de remboursements intégraux. Comment expliquer toutefois l'écart assez sensible qui se présente entre le montant du capital prêté et le produit de la créance échue ? Cette différence peut provenir d'une baisse monétaire survenue dans l'intervalle ou bien encore d'une remise d'intérêt, résultant d'un remboursement effectué avant terme.

Les consuls du Bourg recouraient souvent au crédit des Juifs narbonnais. Ils avaient emprunté, notamment, le 4 août 1304, à Samuel Bonmacip de Lescaleta et à Vidal Mossé la somme de 100 livres tournois de monnaie faible. Après l'expulsion de 1306 et la confiscation des créances juives, les consuls durent s'acquitter de leurs dettes entre les mains des collecteurs royaux. Le 24 décembre 1306, Bernard Bardin, consul du Bourg, versa en son nom et au nom de ses collègues, à Bernard Raseire, chargé de recouvrer les créances des Juifs narbonnais, 33 livres, 6 sous, 8 deniers de petits tournois valant 100 livres de monnaie faible. Par suite des intérêts la créance s'élevait en réalité à 125 livres ; mais remise fut faite aux consuls des intérêts[5].

Le 4 août 1304, les consuls du Bourg avaient également souscrit une seconde obligation de 100 francs au profit de Samuel

1. *Pena* est ici synonyme d'intérêt. Voici, d'ailleurs, un extrait de document où *pena* a également cette acception : « ...deinde levent de *pena* super nos vj denarios melgorensium pro libra singulis mensibus..... » (Saige, *Juifs du Lang.*, p. 188.)
2. *Pièces justificatives*, n° XII.
3. *Ibid.*, n° XIII.
4. *Ibid.*, n° XIV.
5. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, pp. 559-560.

Bournacip de Lescaleta et de Vidal Mossé. Mais le montant n'en fut acquitté entre les mains du collecteur Bernard Raseire que le 21 juin 1311 : à cette date, étant donné les variations monétaires survenues dans l'intervalle, la somme à rembourser ne fut plus que de 42 livres, 18 sous, 4 deniers de monnaie faible[1]. Les 22 et 24 décembre 1304, les consuls du Bourg avaient souscrit deux emprunts de 31 livres, 5 sous tournois au profit des Juifs David Vidal de Melgueil et Bondia de Surgères[2].

Le second emprunt fut acquitté par les consuls, le 24 décembre 1306, entre les mains du collecteur, qui n'exigea que 8 l., 6 s., 8 d. tournois valant 25 livres de monnaie faible. Remise fut faite de l'intérêt, soit 6 livres, 5 sous[3]. Quant à la première créance, elle fut soldée au collecteur le 21 juin 1311. La remise de l'intérêt, soit 5 l., 5 s. fut accordée; mais, la somme à payer s'élève à 10 l., 14 s., 7 d. tournois de monnaie faible[4].

Les Juifs ne prêtaient pas seulement aux consuls. Ils ouvraient aussi leur bourse aux simples particuliers. Un acte du 1er décembre 1313 nous montre que Bondia de Surgères avait prêté 45 s., 2 d. tournois à Guillaume Raynès, donat de l'hôpital des pauvres du Bourg, et à Bertrand Calvet, laboureur. Ce dernier dut solder la créance entière au fisc royal. Aussi, le 1er décembre 1313, se fit-il verser par frère Guillaume Lafont, procureur de l'hôpital, grâce à l'intervention des consuls du Bourg, la somme de 22 s., 7 d. de petits tournois représentant la part d'obligation souscrite par Guillaume Raynès[5].

Dans tous ces actes où les consuls du Bourg interviennent, soit comme partie contractante, soit comme partie intéressée, on ne distingue pas très bien quel était le taux de l'intérêt exigé par les créanciers juifs. Nous ne le savons d'une façon certaine que pour Bondia de Surgères, qui prêtait à raison de 6 deniers pour livre par mois, soit à 30 0/0 par an[6]. Or, le 23 mai 1318, Philippe V le Long fixait le taux maximum de l'intérêt à deniers pour livre par semaine, soit un peu plus de 43 0/0 par an[7].

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, p. 560.

2. *Ibid.*, pp. 560-561, publication partielle en note de l'acte du 22 décembre. On trouvera celui du 24 décembre à nos *Pièces justificatives*, nº XV; cf. A. Blanc, *ut supra*, p. 560, note 1.

3. *Pièces justificatives*, nº XV.

4. Blanc, *ut supra*, pp. 560-561, note.

5. *Ibid.*, t. II, 2e partie, pp. 719-720.

6. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 188 : « .... levent de pena super nos vj denarios melgorensium pro libra singulis mensibus ».

7. Arch. mun. de Narb., pièce non inventoriée. M. A. Blanc n'a publié qu'une partie de ce document (pp. 800-802).

Cet intérêt de 43 0/0[1] est précisément le taux maximum fixé par l'ordonnance de Philippe-Auguste relative au prêt. Le taux narbonnais était donc bien inférieur au taux royal; mais il était plus élevé que la cote légale imposée aux créanciers juifs dans les États de la couronne d'Aragon[2], et que Jaime Ier avait fixée à 20 0/0. L'élévation relative du taux narbonnais par rapport au taux aragonais s'explique par la courte durée du prêt et la proximité du terme; à Narbonne, en effet, l'échéance tombait le plus souvent au bout de la deuxième année. Dans les royaumes d'Aragon, pour éviter que le montant des intérêts n'atteignît le chiffre du capital, c'est-à-dire à raison de 20 0/0, au bout de cinq ans, les créanciers juifs devaient, passé ce délai, réclamer le remboursement du prêt et au besoin introduire une action en justice contre les débiteurs récalcitrants[3]. Cette coutume ne paraît pas avoir existé dans le vicomté de Narbonne.

Les quelques Juifs revenus à Narbonne après les expulsions de 1306 et 1322 ne purent s'adonner qu'à la petite banque. On trouve un écho de leurs opérations dans le livre de comptes du marchand narbonnais Jacme Olivier, A la date de 1383, ce dernier inscrit au compte des dettes de dame Lauzagua, 4 livres, 19 sous, 8 deniers qu'il a acquittés entre les mains de Crescas de Lunel, créancier par contrat de ladite dame[4].

Reine Lauzagua et son fils Bernard Laurac, marchand de Narbonne, ne se montraient pas très exacts dans leurs paiements à l'égard de leur créancier Crescas de Lunel. Ce dernier porta plainte contre eux, le 27 novembre 1383, par devant le lieutenant du garde-juge du nouveau sceau de la supériorité de Montpellier. Le créancier réclamait 2 francs d'or sur les 4 francs 14 sous tournois que lui avaient souscrits Bernard Laurac et sa mère par acte passé devant Me Guiraud Barrau, notaire à Narbonne, le 18 novembre 1368. Le lieutenant du garde-juge perçut pour l'enregistrement de la plainte le dixième de la créance, soit 3 gros et 3 barcelonais[5]. En 1384, le marchand Jacme Olivier dut encore payer

1. Exactement 43,33 0 0.

2. Voy. notre *Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213-1291)*, dans *R. E. J.*, t. LX (1910), p. 166, n° 28.

3. *Ibid.*, t. LX, p. 194, n° 180, t. LXI (1911), p. 34, n° 111, p. 37, n° 133.

4. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 38 : « Item pus deu que paguey au Cresquas de Lunel, juzyeu, per la carta en que era hobligada iiij fran, e j florin e iij gros per la carta, monta ..... iiij l. xix s. viij.

Item pus deu que ly baylet ma moler, a xxj decembre, j frane.... » . .. j li

5. *Ibid.*, appendice VI, p. 273.

6 francs pour Bernard Laurec et dame Lauzagua au juif Crescas[1].

Réciproquement, Crescas de Lunel étant un des clients de Jacme Olivier, effectuait des paiements à son ordre. Le 10 avril 1386, il lui achète une ceinture d'argent au prix de 10 francs, 2 gros. Or, Crescas a payé à l'ordre de Jacme Olivier et à la décharge de Bernard Laurac la somme de 6 francs. De plus, le second est débiteur au premier de 18 gros pour une livraison de blé. Crescas s'acquitte de la différence, soit 3 francs[2]. On voit que Jacme Olivier et Crescas de Lunel faisaient usage de lettres de change, puisqu'ils endossaient mutuellement les billets d'un tiers en relation d'affaires avec l'un d'entre eux.

Sous le règne de Charles V, les consuls de Narbonne s'étaient élevés vivement contre les « Juifs dévorateurs de la fortune des chrétiens[3] ». Cela n'empêcha pas leurs successeurs en fonction durant les années 1389 et 1390 de recourir aux créanciers juifs. Le registre de comptes du clavaire pour l'exercice 1389-1390 mentionne des payements d'intérêts effectués pour l'échéance du mois de septembre entre les mains des Juifs Mayrot, David de Lunel, Joseph Astruc et Abraham Hizac. Ces effets souscrits le 1er septembre par devant notaire étaient renouvelables de mois en mois moyennant le payement d'un escompte de 4,16 ou 3,33 0/0.

Le taux de l'intérêt exigé par les créanciers des consuls varie assez fortement. Joseph Astruc a prêté 100 francs à raison de 10 deniers bons, soit à 50 0/0 par an, Abraham Hizac, 50 francs à 8 deniers bons, soit à 40 0/0. David de Lunel et Mayrot ont prêté l'un 100 francs, l'autre 50 à deux blanques bonnes pour franc[4], soit — la blanque valant 5 deniers — à 50 0/0. On voit que le taux de l'intérêt était très élevé; mais cette élévation était en raison directe de la proximité de l'échéance : prêt à court terme, fort intérêt.

IV. — Il est intéressant de rechercher de quelles monnaies les Juifs de Narbonne se servaient de préférence dans leurs opérations

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, pp. 71 et 72 : « Bn. Laurac deu » ..... « Item pus deu que bayley au Crescas vj fre .... vj li. » « Dona Lanzagua deu » « Item pus deu que pagney au Crescas vj fre ..... vj li. »

2. *Ibid.*, p. 100 : « Crescas de Lunel deu per je sentura d'argen que ly vendey, que pera j marc, v onsas 1/2, a for de vj franc lo marc, monte x franc e vj gros.

E nos devem ly que ly dysem a pagar per Bn. Lauzac vj franx, valon.

Item pus ly devem per resta del blat que agny syen : xviij gros, valon j franc j gr vnij dr.

Paguet iij fre. »

3. Voy. plus haut, chap. VII, § XII.

4. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 2e partie, p. 1013.

financières. A la fin du XI^e^ siècle, en 1092, Abomar et Abraham acquittant le droit d'entrée en possession d'un manse, ont recours à la monnaie de Narbonne [1]. C'est encore en sous narbonnais [2] qu'au XII^e^ et même au commencement du XIII^e^ siècle, les Juifs de Narbonne paient le cens au vicomte pour la possession des maisons de la grande juiverie [3]. Mais déjà le 11 octobre 1155, Bonisaac se fait verser le prix d'achat des salines moitié en monnaie de Melgueil et moitié en monnaie de Narbonne [4].

C'est, en effet, du sou melgorien [5] qu'il est le plus souvent question dans les actes relatifs aux transactions judéo chrétiennes. Le 27 octobre 1154, le même Bonisaac fait un emprunt de 200 sous melgoriens au cours de 4 deniers [6], à l'aloi de 48 sous par marc d'argent fin, poids de Narbonne [7]. Le Roi Juif se fait aussi payer en melgoriens le droit d'entrée en possession de deux parcelles de terre, au mois d'avril 1195 [8]. C'est encore le même cours de 48 sous par marc d'argent fin qui se trouve établi pour le sou melgorien à la fin de 1199 [9]. La charte vicomtale de franchises du 8 mars 1217 montre l'emploi simultané de la monnaie melgorienne et de la monnaie narbonnaise. Mais, tandis que celle-ci s'applique au cens annuel, celle-là s'applique au prix de l'entrée en bail [10].

La monnaie de Melgueil était exposée comme les autres à d'assez fortes variations. De là dans les actes les expressions de sous melgoriens bons et ayant cours [11]. Le créancier Bondia de Surgères fait spécifier dans un prêt du 27 octobre 1231 que, si le cours de la monnaie melgorienne subit une forte baisse, la dette sera acquittée en argent à 48 sous melgoriens le marc [12], c'est-à-dire à la valeur d'un marc d'argent fin, bon poids [13]. Nous relevons l'usage de la

1. *Pièces justificatives*, n° III.

2. Le sol narbonnais valait 15 deniers tournois (Mouynès, *Inventaire des arch. de Narb.*, *série AA*, p. 469, note 3).

3. Voy. plus haut, chap. IV, § VI.

4. Inventaire des titres du chapitre de Saint-Just, transcription faite par M. Bories, « Des possessions de la Cité, 2^e^ caisson, n° 20 ».

5. Le sou melgorien valait 4 sous tournois (Mouynès, *ut supra*, p. 469, note 2).

6. *Au cours de 4 deniers* signifie que 1 denier melgorien est l'équivalent de 4 deniers tournois, ce qui corrobore la note précédente.

7. *Pièces justificatives*, n° IV. Le marc d'argent fin au poids de Narbonne valait 48 sous melgoriens.

8. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 138.

9. *Pièces justificatives*, n° V.

10. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 155-157.

11. *Ibid.*, pp. 165-167.

12. *Ibid.*, pp. 188-190.

13. Le payement en marc rappelle l'époque où l'on payait en lingot de métal pur, au poids. Le payement au poids est une garantie contre les variations monétaires.

monnaie de Melgueil pendant tout le cours du XIII^e^ siècle jusqu'à l'année 1261 environ [1].

Mais dès la fin du XIII^e^ siècle, la monnaie tournois se substitue à la monnaie melgorienne. C'est en tournois que les Juifs archiépiscopaux paient le droit d'entrée en possession de leurs maisons et aussi le cens annuel, tout au moins à partir du 10 janvier 1284 [2]. C'est également en tournois que les créanciers juifs consentent des prêts dans les premières années du XIV^e^ siècle [3].

Enfin, dans le dernier quart de ce siècle, concurremment avec les tournois, apparaissent les florins et les barcelonais. En même temps qu'il est question comme par le passé de livres, de sous, de deniers, se rencontrent dès lors les termes de francs, de gros et de blancs [4].

CONCLUSION

Après la tentative d'absorption violente dirigée contre les Juifs par la monarchie wisigothique, la colonie juive de Narbonne réussit, à la faveur de la tolérance carolingienne et de l'hostilité inoffensive de Charles le Simple, à s'implanter définitivement dans la vieille cité gallo-romaine.

Cette situation favorable se perpétue sous le régime féodal. La population juive de Narbonne se répartit alors en deux communautés distinctes et inégales. Le grand seigneur laïque de la ville, le vicomte, se rend compte tout de suite des avantages qui doivent résulter pour ses finances de l'amélioration du sort de ses Juifs. Quant au grand seigneur ecclésiastique, l'archevêque, il se laisse un instant dominer par la doctrine de l'Eglise; le souci de ses intérêts temporels et, en particulier, la crainte de voir sa juiverie se dépeupler au profit de celle du vicomte l'obligent, soixante-sept ans plus tard, à imiter l'œuvre d'affranchissement réalisée par son rival.

L'époque féodale nous fait assister à l'adaptation progressive de l'élément juif aux différents modes de l'existence narbonnaise.

1. Acte du 12 avril 1261 mss. Bories, cité plus haut, « Des possessions de la Cité, n° 39 ».

2. *Pièces justificatives*, n° VIII.

3. Voy. plus haut.

4. Le blanc était une monnaie de billon qui commença à être en usage sous Philippe VI de Valois. Les *grands blancs* ou *gros deniers blancs* valaient 10 deniers tournois ; les *petits blancs* ou *demi-blancs* la moitié.

Bénéficiaires d'une législation tolérante et de coutumes locales singulièrement favorables, les Juifs narbonnais parviennent à s'installer à presque tous les échelons de la hiérarchie sociale et dans toutes les catégories de professions urbaines ou rurales. Si, toutefois, l'exclusivisme inflexible des théories dominantes leur interdit l'accès des fonctions publiques donnant pouvoir de juridiction sur les chrétiens, les usages locaux ne s'opposent pas à leur nomination comme collecteur de taxes seigneuriales. En somme, soit comme tenanciers de propriétés chrétiennes, soit même, le plus souvent, comme propriétaires de tenures chrétiennes, soit à titre de banquiers, les Juifs de Narbonne s'appliquent à collaborer activement avec les chrétiens dans toutes les branches de l'agriculture, de l'industrie et du commerce.

Par leur groupement à l'intérieur de la Cité, les Juifs narbonnais ne forment pas, politiquement parlant, des enclaves souveraines dans deux seigneuries autonomes. Vicomtes et archevêques n'ont jamais pris ombrage des tendances particularistes et de certaines pratiques spéciales, la plupart d'ordre religieux, observées par les communautés juives. Au surplus, entre les prérogatives particulières des juiveries et les privilèges municipaux des habitants chrétiens une sorte d'équilibre a fini par s'établir.

En somme, il n'aurait pas été chimérique d'entrevoir à la veille du jour où brusquement le pouvoir royal vint anéantir l'œuvre de pacification poursuivie à Narbonne par les deux plus hauts représentants de la féodalité locale, l'heure plus ou moins prochaine où, à la faveur de franchises seigneuriales aboutissant à l'admission complète des Juifs au bénéfice du droit commun, se serait parachevée l'œuvre d'unification entre les deux éléments principaux de la population narbonnaise.

JEAN REGNÉ.

APPENDICE I

LES JUIFS DE CAPESTANG

La juiverie de Capestang est mentionnée pour la première fois dans un document du milieu du XIII^e^ siècle ; mais il est probable que sa fondation remonte à une époque bien antérieure. On voit les chefs de la communauté assister, en 1246, à l'assemblée de Narbonne, où leur

coreligionnaire Méir ben Siméon expose les doléances des Juifs contre la politique inaugurée par Louis IX à leur égard [1].

La châtellenie de Capestang faisait partie du domaine temporel de l'archevêque de Narbonne. La juiverie capestanaise était donc soumise à la juridiction archiépiscopale ; il semble même qu'elle ait bénéficié d'une charte de franchises un quart de siècle avant la petite juiverie de Narbonne. Cette charte lui fut octroyée par l'archevêque Gui Fonlquois, qui occupa le siège de Narbonne du 10 octobre 1259 au mois de décembre 1261 et devint pape sous le nom de Clément IV. Elle fut confirmée par le successeur de Gui Fonlquois, l'archevêque Maurin, qui demeura pendant dix ans à la tête de la province narbonnaise (1262-24 juillet 1272).

La charte en question reconnaissait aux Juifs de Capestang le droit de résider librement dans cette localité sous les mêmes conditions que les habitants chrétiens, excepté, toutefois, l'obligation de contribuer aux « quêtes » municipales et de participer à la garde du château local. De plus, la juiverie pourrait jouir des coutumes du lieu au même titre que la communauté chrétienne. En terminant, l'archevêque plaçait les Juifs de Capestang sous sa protection et sous sa sauvegarde [2].

La situation privilégiée assurée par les archevêques à leurs Juifs de Capestang n'empêcha pas ces derniers d'émigrer en partie à Narbonne, où ils vinrent grossir le contingent de la juiverie vicomtale [3]. Il y avait aussi des Juifs, — sans doute des commerçants, — qui habitaient alternativement Béziers, Narbonne et Capestang. Vers 1284, Vidal de Barrela, Juif capestanais, fut inscrit sur le rôle de la taille royale, les commissaires du roi à ce délégué ayant constaté que feu Bonafous, son père, avait transféré son domicile de Narbonne à Béziers, sans plus jamais retourner établir son foyer à Narbonne [4].

L'exode des Juifs de Capestang vers la juiverie vicomtale de Narbonne fut l'origine de conflits nombreux entre l'archevêque et le vicomte. Le 26 août 1292, sur l'ordre du viguier royal de Béziers, le baile royal de Narbonne requit les officiers du vicomte d'avoir à restituer à l'archevêque un Juif de Capestang qu'ils retenaient indûment prisonnier. Les officiers vicomtaux se déclarèrent prêts « a obéir à la justice et à faire ce qui serait raisonnable [5] ».

Les Juifs de Capestang n'échappèrent pas aux vexations du fisc royal. En 1306, ils présentèrent une requête à l'archevêque, leur seigneur immédiat, pour le supplier d'intervenir auprès des collecteurs royaux qui voulaient les contraindre au paiement des tailles royales [6]. C'est peut-être pour bien établir ses droits que l'archevêque fit dresser, en 1306, un

1. Voy. plus haut, chap. VII, § 1er.

2. Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne, t. IV, f° 80 r° et v°.

3. Acte du 20 avril 1276 : « ...ratione Judeorum venientium apud Narbonam de Capestagno... » Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 200).

4. *Ibid.*, p. 214.

5. Invent. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f°s 143 v°-144.

6. *Ibid.*, t. I, f° 559.

état des privileges et libertés dont jouissaient les Juifs de Capestang, en y mentionnant plus particulièrement le pouvoir de juridiction qu'il exerçait sur leur communauté[1]. L'archevêque, outré des prétentions émises par le fisc royal, intenta un procès au roi devant le parlement de Paris[2].

Dans le courant de la même année, la communauté juive de Capestang allait subir un sort bien plus lamentable. Atteinte par l'édit d'expulsion de 1306, elle est expressément mentionnée dans le mandement que Philippe le Bel adressa au liquidateur des immeubles juifs, Gérard de Cortone, le 13 mai 1307 ; ce dernier recevait l'ordre de se transporter dans la sénéchaussée de Carcassonne et plus spécialement dans les cités et diocèses de Narbonne et de Pamiers, sans oublier le lieu de Capestang[3].

Un demi-siècle après la grande expulsion des Juifs, un vestige de leur établissement subsistait encore à Capestang : c'était « le four du Juif », qu'un document des environs de l'année 1360 place tout près de la porte de Narbonne[4].

La communauté de Capestang vit fleurir des rabbins célèbres. Dans la querelle entre orthodoxes et philosophes les rabbins de Capestang prirent parti pour les premiers[5]. Le poète Abraham Bedersi nous a laissé une élégie sur la mort de David de Capestang et de ses deux fils Méïr et Bonsenior[6]. Ce David de Capestang doit, sans doute, être identifié avec le Davin de Capestang dont il est question dans un acte du 28 septembre 1297[7].

Non loin de Capestang, au nord-ouest, dans le territoire de Creissan, confinant à la rivière du Lirou, se trouvait un tènement dénommé Pech judaïque[8]. Comme ce tènement était situé entre Creissan et Puisserguier, on peut supposer assez vraisemblablement qu'il avait été possédé par des Juifs établis à Creissan, ou mieux encore à Puisserguier. Il y avait certainement des Juifs dans ce dernier lieu. Le Juif Bonet de Puisserguier[9], ou tout au moins sa famille, en était originaire.

1. Invent. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 596 v°.
2. *Ibid.*, t. I, f° 525.
3. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 273.
4. *Inventaire sommaire des archives départementales de l'Aude, series G et H*, Carcassonne, 1900, in-4°, p. 3, 2e col.
5. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 688-689. Sur les rabbins de Capestang, voy. *ibid.*, p. 713, et Gross, *Gallia judaica*, pp. 547-548.
6. *Hist. litt.*, t. XXVII, p. 713, et Gross, *Gallia judaica*, p. 547.
7. Voy. plus haut, chap. XI, § IV.
8. Inventaire des titres de la mense capitulaire de Saint-Just, copie de M. Bories, « Greysse, casson 33, n° 27 » : acte du 19 octobre 1275.
9. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 196 : *Bonetus de Podio Sorigario*. Acte du 8 septembre 1267.

APPENDICE II

A PROPOS DE QUELQUES IDENTIFICATIONS DE JUIFS NARBONNAIS [1]

David du Caylar. — Saige suppose avec raison que le médecin juif David du Caylar vivait encore à Narbonne dans les premières années du XIVe siècle [2]. Il n'est pas douteux, en effet, que le Maistre Davin, meige [3], dont le nom figure en tête de la liste dressée par les consuls de la Cité à la fin de l'année 1305, ne doive être identifié avec le médecin David du Caylar; les rédacteurs de cette liste ont omis à dessein, pour les appellations de plusieurs Juifs, le nom de famille pouvant révéler la juiverie royale qui leur avait d'abord servi de résidence [4].

Lévi ben Moïse ben Todros alias *Bondia de Surgères.* — Lévi ben Moïse ben Todros appartenait certainement à la famille des « Rois Juifs ». Il était proche parent et contemporain de Kalonymos ben Todros II; c'est à eux deux, à la fois, que sont adressées les lettres de Schéschet ben Isaac ben Joseph Benvenist de Saragosse [5]. Lévi ben Moïse est le nom hébreu de Bondia de Surgère, copropriétaire alleutier avec Clarimos, *alias* Kalonymos ben Todros II [6].

Le *Bondia de Surgères* dont il est question dans les actes de 1308 [7] était, sans doute, le petit-fils du précédent. Il exerça la profession de banquier et en cette qualité se trouva à plusieurs reprises créancier des consuls du Bourg [8].

Samuel Sulami. — Saige identifie Samuel Sulami avec Samuel Secal [9], et bien que Gross soit d'un avis contraire [10], c'est à l'opinion du premier, que nous nous rangeons, le mot hébreu סולמי et le mot provençal *escal*, — le nom de Secal ne fait que reproduire ce dernier mot avec simple

1. Il nous a paru téméraire autant qu'inutile de présenter ici l'exposé complet du mouvement littéraire rabbinique qui s'épanouit au cours du moyen âge dans les deux communautés juives de Narbonne : téméraire, parce que notre ignorance de la langue hébraïque nous exposait à trop d'erreurs, inutile, parce que ce travail a été déjà fait et bien fait, dans sa *Gallia judaica*, le savant Gross n'a pas moins consacré d'une trentaine de pages aux rabbins de Narbonne (pp. 401-430). Il suffira donc au lecteur désireux de connaître les productions littéraires des rabbins narbonnais de se reporter à cette étude magistrale.
2. Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 119.
3. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 545.
4. Voy. plus haut, chap. VII, § II.
5. Gross, *Gallia judaica*, p. 107.
6. Voy. plus haut, chap. X, § VII.
7. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 283.
8. Voy. plus haut, chap. XII, § III.
9. Saige, *Juifs du Lang.*, pp. 121-125.
10. Gross, *Gallia judaica*, p. 432.

transposition des deux premières lettres —, signifiant l'un et l'autre : échelle. Toutefois, Saige a grand tort de faire de Samuel Secal et de Samuel Vidal de Lescaleta un seul et même personnage. Les textes ne permettent pas cette confusion ; au surplus, l'examen philologique de ces deux noms de famille montre que le second est un diminutif du premier ; il s'agit donc d'appellations servant à désigner deux branches différentes.

Nous avons trouvé aux Archives de la Couronne d'Aragon, dans le registre 196, f° 151, à la date du 1er mars 1297/8, un sauf-conduit délivré par le roi d'Aragon Jacques II en faveur d'Astrug, fils de Cresques Vidal, Juif de Barcelone, et de la fiancée dudit Astrug, Douce, fille de Samuel Secal, Juif de Narbonne, pour leur permettre le transport à Barcelone de la dot de la fiancée [1].

Pronfat de Capestang. — Le Profag dont il est question dans le rôle de la taille royale de 1292 [2] n'est autre, sans doute, que Pronfat de Capestang nommé dans la liste de 1305 [3].

Abraham ben Abba Mari. — Saige identifie Abraham ben Abba Mari avec Bonseigneur de Béziers [4]. Peut-être vaudrait-il mieux l'identifier avec Abraham d'en Abomari [5].

Astruc d'Alet. — Saige fait à tort un seul et même personnage d'Astruc d'Alet et d'Astruc de Béziers [6]. Astruc d'Alet, qui possédait une maison à Narbonne, à la veille de l'expulsion de 1306, habitait vraiment cette ville en 1305 [7].

1. « Noverint universi quod, cum Samuel Saccall, Judeus Narbone, ratione dotis Dulcie, filie sue, promiserit seu convenerit dare Astrugo, filio Cresches Vitalis, Judei Barchinone, usque ad quantitatem sex milium solidorum malgorensium et pro parte amicorum utriusque Judeorum ipsorum fuerit suplicatum humiliter nobis Jacobo, Dei gratia regi Aragonum, etc., quod dictam dotem que aportari seu duci debet in terram nostram guidare et assecurare ac salvam facere de benignitate regia dignaremur. Supplicacione ipsa benigne admissa, de gratia speciali guidamus de presenti et assecuramus per totam terram nostram, tam tempore pacis quam guerre, vobis Astrugo et Dulcie predictis dictam dotem usque ad quantitatem predictam sex milia solidorum malgorensium, necnon et totum lucrum quod cum ipsa quantitate fieri contingat, sic quod in terra nostra per nos vel officiales aut subditos nostros non emparentur, pignorentur, marcharentur vel alias impediatur vobis vel aliquibus personis ipsam vel partem ipsius afferentibus ad partes dominii nostri vel eam in totum vel in partem abstrahentibus de terra nostra vobis Astrugo et Dulcia residentibus in terra nostra vel alibi. Hoc itaque guidaticum et assecuramentum vobis concedimus, prout melius et sanius dici et intelligi potest, ad vestrum salvamentum et bonum intellectum. Mandantes per presentem cartam nostram universis officialibus et subditis nostris quod presens nostrum guidaticum firmum habeant et observent et non contraveniant nec aliquem contravenire permittant aliqua ratione. In quorum testimonium presentem cartam nostram fieri et sigillo nostro apendicto jussimus sigillari. Datum Valencie, kalendis marcii, anno predicto [M° CC° XC° septimo]. »

2. Saige, *Juifs du Lang.* p. 225.

3. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 545.

4. *Juifs du Lang.*, pp. 127 et 217.

5. A. Blanc, *ut supra*, p. 545.

6. *Juifs du Lang.*, p. 283.

7. A. Blanc, *ut supra*, p. 545.

Durand de Lunel fils de Simon ben Joseph. — Durand de Lunel, qui, d'après Saige, aurait habité tour à tour Lunel, Montpellier et Perpignan, a probablement résidé à Narbonne[1]. Il possédait, en tout cas, une maison dans la juiverie vicomtale. Cette maison acquise par Roger d'Anduze fut l'objet d'un bail à « nouvel acapt » en faveur de Bernard Page, peaussier[2]. Le *Joseph de Lunel* dont il est question dans la liste de 1305 est apparemment le fils ou, tout au moins, un descendant de Simon ben Joseph. Dans un acte du 22 octobre 1293, publié par M. Kahn[3], il est fait mention de Joseph Jusse, fils de Durand de Lunel, Juif de Montpellier.

Abraham Caslari. — Abraham Caslari doit être identifié, à notre avis, avec Abraham du Caylar (en provençal d'*Escallar*) mentionné dans la liste de 1305. D'après Gross[4], maistre Abraham Caslari, dont Moïse Narboni fut l'élève, serait le célèbre Abraham, médecin de Besalu, qui écrivit, vers 1325, un ouvrage médical. L'hypothèse du même auteur suivant laquelle Abraham Caslari serait le fils de maître David du Caylar est très plausible.

Après l'expulsion de 1306, le père et le fils prenant, à l'instar de beaucoup de leurs coreligionnaires, le chemin des États du roi d'Aragon, se seront établis à Besalu et là, le fils aura succédé au père dans la pratique de la médecine.

Le titre de maître se plaçant d'ordinaire devant le prénom d'un médecin et équivalent, en somme, au titre actuel de docteur, il est très probable que le Me Abraham qui fut locataire, avant 1306, de la maison de Samuel Vital de Lescaleta, située près de la *Cortada* du « Roi Juif »[5], n'était autre que Me Abraham Caslari ou du Caylar[6].

Nous n'estimons pas devoir pousser plus loin ces tentatives d'identification ; ce sont là entreprises difficiles et ingrates, étant donné surtout le peu de variété de l'onomastique juive et la facilité avec laquelle les Juifs méridionaux changeaient de résidence, soit pour entreprendre des voyages d'affaires, soit encore pour se dérober aux recherches des collecteurs de la taille royale.

(*A suivre.*

1. A. Blanc, *ut supra*, p. 516.

2. Archives de l'Aude, H 241 (inventaire des titres de l'abbaye de Fontfroide), « Fief de Narbonne, coté 8 F ».

3. *R. É. J.*, t. XXII (1891), pp. 266 et 273.

4. *Gallia judaica*, pp. 619-620.

5. Saige, *Juifs du Lang.*, p. 278.

6. Comme tant d'autres de ses coreligionnaires narbonnais (voy. plus haut, chap. VII, § III), Me Abraham aura laissé tomber volontairement son nom de famille du Caylar, qui rappelait que lui-même ou ses ascendants avaient été sujets du roi de France.

LES MANUSCRITS DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE

DE PARIS

PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

(SUITE [1])

26. Midr. sur Isaac et Jacob. Peu lisible. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°. Larges trous.
27. Sur Gen., XXX. Ecrit. carrée. 1 f. in-8°, abîmé.
28. Sur Gen., XXXVII, 21 et suiv. Ecrit. africaine. 8 pages in-4°.
29. Sur la section וישלח, discute Raschi. Même écrit. 5 ff. in-4°.
30. Midr. arabe sur la même section et sur וישב. Écriture orientale. Au 2e f. on lit, en grandes lettres carrées : ראה כיוונא רגב עלוא נבבי יעלת האבנא ורבא גדיר בנא בי איאב אל ר...ם. 2 ff. in-4°. Le 2e est troué.
31. Sur Gen., XXXIV. Ecrit. rabbin. orientale. Cite R. Simson a la marge droite ; de l'autre côté, long emprunt au Zohar. 1 f. in-4°.
32. Comment. sur Gen., XXVIII ; chaque rubrique בדה en lettres carrées ; le reste en écrit. africaine. 1 f. gr. in-8°, écorné.
33. *Id.*, même chap. en arabe. Ecrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, troué et déchiré.
34. Histoire de Joseph, en arabe. Ecrit. afric. 1 f. in-4°, déchiré du bas.
35. Explication simple de Gen., XXXVII. Ecrit. rabbin. 1 f. troué à 2 col. in-f° ; parchemin.
36. Hist. de Jacob et de Joseph, en arabe. Ecrit. orientale. 2 ff. in-8°, mutilés.
37. Sur Gen., XXXVII, vente de Joseph. Ecrit. afric. 4 ff. longues col.
38. Comment. arabe sur Gen., XLII, 9. Même écriture. Cite ר' אברהם החסיד, qui rappelle Maïmonide. 1 f. in 4°.
39. De Joseph et Benjamin, en arabe. Ecrit. rabbinique égypt. 1 f. in-4°, délabré.

1. Voyez *Revue des Etudes juives*, t. LXII, p. 107.

40. Sur Gen., XLIV, 14, avec référence à חוכמה. Même écriture. 1 f. in-f° troué.
41. Arrivée du patriarche Jacob en Égypte. Même écrit. 1 f. in-4°, écorné et noirci.
42. Sur Gen., XLVIII, 8, Écrit. africaine. Fragment in-16.
43. De la bénédiction de Jacob : Gen., XLIX. Écrit. orient. 1 f. in-4°. Trous.
44. Elégie en vers, rattachée par allusions à Gen., XLIX. Écrit. africaine. 1 f. in-4°, à 2 col.
45. Sur Gen., XLIX, 39. Notes inachevées. 1 f. in-4°.
46 (50). Sur Gen., fin, et sur l'Exode, commencement. Écrit. afric. 2 ff. in-4° d'un cahier, dont le milieu manque.
47 (51). Comment. arabe sur la section כי תשא. Écrit. orientale. 1 f. in-4°.
48 (52). Raschi sur Exode, I, 1-8. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, délabré, mouillé, troué.
49 (53). Midr., en arabe sur Exode, I. 1 f. in-4°.
50 (54). *Id.*, *id.*, section שמות. Écrit. rabbin., demi-africaine (paginé f. 20) 1 f. in-4°.
51 (55). *Id.*, *id.* sur Exode, III. Même écrit. Fragm. de 1 f. in 4°.
52 (56). Explication (פשט) de la section שמות fin, et commencement de la suite. Belle écriture rabbin. 2 ff. gr. in-8°.
53 (57). Remarques de chronologie et de grammaire sur Exode, XII, 29, 42. Écrit. rabbin. En marge, versets des Ps. en lettres carrées. 2 ff. in-f°.
54 (58). Midr. sur Exode I à VI. Écrit. analogue. 6 ff. in-4°, abîmés en haut.
55 (59). Comment. arabe sur Ex., III. Ecrit. africaine. 4 ff in-12.
56 (60). Comment. sur Ex. X. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° endommagé.
57 (61). *Id.* sur Ex., XII. Cite ר' יצחק ן' צבגי, auteur du באר לחי. Écrit. afric. 1 f. in-16.
58 (62). Sur Ex., XIII (פטר כל רחם). Écrit. orientale 2 ff. in-24.
59 (63). (?) Sur Ex., XII. 7. Encre pâlie ; même écrit. 1 f. in-4°, écorné.
60 (64). Sur Ex., XIII. 17. Écrit. rabbin. 1 f. in-f°, délabré du bas.
61 (65). Sur Ex., XIII. Même écrit. 3 ff. in-4°.
62-3 (66-7). Midr. sur Ex., XIV. Écrit. africaine, notes marginales. 2 ff. in-4°.
64 (68). Du Décalogue, en arabe ; écrit. orientale. 1 f. in-4°.
65 (69). Paraphrase du Décalogue, en arabe. Inachevé, s'arrête au 3e commandement. 1 f. in-4°.
66 (70). Midr. sur le Décalogue. Ecrit. carrée égypt. 2 ff. petit in-4°.
67 (71). Midr. sur le Décalogue, premier command. jusqu'au sixième. Le 2e f. troué. 2 ff. petit in-4°.
68 (72). Midr. sur le septième command. Même écrit. 1 f. petit in-4°.
69 (73). Commentaire sur le cinquième command. Ecrit africaine. 2 ff. in-4°, déchirés en haut a droite et fendus.
70 (74). Explication en arabe sur Ex., XX, 16, et Lévit., XXVI, 2. Ecrit. orient. 1 f. in-4° troué.

71 (75). Raschi, plus complet que les éditions, sur Ex., xxxiii. Écrit. égypt. 2 ff. in-f° troué.

72 (75 *a*). Comment. sur Nombres, xvii, 17. Même écrit. 1 f. in-f° troué.

73 (76). Sur כי תשא, Exode, xxx, 11 et suiv., en arabe. Même écrit. 1 f. in-4°.

74 (77). Fragment de Midr. sur Ex., xxx, 34, ou xxxvii, 1-9. Écrit. rabbin. 1 f. coupé du bas.

75 (78). Sur Ex., xxxx. Écrit. africaine. Au r° on lit : מהר"י קארו ז"ל, et au v° : פי' הרמבן. 1 f. in-4°.

76 (79). Midr. sur la sect. ויקהל. Écrit. égypt. 1 f. in-4° troué.

77 (80). Comment. en arabe sur Lévit., ix, 2 et suiv. Même écrit. 1 f. in f° troué.

78 (81). Fragment en arabe sur les termes אזב et ידעוני, Lévit., xix ; cite Ibn Ezra. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, écorné.

79 (82). Comment. en arabe sur לא תגחשו etc., Lévit., xix, 26. Même écrit. 2 ff. in-4°.

80 (83). Raschi sur Lévit., xxi. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°, abîmé.

81 (83 *a*). Sur Lévit., xxiv, fin, et xxv, en arabe. Même écrit. 1 f. in-4°.

82 (84). Sur Lévit., xxv. Même écrit. 2 ff. fol. déchirés à gauche.

83 (85). Comment. en arabe sur Lévit., xxvi, fin. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.

84 (86). Midr. sur בחוקתי, xi et xii. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

85 (87). Raschi sur Lévit., xxvii, fin. Écrit. rabbin. Au v° une תתנה en vers par Abr. Halévi, incomplète. 1 f. gr. in-4°, coupé au bas.

86 (88). Homélie sur la section נשא. Titre général (?) : בצד השחר. Écrit. africaine. 4 ff. in-4° dont 2 blancs.

87 (89). Comment. arabe sur Nombr., xvi. Écrit. égypt. 2 ff. petit in-4°, le 1er endommagé.

88 (90). Sur בהעלותך. Écrit. orientale. 2 ff. in-4° ; le 2e abîmé.

89 (91). Comment. sur אחרי מות. Notes marginales. 2 ff. in-4°, abîmés.

90 (92). *Id.* sur la section בהעלותך. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.

91 (93). *Id.*, *id.* Même écrit. 2 ff. in-8°.

92 (94). *Id.* sur Deutéron., i. Même écrit. 1 f. long.

93 (95). *Id.* Écrit. rabbin. 1 f. fol., déchiré à gauche. v° blanc.

94 (96). *Id.* sur la sect. ואתחנן (fol. 169 d'un grand texte). Même écrit. 1 f. in-4°, troué.

95 (97). *Id.*, même écrit. 2 ff. in-4° d'un cahier ; 2 passages barrés ; lacunes au milieu.

96 (98). *Id.* sur Deuteron., ix, 28. Cite מרדכי sur ב"ב. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

97 (99). *Id.* sur Lévit., xxvi, 8-43. Écrit. rabbin. 1 f. fol., trous.

98 (100). *Id.* sur Deutér., viii, 5. Écrit. égypt. 1 f., troué.

99 (101). *Id.* sur Deutér., iii, 12. Cite Raschi. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

100 (102). Homélie sur la sect כי תצא (f. 372 d'un gr. texte). Même écrit. 1 f. in-4°, mouillures, trous.

101 (103). Comment. arabe sur Deutér., xxv, 5-10. Belle écrit. carrée, verset par verset (? Saadia). 1 f. in-4°, fendillé.

102 (104). Homélie sur Deutér., xxx, 11. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

103 (105). Sur Deutér., xxx. Même écrit. 2 ff. in-4°, 1er f. déchiré du haut.

104 (106). Sur Deutér., xxxii. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°. Mouillure.

105 (107). Même passage. Écrit. africaine (f. 40 et 41 d'un texte). 1 f. in-4°.

106 (108). Homélie sur זאת הברכה, en arabe. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.

107 (109). Cahier (incomplet) du ענף תורה ou explication midrasch. du Pentat., dernière lettre ה, f. 170 et 173. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

108 (110). Sur la mort de Moïse, en arabe. Écrit. rabbin. 1 f. in-12.

109 (111). Sur Josué, en arabe. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, délabré.

110 (112). Homélie pour la fête de שמחת תורה. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°.

111 (113). Paraphrase des Juges, xii, en arabe. Cite Moïse b. Ezra. Écrit. carrée égypt. 2 f. in-4°, déchirés du bas et à gauche.

112 (114). Naissance de Samuel, en arabe : I Sam., i. Écrit. africaine. 1 f. in-4° déchiré du haut.

113 (115). Sur I Sam., xxv, 29. Même écrit. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

114 (116). Sur I Sam., xvii. Notes marginales. Même écrit. 1 f. in-4°. V° blanc.

115 (117). Sur II Sam., 24. Écrit africaine. 1 f. in-8°.

116 (118). Fragment de comment. lexicographique sur II Sam., ii, 7 et iii, 33-35. Écrit. rabbin. égypt. et lettres carrées. 1 f. in-4°.

117 (119). Explication relative à Absalon : II Sam., xiii, 1. Écrit. africaine 1 f. in-4°.

118 (120). Comment. arabe sur II Rois, iii. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-4°.

119 (121). Paraphrase arabe d'Isaïe, xxx, 26. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°, tachés.

120 (122). Comment. arabe sur Jérémie, viii, 19. Écrit. africaine. 1 f. in-8°.

121 (123). *Id.*, *id.* sur Jérémie, ix, 16. Écrit. rabbinique orientale. 1 f. in-4°, écorné.

122 (124). *Id.*, *id.* sur Jérémie, ix, 17 et suiv. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

123 (125). Sur Isaïe, vi, 6. Écrit. orientale. 1 f. in-4°.

124 (126). Comment. arabe sur Jérém., viii. Même écrit. 2 ff. in-8° (dont 1 blanc).

125 (127). *Id.* sur Jérém., ix, 7, 8. Même écrit. 2 ff. in-8°.

126 (128). *Id.*, *id.* Jérém., xlii. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-4°, délabrés.

127 (129). *Id.*, *id.* Jérém., xxviii. Même écrit. 2 ff. in-4° déchiquetés.

128 (130). *Id.*, *id.* Ezéchiel, xxxii. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4° fendillé.

129 (131). *Id.*, *id.* Ezéch., xxxiii, 25-27. Indication du sabbat juif, du dimanche chrétien, du vendredi musulman. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.

130 (132). *Id.*, *id.* Ezéchiel, xxxvii, 12. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, abîmé.

131 (133). Fin de Joel, comment. d'Amos ; version arabe avec explication. Même écrit. 1 f. in-4°.

132 (134). Comment. sur Sefania, II, 1-14 (? de David Kimhi). 1 f. d'inc-nable.

133 (135). *Id.*, II, 1. Écrit. africaine. Renvois et notes marginales. 1 f. in-4°.

134 (136). Comment. arabe sur Ps., II. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-16.

135 (137). *Id.*, *id.* Ps., X. Même écrit. 2 ff. in-8°, troués.

136 (138). Comment. midr. sur Ps., XI. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-4°.

137 (139). Comment. arabe sur Ps., XVI, 3. Notes marginales. Écrit. carrée égypt. Cite Aboul Walid. 1 f. in-4°, abîmé.

138 (140). *Id.*, *id.* Ps., XVI, 11. Même écrit. 2 ff. fol. troués.

139 (141). *Id.*, *id.* Ps., XII et XIX. Notes marginales. Même écrit. 2 ff. in-12 d'un cahier incomplet.

140 (142). Comment. sur Ps., XXX. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-4°, troué.

141 (143). *Id.*, Ps., LV. Même écrit. Nombreux *Lotzim*. En marge, indication des versets cités en explication. 1 f. fol., coupé du bas.

142 (144). Paraphrase du Ps. LIX. Même écrit. Paraît complet en 2 f. in-4°.

143 (145). Comment. arabe de Ps., CII, 28-29. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.

144 (146). *Id.*, *id.*, Ps., CIV. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-8°.

145 (147). *Id.*, *id.*, Ps., CXIX, 60. Écrit. carrée égypt. 1 f. petit in-4°.

146 (148). *Id.*, *id.*, Ps., CXXXIX. Même écrit. 1 f. in-4°.

147 (149). Midr. sur Ps., CXLV, 17. Écrit. africaine. Notes marginales. A la fin est cité R. Samuel Pozol צדוק פוזול. 2 ff. petit fol., abîmés.

148 (150). Comment. arabe sur I Chron., XXVIII, 9 et XXIX, 18. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4° oblong; parchemin.

149 (151). Explication משׁל de Proverbes, V. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-4°.

150 (152). Comment. sur Prov., XXIX, 17. A la marge supérieure, une note par Mardochée Antebi מרדכי אנטבי. 1 f. in-8° à 2 col. V° blanc.

151 (153). Fragment de comment. arabe sur Proverb., XXXI. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, troué.

152 (154). Comment. sur Job, I, 7. Écrit. orientale. 1 f. in-8°, déchiré.

153 (155). Midr. sur Job, V, 10. Au V° *id.* sur Ps., XXX, 3. Petite écrit. africaine.

154 (156). *Id.* en arabe sur Job, XV, 5. Écrit. égypt. 1 longue col. 1 f. in-4°, déchiré en haut.

155 (157). *Id.*, *id.* sur Job, XXII et XXIV. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, troué.

156 (158). Midr. sur Cantique, I, 3, en épigraphe, un passage du זוהר דבי אלידד tiré du Yalkout. Notes marginales d'une main plus rapide mais semblable. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, abîmés. Cf. n° 147 (149).

157 (159). Comment. arabe sur Cantique, VI, fin, et VII, verset par verset. Même écrit. 3 ff. in-8°, écornés.

158 (160). *Id.*, *id.* Chr., I, commencé, non continué. Écrit. africaine. 1 p. in-8°.

159 (160 *a*). *Id.*, *id.* Chr., I et II. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.

160 (160 *b*). *Id.*, *id.* Chr., II. Même écrit. 2 ff. in-8°.

161. Sur Elimélek, Noémi, Ruth, I. Écrit. orientale 1 f. in-4°, coupé.

162. Midr. en arabe sur les Lamentations. Écrit. rabbin. ancienne. 4 ff. in-12.

163. *Id.*, *id.* sur Isaïe, LIV. 1 f. in-8°, écorné en haut à gauche.

164. Texte judéo-espagnol. Voir ci-après, Division IX, linguistique

165. Comment. sur Ecclésiaste, II-VI. Petite écrit. rabbin. Rubriques en lettres carrées. 7 ff. in-8°.

166. Midr. sur Esther. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-8°.

167. Midr. sur Ecclésiaste, I, 4-7. Écrit. africaine, encadrant le texte biblique vocalisé, en écrit. rabbin. 1 f. in-4°.

168. Comment. arabe sur Esther. Écrit. carrée égypt. Généalogie complète de Mardochée remontant jusqu'à Benjamin. 1 f. in-4°, troué.

169. Fragment de comment. arabe sur Esther. 1 f. in-8°, fendu.

170. Allocution à la comm. de תורקיה pour le Sabbat *Haggadol* an 5546 (= 1786). Écrit. africaine. 2 ff. in-8°, endommagés.

171. Autre homélie pour le même Sabbat. Écrit. rabbin. 2 ff in-8° troués.

172. *Id.* Écrit. africaine avec ligatures. 1 f. in-4° endommagé du haut.

173. De la génération humaine. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

174. Homélie pour la circoncision. Écrit. orientale. Notes marginales. 1 f. in-4° entamé.

175. *Id.* 1 f. fol. troué.

176. Midrasch relatif au Léviathan. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° abîmé et mouillures.

177. Midrasch relatif au Décalogue. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff.

178. Sur Isaïe, VI, 3. Écrit. africaine. 1 f. fol. endommagé.

179. Midr. sur le Pentat.; en tête : תגרה. Notes marginales. Écrit. orient.

179 *a*. Aphorismes. Ecrit. égypt. 2 ff. in-8°

180. Midr. sur le Messie. Écrit. orient. 1 f. in-8° déchiré.

181. Midr. en arabe pour les jours de jeûne; hist. de Nicodème. 1 f. in-4° fendillé.

182. *Id.* sur les signes du Messie. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4° troués.

183. Midr. sur le jugement dernier. Ecrit. rabbin. 1 f. in-4° troué.

184. De la vie future des gens pieux, en arabe. Écriture carrée égypt. 1 f. in-4°.

185. Allocution en arabe. En tête : ברשת (*sic*). Même écrit. 1 f. in-4°.

186. Midr. sur les campements d'Israël au désert. Écrit. rabbin. soignée. 1 f. gr.-8°.

187. Midr. sur les honneurs à rendre aux ancêtres. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

188. Fragment sur l'importance d'un chef. 2 ff. in-4° déchirés.

189. Du sanctuaire מקדש. Cite un... גאין, au sujet de la résurrection. 2 ff. in-4° parchemin déchiquetés

190. Poème et Midr. arabes. Écrit. rabbin orient. 2 ff. in-4° déchiquetés.

191. Premier f. du ס' לראת משה רביט, en arabe. Écrit. afric. 1 f. in-8°.

192. Instructions pour l'huile d'éclairage du culte. Écrit. égypt. 1 f. in-8° troué.

193. Paraphrase de la confession (וידוי) alphabétique, inachevée. Écrit. carrée. Au v° fragm. de morale, en arabe, 1 f. in-4° troué.

194. Remontrances en arabe. Écrit orient. Sont cités אבו מנצור בן בקרו (*bis*) et אבו אלפרג ב' אלרצוי. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°.

195. Midr. en arabe, peut-être pour Rosch Haschana. Même écrit. 4 ff. in-4° entamés

196. Midr. illisible. P. 1 on lit (?) בלע"ל. P. 2 היום קצר והמלאכה. 2 ff. in-16°.

197. Fragment d'oraison funèbre en arabe. Écrit. rabbin. égypt. serrée. 1 f. in-4° déchiré

198. Extraits du Midr. *Yelamdénou* et de la *Mekhilta*. Écrit. rabbinique orient. 2 ff in-4° écornés.

199. Notes midrasch. sur Isaïe, xxx, Ps., v, et *Sota*, 49. Ecrit. africaine 1 petite col.

200. 2 fragm. de Midrasch. Même écrit. 2 morceaux in-12°.

201. Explications littérales de l'Exode en arabe, avec exemples. Ecriture orient. 1 f. in-4°.

202. A propos de Ps., cxxvii, 2, un passage talmudique tiré de *Ketoubot*, 62*a*, avec explication de Raschi et des Tossaphot. Même écriture. 1 col. sur f. in-4°.

203. Sur Deutér., xxix, 14. Cite le שבט מוסר. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° coupé en long.

204. Pour oraison funèbre. Écriture africaine, ff. 209 et 210 en longues col.

205. Midr. relatif a Abraham. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° déchiré.

206. Midr. sur les sections מצרע et מסעי. Écriture carrée égypt. 3 fragm. in-4°.

207. Courtes explications sur Deutéron., xxx, 10-20, en 2 morceaux.

208. Des droits ou revenus d'une fille de Cohen mariée. Fragment.

209 Morceau final de Midrasch, déchiqueté.

210-261. Comment. bibliques. Fragments divers.

262-301. *Id.* en arabe, la plupart sur parchemin.

302. Midr. sur la section חקת, en arabe. Ecrit. carrée égypt. Morceau in-4° déchiré.

303. Fragm. du דרכי המוסר. Belle écrit. carrée. Parchemin troué, petit in-4°.

304-305. Explications sur Lévitique, xxv, 12 a 34, et sur xxvii. Écriture rabbin. égypt. Chaque pièce de 2 ff. in 4°, en mauvais état.

306-308. *Id.* sur l'Exode, xii; sur Deuter., xiv, 1, et Deutér., xv, 10, en 3 pièces in-4° déchirées.

309 Sur Josué, I, 3. Longue note marginale. Morceau de pièce in-fol.
310. Extrait de comment. sur II Sam., I, 26 et Ps., CXXVIII, 2. Écrit. orient. 2 ff. fragmentaires in-fol.
311. Midr. sur l'union conjugale. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. petit fol., écornés en haut à droite.

III. Rabbinisme.

A. 1. Talmud de Babylone. *Berakhot*, 9*b*. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4° écorné.
2. *Id.*, 10*b* (copie fautive). Même écrit. Au v° mots arabes. 1 f. in-4°.
3. *Id.*, 13*b*. 1 f. in-4°.
4. *Id.*, ch. II, § 2, ff. 15 et 16 abrégés. 1 f. in-4°.
5. *Id.*, 22 et 23. Écrit. carrée égypt. 4 ff. in-4° et 2 fragments.
6 (93). *Id.* 22*a*, *b* et 23*b*. Même écrit. 2 ff. in-4° troués.
7 (6). Alfasi, ריף, sur le même tr., ch. IV, §§ 3-5, en 2 ff. fol. délabrés.
8 (7). Tal. B., 28*b* et 29*a*. 2 ff. fol., abîmés.
9 (8). Mischna, même tr., ch. IV, V, VI. Petite écrit. carrée égypt. 2 ff in-4°, dont plus de la moitié supérieure manque.
10 (9). Tal. B., même tr., 50*a* abrégé. 2 ff. in-4° troués.
11 (10). *Id.*, dern. page, provenant de l'édit. Venise (1520), f. 64. 1 f. fol.
12 (11). Mischna, même tr., fin, et *Sabbat*, XVIII-XIX. Écrit. égypt., 1 f. in-4°.
13 (12). *Id.*, ch. IX, §§ 5, 6, 7, et *Péa*, ch. I entier, ch. II, §§ 1-6. En marge, הלכה ou indication des avis prépondérants. Écrit. rabbin. 3 ff. in-12°.
14 (99). *Id.*, *Berachot*, I, 1, et *Abot*, I, 9. Au v°, deux passages de la Genèse. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4° troué.
15-17. Gr. fol. (96-98). Commentaires sur *Demaï*, I-II ; *Teroumot*, I, 1 ; *Soucca*, II, 3. Belle écrit. rabbin. *a* : 1 f. à 2 col. ; *b* : 2 ff. ; *c* : 2 ff. troués et fendillés.
18 (13). Mischna, *Schebiit*, ch. V, §§ 5-9, et ch. VI, §§ 1-6. Écrit. égypt. 1 f. in-4° troué.
19 (14). *Id.*, *Orla*, ch. III, § 9 (fin), et *Biccourim*, I-II, avec commentaire arabe de Maïmonide. Même écrit. 7 fragments petit fol., coupés en long.
20 (15). Talmud B., *Sabbat*, 33*a*, et autres courts passages talmudiques, extraits de *Eroubin* et *Sota*. Dans les interlignes, des explications en arabe. Belle écrit. carrée. 2 ff gr.-8°, troués.
21 (16). Alfasi sur *Sabbat*, ch. II. 1 f. fol. déchiré.
22 (17). Tal. B., *Sabbat*, 21*b*. Écrit. rabbin. égypt. Au v° un texte arabe. 1 f. fol. coupé du haut.
23 (18). Mischna, même tr., ch II, §§ 3-5. Même écrit. 1 f. in-4° écorné et troué.
24 (19). *Id.*, ch. IV, §§ 5-8. Belle écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.

25 (20). Tal. B., même tr., 73*b*-74. 2 ff. petit fol., tachés et déchirés.
26 (21). Mischna, même tr., ch. XI-XII. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. fol.
27 (22). Ascheri sur le même tr., ch. XIX. 1 f. fol. coupé du bas.
28 (23). Alfasi sur le même tr., ch. XXIII. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.
29 (81). Extrait de *Subbat*, 119*b*, suivi d'un fragment du Zohar. Écrit. rabbin. Prem. et dern. f. d'un cahier in 16°.
30 (24). *Eroubin*, 15*b*; fragment. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-8°.
31 (25). Mischna, même tr, ch. I, §§ 1-2. En tête et au bas, des lignes en arabe. 1 f. in 8°.
32 (26). Tal. B., *Pesahim*. 115*a*. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°, entamé
33 (27). *Yoma*, 39*b*. Moitié de feuillet d'une édition *princeps*, avec le seul comment de Raschi (sans Tossafot). 1 f. fol.
34 (28). Abrégé talmudique et comment. de *Beca*, ch. I, fin, et ch. II, § 1. Petite écrit. rabbinique; rubrique en carré oriental. 1 f. in-4°
35 (29). Talm. de Jérusalem, même tr., ch. II, § 2, et ch. IV, § 1. Fragments. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-8°
36 (30). *Id.*, ch. II, §§ 4-5, et ch. III, §§ 2-3. Noms propres et loazim ponctués. 2 ff. in-4°, coupés du haut.
37 (100). *Id.*, ch. III, §§ 6-8. Même écrit. 1 f. in-8° coupé en biais.
38 (31). Tal. B., même tr., 33*b* et 34*a*. Même écriture. 1 f in-4° entamé.
39 (32). *Id.* 40 (ch. V, fin). Même écrit. 1 f. in- 4° troué.
40 (33). Mischna, même tr., ch. IV fin, et ch. VI, avec extraits talmudiques. Écrit carrée. 1 f in-4° troué.
41 (34). *Id.*, ch. V, §§ 6-8, et *Taanit*, ch. I, §§ 1-2. Même écrit. 1 f. in-4° troué.
42 (35). Ascheri sur *Rosch ha-Schana*, ch. I, §§ 3 et 5 (10*b* et 16*a*). Même écrit. 1 f. in-4° troué.
43 (36). Tal. B., même tr., 3*a* et 10*b*. Belle écrit. carrée. 2 ff. fol. mutilés.
44 (37). Alfasi sur *Megilla*, ch. III et IV. 8 ff. in-4°.
45 (38). Tal. B., même tr., 2*a*, 16*b*, 17*a* (lacunes). Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. fol.
46 (39). *Id.*, 14*b*-15*a*. Même écrit. 1 f. petit fol. Moisissures.
47 (40). Mischna, même tr., ch. IV, §§ 4-7. Texte en lettres carrées, avec comment. arabe de Maïmonide, en lettres rabbiniques. 1 f. in-4°.
48 (41). Tal. B., *Moed Katon*, 16. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. in-4° délabrés
49 (42). *Id.*, *Yebamot*, 78*a*. Même écrit. 2 ff. in-4° tachés et troués
50 (43). Mischna, même tr., ch. VI, § 6, suivi d'un texte de *Baba Batra*, 110*a*. 2 ff. in 12°, dont un blanc.
51 (44). *Id.*, *Ketoubot*, ch. III, § 8; ch. IV, §§ 1-3; ch. VI, §§ 5-7; ch. VII, §§ 1-3. Écrit. rabbin. 2 ff. in 12°.
52 (45). Tal. B., même tr., 103*b*. Même écrit. 1 f. gr. in-8° vélin, écorné de haut.
53 (46). Mischna, *Guittin*, ch. V-VI. 1 f gr. fol. déchiré du haut.
54 (47). Tal. B., même tr, 87*a* et *b*. Écrit. rabbin. orientale 1 f. in-4°.
55 (48). Mischna, *id.*, ch. V, §§ 6-7; ch. VI, §§ 4, 5, 6 2 ff. in-4° délabrés.

56 (94). *Id.*, *Nedarim*, ch. VIII, §§ 1-7, avec comment. arabe de Maïmonide. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4° ; larges trous.

57 (95). Talm. B., *Kiddouschin*, 34-36. Anc. écrit rabbin. 4 ff. petit fol., abîmés.

58 (49). Mischna, *Nazir*, ch. IV, §§ 3-4, avec version arabe. 1 f. in-4° délabré.

59 (90). *Id.*, § 1 seul, avec comment. arabe de Maïmonide. 1 f. in-4° déchiré.

60 (50). Tal. B., *Baba Kamma*, 14. Vieille écrit. rabbin. 1 f. fol. en mauvais état.

61 (83). *Id.*, 28 *b* et 29 *a*. Vélin. 1 f. fol. déchiré.

62 (51). *Id.*, 31 *a*-34 *b* ; lacunes. 6 ff. gr. in-8° entamés.

63 (52). *Id.*, 117 *a-b*. Écrit. rabbin. serrée. 1 f. in-4°. Moisillures.

64 (53). *Id.*, *Baba Mecia*, 29 *b*-31 *a*, avec Raschi en marge. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

65 (54). *Id.*, *Baba Batra*, 8 *a*. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. in-4°.

66 (55). *Id.*, 8 *b*. Même écrit. 1 f. in-4° déchiré.

67 (56). Mischna, *Sanhédrin*, ch. IV, §§ 1-7. Écrit. carrée pâle. 2 ff. in-4°, en très mauvais état.

68 (57). *Id.*, *Abot*, ch. I, §§ 4-16 ; ch. III, §§ 10-23 ; ch. IV, § 1 ; ch. V, §§ 14-20. Écrit. carrée calligraphiée. 4 ff. in-4°.

69 (58). *Id.*, ch. I, §§ 4-18, et ch. II, §§ 1-4. Textes vocalisés. 2 ff. in-4° troués. Cf. n° 77 (64).

70 (59). *Id.*, ch. II, §§ 9-16, et ch. III, §§ 1-2. Écrit. orient. 2 ff. in-12°.

71 (60). *Id.*, ch. III, § 6, à ch. V, § 3. Écrit. rabbin. égypt. 4 ff. in-4°, un peu déchirés.

72 (91). *Id.*, ch. III, §§ 6-11. Version arabe seule. Écrit. afric. 1 f. in-4° déchiré.

73 (61). *Id.*, ch. III, §§ 9-17. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. petit fol. troué.

74 (62). *Id.*, §§ 17-20. Même écrit. 1 f. in-4°.

75 (92). *Id.*, ch. IV, §§ 20-24, avec comment. arabe de Maïmonide. Écrit. carrée calligraphiée. 1 f. in-4°.

76 (63). *Id.*, ch. V, §§ 3-4. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-16°.

77 (64). *Id.*, ch. V, §§ 11-19, vocalisés. Même écrit. 2 ff. in-8°. Cf. n° 69 (58).

78 (65). *Id.*, ch. VI, §§ 3-6. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-8°.

79 (66). *Id.*, ch. VI, §§ 3-9. Écrit. carrée. 2 ff. in-12°. écornés du bas.

80 (67). Talmud B., *Houllin*, 20 *a* et 22 *b*. Même écrit. 2 ff. fol.

81 (68). Alfasi, Même tr., ch. III, §§ 5-6. 2 ff. in-4° déchirés du bas.

82 (69). Tal. B., même tr., 54 *a-b*. 1 f. in-4° troué et lacéré.

83 (70). Mischna, même tr., ch. V, §§ 1 et 3, avec version arabe. 2 ff. in-4°.

84 (71). Tal. B., même tr., 67 *a*, *b*. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. fol. et un morceau.

85 (72). Notes sur ce tr., 97 *b* et 98 *a*. Écrit orient. 2 ff. in-8°.

86 (73). Tal. B., même tr., f. 102 *b* et 104. Vieille écriture ressemblant fort au n° 4. — 2 ff. d'un cahier in-4°.

87 (74). Ascheri, même tr., 110 *b* fin. 1 f. in-4° déchiré du haut.

88 (75). Tal. B., même tr., 110 *b* et 111 *a*. Écrit. rabbin égypt. 2 ff. in-4° écornés.

89 (76). Mischna, même tr., ch. XII, §§ 2-3, avec version arabe. 1 f. in-4° troué.

90 (77). Ascheri, même tr., 138*a-b*. 1 f. in-4° abîmé.

91-2 (78-79). Mischna *Bekhorot*, ch. III, §§ 1-4 ; *Arakhin*, ch. II-III. Écrit. rabbin. 3 ff in-16°.

93 (80). Tal. B., *Nidda*, 24 *a*, *b*. Belle écrit. carrée. Fragment. 1 f. in-4° délabré.

94 (82). *Derekh ereç*, fin. 2 ff. in-8° déchirés.

95 (84). Abrégé du Talmud par Maïmonide, יד החזקה, l. I, *Teroumot*, ch. IV et XII-XIII ; *Maasserot*, ch. I. Écrit. carrée égypt. 7 ff. petit fol., dont quelques-uns défectueux.

96-97 (85-86). *Id.*, l. VI, *Schebouot* et *Nedarim*. 2 ff. fol. pour chaque pièce.

98 (87). Gr. fol. Commentaire sur la distinction entre האגריותא et הרבנן, par un disciple d'un certain R. Abraham (ומורי הרב ר' אברהם). Écrit. rabbin. ancienne. Vieux vélin. 1 f. fol. délabré.

99 (88). Gr. fol. Commentaire analogue sur un cas de lévirat. Écriture orientale. 1 f. fol. en mauvais état.

(*A suivre.*)

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1909 ET 1910

(SUITE [1])

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ABERNETHY (A. T.). The Jew a negro. Moravian Falls (N. C.), Dixie Publishing Co, 1910 ; D. 0,50.

ACKERMANN (A.). Münzmeister Lippold. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters, nach urkundlichen Quellen bearbeitet. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1910 ; in-8° de 112 p. M. 3 (Tirage à part du *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft*).

ACOSTA's (Uriel) Selbstbiographie. Temesvár, Polatsek, 1909 ; in-8° de 42 p. M. 1.

ADAMS (J.). Sermons in syntax, or Studies in the Hebrew text. New-York, Scribner, 1908 ; in-8° de XI + 228 p.

ADAMS (J.). Israels ideal, or Studies in Old Testament theology. Edimbourg, Clark, 1910 ; in-8° de XI + 232 p. 4 s. 6 d.

ADLER (E. N.). Von Ghetto zu Ghetto. Reisen und Beobachtungen. Autorisierte Uebertragung aus dem Englischen. Stuttgart, Strecker et Schröder, 1909 ; in-8° de XIII + 213 p. M. 3,50.

> On peut dire de ce livre que M. A. nous le devait. Voici plus de vingt ans qu'il parcourt l'Ancien monde et le Nouveau, et, à l'inverse de tant de voyageurs juifs, c'est le judaïsme qui l'intéresse dans ses voyages. « A un intérêt plus ou moins altruiste qu'il porte à ses coreligionnaires s'ajoute chez lui le désir égoïste de réunir de vieux documents du passé juif » p. IX[1].

1. Voir plus haut, p. 128.

Égoïste, altruiste ? non. Les manuscrits et les imprimés qu'il pourchasse, les *queniza* qu'il déterre et les inscriptions qu'il déchiffre sont des témoins de l'histoire qui le passionne comme juif autant que comme savant, et, s'il se plaît à visiter les vieilles communautés, c'est qu'on les connaît mieux en les étudiant sur place. « Le voyageur a cet avantage sur l'érudit qu'il prend contact personnellement avec les hommes eux-mêmes. Il peut apprendre de leur propre bouche leurs légendes et leurs croyances, il peut feuilleter leurs archives, acheter ou emprunter leurs livres, visiter leurs demeures, leurs écoles et leurs temples » (p. 186). Notez les temples. M. A. peint ces « centres juifs » sur le vif, comme il les aborde de plain-pied. Il y passe les fêtes, alors que la vie religieuse est plus active : il se rend dans les synagogues en curieux, mais aussi en fidèle. Ce ne sont pas des étrangers qu'il dévisage, ce sont des frères qu'il reconnaît. Et ne converse-t-il pas avec eux dans la langue commune, l'hébreu ? Autant qu'avec les juifs de Palestine, qu'il visite d'ailleurs dans un but philanthropique et qu'il défend même contre le reproche d'exploiter la « haloukka », il sympathise avec ses coreligionnaires de l'Égypte et de la Turquie, de la Russie et de la Perse, de l'Amérique et des Indes. Bien loin d'éprouver aucune défiance, aucune répugnance, il est également juste pour les Aschkenazim et pour les Sefardim. Il est indulgent pour les colons de l'Argentine, dont la situation le déçoit pourtant, et il n'a de mépris que pour les richards de Bakou, qui achètent la fortune par l'apostasie. Ce voyageur tient du touriste et du pèlerin.

M. A., qui avait publié successivement ses impressions de route dans différents périodiques, les a réunies il y a quelques années en un volume, *Jews in many lands* (Londres, 1905), dont nous présentons aujourd'hui la traduction allemande. Les deux premiers voyages racontés ont pour but la Palestine et remontent l'un à 1888, l'autre à 1895. Au cours du premier, l'auteur décrit la communauté du Caire (p. 1-16), le parcours de Jaffa à Jérusalem (p. 17-22), la Ville sainte, ses groupements juifs, ses institutions et ses monuments (p. 23-58), les environs de Jérusalem (p. 59-69), Hébron, la Mer Morte et le Jourdain (p. 71-87). Le second permet de mesurer les progrès réalisés en sept ans par les juifs de Jérusalem (p. 89-96). Les autres voyages, qui ne sont pas datés, ont pour objectifs Salonique (p. 97-102), Smyrne, Bounar-Bachi, Rhodes et Mersine (p. 103-109), Alep (p. 111-117), la colonie de Moïseville en Argentine (p. 167-173). Du voyage à Kowno (1889), nous n'avons qu'une visite à R. Isaac Elhanan Spector, et ce qui intéresse particulièrement notre bibliographe, c'est que le vénérable rabbin a permis, dans une consultation, de détruire les épreuves d'imprimerie en hébreu (p. 175-180). Mais les chapitres les plus importants sont ceux qui sont consacrés aux groupements juifs qu'on pourrait qualifier d'exotiques : les juifs du Caucase et de la Perse (p. 119-137), ceux du Turkestan, c'est-à-dire surtout de Boukhara (p. 139-167), et ceux de l'Inde (p. 181-213), les derniers surtout, qui sont les plus intéressants et les plus accessibles pour un Anglais. Les impressions personnelles de M. A. et les documents utilisés par lui renouvellent en partie ce qu'on savait de l'histoire et de la condition de ces communautés, qui nous intriguent tant. C'est ainsi qu'il publie à nouveau la « charte » en malayalam de Bhâskara Ravi Varma (vme siècle), conservée par les juifs « blancs » de Cochin, d'après une photographie de l'original ; d'après un fragment de la Guéniza en sa possession, il publie une lettre commerciale d'un juif de l'Inde à son correspondant du Caire, écrite en judéo-arabe au XIIIe siècle au plus tard (comp. une lettre analogue *Revue*, LVI, 237). Dans ce chapitre un peu décousu sur les juifs de l'Inde (nouveau dans l'édition allemande), il essaie de fixer l'origine des deux groupes rivaux, les « noirs » et les « blancs ». Les « noirs » avaient des établissements impor-

tants à Cranganor et David Rubéni (Rabani) serait le frère d'un rajah juif qui, menacé par les Arabes, l'aurait envoyé en Europe pour provoquer une croisade (cf. *Revue*, LX, 133). Après la prise de Cranganor, ces juifs se dispersèrent dans les villes voisines. C'est alors seulement que les « blancs », émigrés de Hollande, seraient venus s'établir dans le pays et les relations entre les deux groupes, d'abord cordiales, s'altérèrent peu à peu.

M. A. est un bibliophile et la chasse aux livres et aux parchemins est le principal but de ses courses à travers le monde. A Alep, il trouve par hasard le Divan d'Eléazar ha-Babli (p. 117); à Boukhara, des imprimés précieux (p. 159); dans la *gueniza* du Caire, un traité talmudique remarquablement imprimé à Salonique (p. 109). Il décrit au moins les manuscrits qu'il ne peut acquérir : un *Yad ha-Hazaka* (p. 6), alors à Francfort (v. *Revue*, XIII, 150; XXXVI, 65-74); le prétendu Sépher Tora d'Ezra au Vieux-Caire, qui a trois siècles au plus (p. 13); un Pentateuque écrit à Barcelone en 1289 et conservé dans une synagogue de Magnésie (p. 106); le fameux Pentateuque de Ben Asher, qui n'en est qu'une copie, et d'autres Pentateuques à Alep (p. 113-114). Il signale des inscriptions dans les synagogues de Fostât (p. 13), de Salonique (p. 99) et d'Alep (p. 112). Les épitaphes du père et de l'oncle de Sabbataï Cevi (p. 103) ont été publiées depuis (*Revue*, LVIII, 271). Le bibliographe qu'est M. A. énumère les ouvrages hébreux imprimés à Aden (p. 184; cf. *Z. f. H. B.*, XII, 177 et s.) et décrit un opuscule de Mosseh Pereyra de Paiva, *Noticias dos Judeos de Cochin*, Amsterdam, 1687 (p. 210-212; cf. *Revue*, XXII, 120).

Une illustration « documentaire » orne le volume et l'enrichit : photographies prises par l'auteur et fac-similés de manuscrits de son cabinet : le juif russe de la p. 27 nous paraît plutôt tiré d'un tableau connu. — Chez M. A., les à-peu-près de l'amateur veulent coudoyer les précisions de l'érudit : il croit que les monuments des Pharaons reflètent l'Exode biblique (p. 1 : Pithom *et* Ramsès ont été identifiés !) et qu'on est en droit d'admettre deux tombeaux de Rachel (p. 59). P. 8 : les caraïtes ne suivent pas le calendrier arabe, ils ont le leur; les rabbanites les ont d'ailleurs accusés d'avoir fait cette concession aux musulmans; p. 10 : l'Alliance israélite universelle n'a pas été fondée par Crémieux. Quelques méprises : p. 105, il s'agit sans doute de « La Grammaire » de Labiche et, p. 141, Moscou est placé sur la route de Varsovie à Rostow. D'autres inexactitudes sont dues à la traduction : p. 53, Jâlâd pour Dschalût; p. 113, Oran pour Aron. Les fautes d'impression ne sont pas rares, surtout dans les mots étrangers : p. 114, l. *Habanah* : p. 201, l. חחכב.

Adler (H.). Anglo-Jewish memories and other sermons. Londres, Routledge, 1909; in-8° de xiv + 288 p. 5 s.

Adler (M.-N.). The Adler Family. Londres, Office of the « Jewish Chronicle », 1909; in-8° de 19 p., 1 fig. (Reprinted from the Jewish Chronicle).

Adler (N.). Aus den Tagen von Mordechai und Esther. Die Purimgeschichte nach Midraschquellen erzählt. Francfort, Kauffmann, 1909; in-8° de 72 p. M. 0,80.

Aeschimann (André). L'activité du prophète Jérémie, étude de psychologie biblique. Genève, impr. de Romet, 1907; in-8° de 121 p.

Albert (E.). Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus. Dissertation, Königsberg, 1910; in-8° de 37 p.

Alford (E. H.). Old Testament history and literature. Londres, Longmans, 1910 ; in-8° de 338 p. 5 s.

Alkalaj (D.). O cionizmu : njegov znacaj i razvitak. Belgrade, éditions de la société « Sion », 1910 ; in-16° de 41 p. D. 0.30.

Almanach (Jüdischer 5670, herausgegeben von der Vereinigung... Bar Kochba in Wien. Vienne (Cologne, Jüdischer Verlag), 1910 ; in-8° de 215 p., ill. M. 5.

Alt (A.). Israel und Aegypten. Die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen, nach den Quellen untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1909 ; in-8° de 104 p. M 2.40 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von R. Kittel, Heft 6).

Altschüler (M.). Die aramäischen Bibel-Versionen (Targumim). Targum Jonatan ben Uziel und Targum Jerusalemij. Text, Umschrift und Uebersetzung. Vol. I : Genesis. Vienne, Verlag « Lumen », 1909 ; gr. in 8° de 164 p. M. 25 (Orbis Antiquitatum. Religions- und Kulturgeschichtliche Quellenschriften in Urtext, Umschrift und Uebersetzung, unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrten herausgegeben von M. Altschüler und J. Lanz-Liebenfels. Pars I, Tom. I, Vol. I).

Andorn. Die wirtschaftliche Lage der jüdischen Lehrerschaft im deutschen Reiche. Vortrag. Magdebourg, impr. L. Sperling et Co., 1908 ; in-8° de 38 p. M. 1.

Aptowitzer (V.). Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht. Vienne, A. Hölder, 1909 ; in-8° de 108 p. M. 2.50 (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 163. Band, 5. Abhandlung).

Aptowitzer (V.). Die Rechtsbücher der nestorianischen Patriarchen und ihre Quellen. Extrait de l'*Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften*, 2 mars 1910, n° VII ; in-8° de 8 p.

Aptowitzer (V.). The influence of Jewish law on the development of jurisprudence in the Christian Orient. Philadelphie, The Dropsie College, 1910 ; in-8° de p. 209-229 (Reprinted from the *Jewish Quarterly Review*, New Series, I. 2).

> L'influence du droit biblique et talmudique, que M. A. a constatée dans les codes arméniens (*Revue*, LVI, 262), ne serait pas moins grande dans les codes syro-chrétiens. Dans le premier des trois travaux ici annoncés, M. A., après avoir montré que juifs et chrétiens étaient en contact dans la Babylonie, examine trois codes syriens récemment édités par Sachau. Ses conclusions sont des plus intéressantes. Les consultations et les arrêts du patriarche Hénanicho (686-701) concordent en majeure partie avec le droit talmudique et seulement avec ce droit ; les divergences sont parallèles à des traditions saddocéo-caraïtes et à des opinions talmudiques non érigées en lois au point qu'on est obligé d'admettre que ce patriarche a eu des docteurs juifs pour maîtres. C'est mieux encore avec le code du patriarche Timothée (début du IX^e^ siècle) : les concordances sont si frappantes qu'elles ne s'expliquent

que par des emprunts directs. Enfin, même le patriarche Jésubarnoun (même époque), pourtant hostile aux Juifs, n'a pu se soustraire à l'influence de leur droit. — Ces résultats ne font pas l'affaire de J. Partsch *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, XXX), qui soutient la dépendance du droit syrien vis-à-vis du droit gréco-romain. M. A. discute quelques-uns de ses arguments dans l'article de l'*Anzeiger;* il l'a réfuté en détail dans la *W. Z. K. M.*, octobre 1910, 1-43. On peut être en désaccord avec M. A., mais on doit reconnaître qu'il produit des arguments, et rien ne justifie le ton d'un critique de la « *Zunft* » dans la *O. L. Z.* — Dans l'article en anglais, M. A. résume ses recherches sur les sources juives du droit arménien et du droit syrien. A noter que sa thèse implique la persistance de lois sadducéennes en Babylonie et leur infiltration chez des sectes juives avant même les Caraïtes. Chemin faisant, M. A. éclaire, avec son érudition et sa perspicacité habituelles, maint point du droit successoral et matrimonial dans le Talmud.

Arigita y Losa (M.). Los judios en el pais vasco, su influencia social, religiosa y politica. Pampelune, J. Garcia, 1908 ; in-8° de 48 p. 1 pes., 25.

Bachensheimer (S.). Unser Gebetbuch. Vortrag. Francfort-s.-M. (Rödelheim, M. Lehrberger), 1910 ; in-8° de 24 p. M. 0,60.

Bacher (W.). Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens. Strasbourg, Trübner, 1910 ; in-8° de 100 + 50 p. M. 4 (Tirage à part du *33. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest*).

Après avoir moissonné le champ de la poésie judéo-persane, M. Bacher cueille une autre plante exotique, la poésie des Juifs du Yémen. Depuis longtemps isolés du judaïsme, les Juifs de ce pays ont conservé, sans les enrichir, les monuments littéraires du passé ; un seul genre a été développé par eux, le genre poétique. M. B. décrit une quinzaine de leurs recueils poétiques manuscrits et quelques imprimés, les uns et les autres analogues à ceux qu'il a décrits dans cette Revue au cours de son étude sur Nadjara ; certains manuscrits sont ponctués d'après l'un ou l'autre système de vocalisation. Les poèmes y sont divisés en groupes, dont quelques-uns ont des noms arabes. Les plus anciens recueils contiennent le plus de poèmes de Juda Haléví, d'Ibn Gabirol et d'A. Ibn Ezra, d'Alharizi aussi et de Nadjara ; dans les plus récents, ce sont les poètes indigènes et modernes qui dominent. De ceux-ci le maître du chœur est Sâlim b. Joseph Schibzi, mort à Taïzz dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle et dont le tombeau est encore l'objet d'un véritable culte. Des 200 poèmes qui portent l'acrostiche de son nom, quelques-uns sont d'un caractère profane et il y célèbre même des chefs arabes ; mais la plupart attestent l'inspiration religieuse et nationale du juif ; son génie est un écho céleste (*bat kol*) et sa Muse, la communauté d'Israël (*Kenesset Israël*). Un certain nombre de poètes yéménites sont du XV^e^ et du XVI^e^ siècles ; mais le plus grand nombre se compose de contemporains et de successeurs de Schibzi. L'œuvre poétique de celui-ci permet de caractériser à elle seule la poésie judéo-yéménite, dont le caractère le plus remarquable, au point de vue linguistique, est l'emploi de l'hébreu et de l'arabe à volonté et même le mélange des deux langues dans un même poème, voire dans une même strophe : Schibzi a signé 56 morceaux en hébreu, 52 en arabe et 91 bilingues. Sa langue présente des arabismes, son style des licences poétiques. M. B. donne p. 70-73) une liste de ses néologismes. Son arabe est également intéressant. Au point de vue prosodique, il a gardé la métrique et la strophique des classiques espagnols, notamment de Juda Haléví ; il affectionne le genre des « poèmes de ceinture » (*mouwaššah*). Sa pensée, souvent subtile, aime à

se voiler dans l'allégorie et le symbole. Il débat en vers des questions philosophiques et cabbalistiques; car il est un fervent adepte de la Cabbale (M. B. penche à en attribuer la pénétration dans le Yemen au mouvement de Sabbataï Cevi, p. 41). La plus grande partie de ses compositions sont religieuses, mais non proprement synagogales : ce sont généralement des poèmes destinés à être chantés aux noces et aux sabbats précédents. Elles n'ont pas d'intérêt historique, abstraction faite des élégies sur l'expulsion des juifs de Sanaa en 1679 (p. 34 et s.).

Dans la partie hébraïque de son travail, M. B. donne : 1° une liste de poèmes — hébreux, hébreu-arabes, arabes — de Schibzi; 2° une liste des autres poètes yéménites avec l'indication de leurs compositions; 3° une liste des poèmes anonymes (plus de 200); 4° une liste des poètes non yéménites dans le nombre Maïmonide, voir *Monatsschrift*, 1909, 381 et s.), avec l'indication des poèmes conservés par nos recueils; enfin, la préface de l'un de ces recueils, sorte d'art poétique, et quatre poèmes — seulement — à titre d'échantillon.

L'ouvrage est tant soit peu aride, ce qui est la faute du sujet; mais l'auteur aurait pu en rehausser l'intérêt par des citations plus nombreuses et plus développées. Il est à craindre que beaucoup de lecteurs s'en tiennent à la préface, qui est une excellente orientation. Et pourtant, à suivre M. Bacher dans son étude claire et bien ordonnée, ils verraient luire le reflet des grands poètes du judaïsme espagnol et entendraient vibrer l'écho de la vie religieuse et sociale de ces communautés qui, perdues au fond de l'Arabie, se sont imprégnées de l'influence d'un milieu hostile sans perdre l'empreinte originale du passé. — P. 3, n. 1, et p. 19, sur le faux-messie moderne du Yemen, voir *J. Q. R.*, XIX, 162; p. 4, sur la vie des Juifs yéménites on peut lire maintenant l'intéressant rapport de M. Sémach dans le *Bulletin de l'Alliance Israélite* de 1910; p. 7, n. 3, voir Nathan, *Ein anonymes Wörterbuch...*, p. 17, n. 3. — Cf. le compte rendu de M. Poznanski, dans *O. L. Z.*, avril 1911. Le nôtre a été fait sur l'édition du *Jahresbericht*.

Baedekers Palästina und Syrien. Die Hauptrouten Mesopotamiens und Babyloniens und die Insel Cypern. Leipzig, K. Baedeker, 1910; in-8° de XCVIII + 432 p. M. 10.

Bainvel (Abbé J. V.). De scriptura sacra. Paris, Beauchesne, 1910; in-8° de VIII + 214 p. 3 fr.

Passe en revue les décisions des papes, conciles, etc. sur la Bible et établit l'inspiration et l'infaillibilité de l'Écriture (Vulgate). Catholique orthodoxe.

Balaban (M.). Zydzi w Austrji za panowania ces. Franciszka Jozefa I ze szczególnym uwzglednieniem Galicji 1848-1908. Stanislau, Standacher, 1909; in-8° de 32 p. K. 0.50.

Les Juifs en Autriche sous le règne de l'empereur François-Joseph I, notamment en Galicie.

Balaban (M.). Dzielnica zydowska, jej dzieje i zabytki. Lemberg, Nakl. Tow. milosników przeszlosci Lwowa, 1909; in-8° de 99 p., ill. (Biblioteka Lwowska, V i VI.)

Le quartier juif de Lemberg, son histoire et ses monuments.

Balaban (M.). Spis zydów i karaitów ziemi Halickiej i powiatow Trembowelskiego i Kolomyskiego w r. 1703. Cracovie, Nakl. Akademji Umiejetnosci, 1909; in-8° de 21 p.

Liste des Juifs et des Caraïtes de la région de Halic et des districts de Trembowla et de Koloméa en 1703.

Barnes (W.-E.). Lex in corde. The law in the heart. Studies in the Psalter. Londres, Longmans, 1910; in-8° de XII + 264 p.

Bauer (H.). Die Tempora im Semitischen. Ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. Leipzig, Hinrichs, 1910; in-8° de 53 p. M. 3,50 (Beiträge zur Assyriologie, VIII, 1).

Bauer (J.). Qu'est-ce que le judaïsme? Le sabbat. La femme dans le judaïsme. Trois sermons prononcés au temple israélite de Nice. Nice, imprimerie Gandini [1910]; in-8° de 48 p.

Becker (E.). Das Quellenwunder des Moses in der altchristlichen Kunst, Strasbourg, Heitz, 1909; in-4° de IX + 160 p. M. 8 (Zur Kunstgeschichte des Auslandes, 72).

Beermann (M.). Sonne und Schild ist der Ewige! Festpredigten, nebst einem Anhang: Sabbat- und Gelegenheitsreden. Francfort, Kauffmann, 1909; in-8° de XII + 478 p. M. 4,50.

Belléli (L.). An independent examination of the Assuan and Elephantine Aramaic Papyri. Londres, Luzac et Co, 1909; in-8° de 204 p. 7 s. 6 d.

Prétend prouver que ces papyrus ne sont pas authentiques. Au beau milieu (p. 137-174), il reprend divers savants pour des bévues prétendues ou réelles (אגי חמרא dans les fables de Berechya, la Haggada de Sérajewo, le Temple d'Onias d'après Flinders Petrie, etc., etc.).

Belléli (L.) Interprétations erronées et faux monuments. Remarques sur quelques inscriptions récemment éditées, suivies d'un sommaire analytique de l'ouvrage An independent examination... Casal Montferrat, impr. Rossi et Lavagno, 1909; in-8° de 48 p.

Dans une critique qui n'a rien de français, ni dans le ton, ni dans le style, M. B. prend à partie M. Schwab, qui n'aurait pas dit à haute voix, au Congrès des Orientalistes, de qui il tenait l'explication du mot ברזיץ (dans l'inscription publiée *Revue*, LVIII, 107); il lui reproche d'avoir fait des fautes de traduction dans l'interprétation d'une autre inscription (*ibid.*, p. 110) et il soutient qu'une troisième (*ibid.*, 109) est une forgerie, ce qui pourrait bien être exact. Ce qui est insoutenable, c'est d'arguer de faux l'inscription grecque de Sidé de Pamphylie (*ibid.*, p. 60). Pour M. B., tout est faux, les monuments et les hommes. Cette attitude amère et impolie paraît due à ce que le monde scientifique n'a pas fait un bon accueil à son pamphlet contre les papyrus araméens.

Bennet (W.-H.). Old Testament history. Londres, Jack, 1909; in-16° de 186 p. 1 s.

Bensow (O.). Die Bibel — das Wort Gottes. Eine Darstellung und Verteidigung der bleibenden Wahrheit der Lutherschen Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. Gütersloh, Bertelsmann, 1909; in-8° de 64 p. M. 0,60 (Für Gottes Wort und Luthers Lehr! II. Reihe, 7. Heft).

Benzinger (I.). Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. Zweite

verbesserte Auflage. Leipzig, Göschen, 1909; in-12° de 156 p. Sammlung Göschen, 231.)

Bericht (27.) der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin, Mayer und Müller, 1909; in-8° de 86 p. — Bericht (28.), 1910; in-8° de 74 p.

Le 28e Rapport contient deux des conférences faites à l'institution : Hermann Cohen, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, et G.-F. Moore de la Harvard-University), *Die Eigenart der hebräischen Geschichtsschreibung im alttestamentlichen Zeitalter*.

Bericht (43.) über den Religions-Unterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. für das Schuljahr 1909/1910, erstattet von dem Dirigenten Dr. Vogelstein. Königsberg, imprimerie Hartung [1910]; in-8° de 38 (+ 8 p.).

Contient une bonne conférence de M. F. Perles sur Abraham Geiger.

Berliner (A.). Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche (Siddur). Berlin, M. Poppelauer, 1909; in 8° de VII + 87 p. et 1 p. non paginée. M. 3.

Les études liturgiques, trop négligées chez nous, manquent à peu près totalement pour l'époque moderne. M. B., qui porte à ces études un double intérêt, scientifique et pratique, a eu l'heureuse idée d'étudier « quelles formes la rédaction du rituel, spécialement dans le rite germano-polonais, a reçues avec les premières impressions et quelles modifications elle a essuyées depuis ce temps jusqu'à la publication du Siddour de Heidenheim ». Par endroits il touche au Mahzor et remonte plus haut, aux anciens rites français et allemand (p. 63, 70). Dans cet intervalle, il distingue trois périodes : 1° depuis 1512 ou 1513, date du premier Siddour de Prague ; 2° depuis 1560, date du Siddour de Thiugen, où se fait sentir l'influence de la Cabbale : 3° depuis 1800, date du premier Siddour de Rödelheim, où Heidenheim, « le Mendelssohn de la liturgie », affranchit partiellement le siddour de la mainmise cabbalistique. — Au lieu de décrire les principales éditions en ce qu'elles ont de caractéristique et de distinctif, M. B. énumère les morceaux ajoutés ou modifiés par les éditeurs. Ce sont surtout les prières introductives et finales qui encadrent l'office. Tel est, tout au début, le groupe de versets *Ma Tobou*. Les derniers manuscrits commencent déjà par *Adon Olam*. *Yigdal* n'apparaît à sa place actuelle qu'en 1578. Les « bénédictions du matin » ont subi des additions ; celle du non juif était formulée primitivement שלא עשני גוי, mais M. B. recommande de la corriger, d'accord avec certaines éditions et maintes autorités, en שעשני ישראל, et de supprimer les deux concomittantes. Le baraïta *Pittoum ha-Ketoret* a été introduite en 1589 à l'occasion de la peste (où ? quelle source ?). Les psaumes de l'office n'ont pas été respectés davantage. Le ps. XXX apparaît au XVIIe s. seulement ; le ps. XXXIII devrait sa place actuelle à un accident typographique. Le ps. VI pour le *Tahnoun* n'est fixé que depuis 150 ans ; le verset introductif de II Sam., XXIV, 14, est dû à un éditeur de 1662. Les ps. XXIX et XCIX pour la rentrée du sefer sont un emprunt modifié de l'usage espagnol. Les deux récensions du *el érekh appaïm* ne sont accomplies que depuis 1647. La formule des 13 articles de foi *Ani maamin* apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans la *haggada* de Venise, 1566. Le *Yehi raçon* de la bénédiction du mois paraît remonter à la première moitié du XVIIIe siècle et les *ha-Rahman* pour les fêtes, dans les grâces, se lisent seulement dans les éditions du même siècle.

De nombreuses modifications du rituel sont dues à l'influence de la Cabbale, qui s'y fait sentir depuis le commencement du XVIe siècle, sous la poussée de l'école d'Isaac Loria. Elle s'insinue d'abord dans des ouvrages distincts et finit par envahir le siddour, à quoi contribua grandement le *Schaaré Cion* de Natan Hanovre (Prague 1662, souvent réimprimé). En vrai rationaliste, M. B. s'élève contre cette invasion de la Cabbale et, démentant sa devise « juste et véridique », il est injuste pour elle. Il lui reproche d'avoir « effroyablement désolé » les prières (le mot revient deux fois, p. 30 et 34); elle a au contraire émaillé le rituel de ses fleurs mystiques. Il est vrai que M. B. en a surtout à deux procédés cabbalistiques : le calcul des lettres, qui est en usage dès le XIIIe siècle chez les mystiques allemands et auquel on sacrifie une phrase entière dans le *kiddousch*, et les formules introductives qui concentrent l'attention des fidèles sur le sens réel ou mystique de la prière. Mais il n'est pas vrai que ces « altérations », grotesques et burlesques à notre sens, empêchent le fidèle de se recueillir : ce sont les *hassidim* qui prient avec le plus de recueillement. Et M. B., qui est rationaliste sans doute, mais qui n'est pas moins orthodoxe (il ne proteste que contre le mot, p. 7, et les « réformes » qu'il propose p. 15, 39, 57, 66, sont anodines), n'a rien à redire à tant d'autres innovations cabbalistiques : les psaumes CXXVI et CXXXVII avant les grâces, introduits dans l'édition de cette prière imprimée à Venise en 1603 (p. 27); l'extrait du Zohar *Berich schemé*, qui apparaît pour la première fois en 1540 et prend place dans le rituel à partir de 1595, réservé, il est vrai, à « l'élite » (p. 29), et la prière des *13 middot*, qui se lit pour la première fois dans le *Schaaré Cion* (p. 46-47 ; la triple répétition des *13 middot* est encore plus récente, p. 60). C'est aux cabbalistes que la synagogue doit le beau cadre de l'office du vendredi soir : les psaumes préliminaires et le poème *Lecha dodi*, longtemps combattus en Allemagne ; le salut aux anges (*Schalom alèchem*) et l'éloge de la « femme forte », image de la *schechina*, qui apparaissent dans un rituel de Prague de 1641 (p. 43-45).

D'autres changements ont été causés par la censure chrétienne ou la crainte de la censure, non seulement dans le Siddour, mais aussi dans le Mahzor (p. 47 et s.). M. B. cite à ce propos les anciens textes de la *birkat ha-Minim* dans la Tefilla. Il montre quelles suppressions on s'est permises dans les piyoutim de Kippour en analysant l'édition du Mahzor allemand de Crémone-Sabbioneta (non Sabioneta) 1557.

On voit que le rituel, même quand il eut été fixé par l'imprimerie, a été traité avec une certaine liberté. On n'a pas craint de modifier des versets bibliques (p. 11) et de s'écarter du Talmud (p. 16–19). Les rabbins qui, à l'exemple de Maïmonide (p. 13), ont combattu les petites « réformes ». Elia de Wilna (p. 24) et surtout Salomon Louria (p. 11, 14, 24, 62, 72), ont été impuissants, notamment quand ils repoussaient les extravagances de la Cabbale (p. 36); d'anciens rabbins se plaignaient déjà de l'accumulation des psaumes en vue du kaddisch de deuil (p. 26). — Il est intéressant de suivre les destinées de certaines prières. Des morceaux poétiques destinés d'abord à une occasion spéciale ont vu leur usage généralisé : tels sont les poèmes *Adon Olam* et *Yigdal* (p. 12, 13), le piout *Hamavdil* (p. 56) et les litanies du *Schir ha-Yihoud* (p. 72). Inversement אין כאלהינו, d'abord quotidien, est réservé aux sabbats et fêtes; אתה הראת לדעת est spécialisé pour Simhat Tora et remplacé par וידוי בנסח, qu'on trouve pour la première fois dans le Siddour de Prague 1511 (p. 28-29); un exemple plus connu est l'hymne *Alénou* (p. 49). — Des fautes d'entraînement font ajouter le verset du schema à la fin du cantique de la Mer Rouge (p. 61 ; à la l. 7 lire *eor* et d'*Ahnou*, les mots ואמרו אמן à la fin de la Tefilla et des grâces (p. 63).

Ce qui fait le grand prix de cette partie du travail de M. B., c'est qu'elle repose sur l'étude des éditions les plus anciennes et les plus rares du Siddour, étude fortifiée par l'expérience de l'auteur et son érudition dans la littérature rabbinique. Beaucoup de ses remarques se trouvent d'ailleurs dans le commentaire de Baer, qu'il cite trop rarement. La littérature contemporaine est trop peu utilisée aussi. Sur les trois bénédictions du non juif, de l'esclave et de la femme (p. 14-16), voir D. Kaufmann, *Monatsschrift*, XXXVII, p. 14 et s.; sur la Kappara et le Schoulhan Arouch (p. 29, v. L. Löw, *Ges. Schr.*, IV, 292; sur l'écriture déguisée chez les Juifs de France au moyen âge (p. 35), v. Aptowitzer, *Revue*, LX, 39 et s.; sur les additions cabbalistiques dans la bénédiction sacerdotale (p. 42), v. Heller et Krauss, *Revue*, LV, 60; LVI, 251; LXI, 318; LXII, 160; sur la « réception » du sabbat chez les cabbalistes de Safed (p. 43), v. Schechter, *Studies in Judaism*, II (v. l'Index); sur la censure chrétienne du Mahzor (p. 47), voir *Revue*, II, 249; sur la réunion des 14e et 15e bénédictions de la Tefilla (p. 53), voir les textes cités *Revue*, LVII, 180, n. 6; sur la tendance anti-chrétienne de la prière אלהי נשמה, voir Löw, *Lebensalter*, 66. Dans le détail nous remarquons encore : p. 13, que signifie la leçon הנו אזון עולם וכל יוצ״ר ? p. 34, le changement de שושה השיטום en המברך את עמו ישראל בשלום n'a pas été provoqué, mais tout au plus favorisé par un calcul cabbalistique : c'est un retour à une ancienne formule : p. 49-50, il n'est pas sûr que Rab soit l'auteur d'Alénou, mais il est sûr qu'il y avait des chrétiens de son temps en Babylonie.

P. 57 et suiv. M. B. réunit des notes sur différentes prières, leur origine et leur ponctuation. Tout n'y est pas évident. On peut soutenir la lecture ברוך הוא ינצלנו (p. 61) et même ואשר משרתיו, כלם עומדים (p. 62); אלוה doit se lire *éloah* en faisant entendre le ה (p. 68), et la promesse de faire des offrandes dans la prière pour les morts *Yizkor* n'est pas tellement un entraînement étourdi (*ibid.*), car on fait vraiment des aumônes à cette occasion; sur les abrégés des grâces (p. 68), voir Ginzberg, *Geonica*, I, p. 129, n. 2. P. 65, l'auteur attribue une origine française à la prière *Ab ha-Rahamim* (avant la lecture de la Tora) à cause de l'expression השיטה הרעה, qui serait le français « malheur ». Il n'y a qu'un malheur : c'est que « malheur » (monosyllabe) vient de *malum augurium* et que la confusion avec « male heure » (dissyllabe) doit être postérieure au XIVe siècle. Chez les juifs espagnols de quelques villes d'Orient on appelle certains démons *mala hora* (communications personnelles; cf. *Revue des écoles de l'Alliance israélite*, n° 2, p. 158 : *buenas horas*. — P. 70 et suiv. M. B. consacre des notices plus longues à quelques morceaux particuliers : 1° la prière *Yehou rahoum*, sur l'origine de laquelle on peut voir D. Kaufmann, *Die Chronik von Achimaaz*, 13, et I. Levi, *Revue*, LII, 161, et que l'auteur propose de distribuer entre le lundi et le jeudi; 2° le *Schir ha-Yihoud* qu'il appelle ailleurs (p. 12) une plainte erotique sur le sol allemand et sur lequel il a publié depuis un travail spécial, qui nous donnera l'occasion d'y revenir; 3° le *Kéddousch* au temple : 4° la lecture נפשי ou נפשו dans Psaumes, XXIV, 4. De cette discussion massorétique, assez mal conduite, il semble résulter que נפשו n'est pas un *qeri*, mais a un petit *tar* (ר״ת קטיעה). M. B. propose de traduire le passage : « qui ne jure pas faussement par Son Ame », c'est-à-dire par Dieu. Il excuse cette singulière exégèse par une pieuse conclusion, qui rejoint le début de l'ouvrage.

C'est dommage que ce livre, qui contient de nombreux et précieux matériaux, soit déparé par des fautes de style, auxquelles l'imprimeur a ajouté les siennes. Cette forme négligée risque de nuire à un ouvrage qui a le mérite de rappeler les *Rites* de Zunz.

Bertholet (A.). Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. Tubingue, Mohr, 1909 ; in-8° de III + 30 p. M. 0,80 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 55).

Bertholet (A.). Das Ende des jüdischen Staatswesens. Sechs populäre Vorträge. Tubingue, Mohr, 1910 ; in-8° de VI + 165 p. M. 2.

Berto (P.). Le Temple de Jérusalem, étude critique. Chez l'auteur, Eremo, Lanzo Torinese (Italie), 1910 ; in-8° de 76 p. 2 fr. Extrait de la *Revue des Études juives*, 1910.)

Besson (E.). Introduction au prophète Sophonie. Paris, Fischbacher, 1910 ; in-8° de 86 p.

> Introduction et commentaire soignés. Le livre de Sophonie est authentique en gros (rejeter II, 8-10 ; III, 9-10, 14-20). L'auteur a vécu avant la réforme de Josias, vers 625, sous l'impression d'une invasion scythe. Il se fait une idée peu claire du « jour de Yahveh » et ne peut être le créateur du concept du jugement universel par Yahveh. Le reste de l'étude sur la valeur littéraire, historique et théologique de Sophonie manque de base. — Travail consciencieux.

Besson (H.). Das Ende der Zeiten. Versuch einer Zusammenstellung der biblischen Weissagungen über die Zukunft der Welt und des Reiches Gottes. Uebersetzt von A. de Quervain. Mit einem Vorwort zur deutschen Uebersetzung v. Hadorn. Bâle, Kober, 1910 ; in-8° de 180 p. M. 1,60.

Biach (A.). Proben zur jüdischen Literatur, ausgewählt und herausgegeben in Verbindung mit M. Doctor. Leipzig, Engel, 1909 ; in-8° de IV + 98 p. M. 0,85 (Beiheft zu Kayserling-Biach-Doctor, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur).

Bibelen, den gamle ogden nye progts hellige Skrifter samt de apokrifiske boger (Kirke-og familiebibel). Copenhague, Lehmann et Stage, 1909 ; in-4° de 1484 p. Kr. 10.

[Bible] The Old Testament in Greek according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus (containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint, edited by A. E. Brooke and N. Mc Lean. Volume I : The Octateuch. Part II : Exodus and Leviticus. Cambridge, University Press, 1909 ; in-4° de VIII + p. 155-404. 12 s. 6 d.

[Bible] Die erste deutsche Bibel. 5 ter Band : Die vier Bücher der Könige. Herausgegeben von W. Kurrelmeyer. Tubingue, gedruckt für den Litterarischen Verein in Stuttgart, 1908 ; in-8° (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, CCXLIX).

[Bible] Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes, deutsch von M. Luther. Munich, Müller, 1910 ; 4 vol. de V + 574, V + 579, VI + 698 et V + 487 p. M. 20.

[Bible] Die Bücher der Bibel in der Uebersetzung von M. Luther. Das Buch Judith. Mit Orig.-Lith. von L. Corinth. Berlin, P. Cassirer, 1910 ; in-4° de 32 ff. M. 1,80.

Bible Dr. Martin Luthers Deutsche Bibel. II. Band. Weimar, H. Bohlaus Nachf., 1909 ; gr. in-8° de XXVIII + 707 p. M. 20.

Bible The Authorised Version of the English Bible, 1611. Edited by William Aldis Wright. Cambridge, University Press, 1909 ; 5 vol. in-8° (Cambridge English Classics).

Bible La Bible illustrée de Klauber. Scènes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament en 100 tableaux artistiques, chefs-d'œuvre du XIII^e^ siècle, dessins de A. Stockmann, gravés par Klauber frères..... Saint-Pé-d'Ardet (Haute-Garonne), S. Mandon, 1910 ; 100 planches in-folio.

Les frères Klauber sont des artistes allemands du XVIII^e^ siècle. Mais est sans doute une faute d'impression.

Bible] Die Bücher der Bibel. Herausgegeben von F. Rahlwes. Zeichnungen von E. M. Lilien. Band 6 : Die Liederdichtung. Die Psalmen. Die Klagelieder. Das Hohelied, nach der Uebersetzung von Reuss. Brunswick, Westermann, 1909 ; in-4° de 328 p.

Bible] The symbolism of the Bible and of ancient literature generally, being a study in comparative mythology, by 34 expertants. Bombay, Times of India, 1910 ; 2 vol. in-8°, 30 s.

Bibler (Ch.). Histoire du peuple de Dieu, récits bibliques extraits de l'Ancien Testament. Paris, Société des écoles du dimanche, 1909 ; in-12° de 200 p., ill.

Bielauer (A.). Grundzüge des babylonisch-talmudischen Eherechts. Berlin, C. Heymann, 1910 ; in-8° de III — 78 p. M. 2.

Le droit matrimonial d'après le Talmud de Babylone.

Birnbaum (N.). Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage. Czernowitz, Birnbaum et Kolmt, 1910 ; 2 vol. in-8°.

Blau (L.). Bibliographie der Schriften Wilhelm Bachers, nebst einem hebräischen Sach- und Ortsnamen-Register zu seinem sechsbändigen Agadawerke, zu Ehren seines 60. Geburtstages herausgegeben. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1910 ; in-8° de IV — 64 p.

Blau (L.). Bacher Vilmos élete és munkássága, 60-ik születésnapja tiszteletére, 1910, január 10. Budapest, Athenaeum, 1910 ; in-8° de XI — 176 p., portr.

Voir le compte rendu de M. Wellesz, dans la *Revue*, LX, 316-318, et celui de M. Perles, dans la *O. L. Z.*, 1910, col. 251-2.

Blau (L.). La letteratura moderna sul libro considerata dal punto di vista del libro ebraico. Florence, impr. Galletti et Cassuto, 1910 ; in-8° de 79 p. (Tirage à part de la *Rivista israelitica*, V-VII).

Blaufuss H. . Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst Aboda zara in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und Babylonischem Talmud. Nuremberg, impr. J. L. Stich, 1909 ; in-8° de 50 p. M. 1 (Beilage zum Jahresberichte des Königl. Neuen Gymnasiums in Nürnberg für das Schuljahr 1908-1909).

La Mischna d'*Ab. z.* (I, 3) et la Tosefta (I, 4) énumèrent les fêtes païennes qui amènent une interruption des affaires entre juifs et païens ; les deux Talmuds expliquent et complètent cette liste. A l'exemple de Lewy *Philologische Streifzüge in den Talmud*, dans le *Philologus*, LII, M. B. examine ces textes à la lumière des « antiquités romaines ». Il remarque d'abord que la Mischna paraît distinguer les fêtes publiques et les fêtes privées, les fêtes fixes et les fêtes mobiles. Par calendes elle entend la fête du 1er janvier. Les saturnales sont mises à l'index à cause du sacrifice à Saturne et des repas publics où l'on consommait la chair des sacrifices. Le mot קרטשרים (κράτησις) désignerait les *dies imperii*, qui se célébraient le 16 avril pour l'empire en général et un autre jour pour chaque empereur en particulier ; mais il reste à prouver que ces fêtes étaient appelées κράτησις. Par יום גנוסיא, il faudrait entendre à la fois l'anniversaire de la naissance de l'empereur et la fête de sa mort (l'apothéose, sur laquelle il faut voir maintenant F. Cumont, dans *R. H. R.*, 1910, 119 et s.). Mais comment M. B. rendrait-il compte de la baraïta Babli, 10*a* : elle est mutilée dans la traduction d'Ewald, qu'il reproduit p. 16) qui distingue « la גנוסיא de l'empereur régnant et celle de son fils, le jour anniversaire de sa naissance et celui de la naissance de son fils » ? — Pour comprendre les deux fêtes dans la גנוסיא, la Mischna ajouterait, dans l'opinion de R. Meïr : ויום הלידה ויום המיתה. Cette exégèse, qui est celle de Lewy, est spécieuse ; mais outre que le premier ו fait difficulté, comment expliquer que le contradicteur de R. Meïr distingue, pour la fête mortuaire, les cas où elle est accompagnée d'une « combustion » et ceux où elle ne l'est pas ? pour un empereur c'était toujours le cas, surtout si, avec Lewy et M. B., on entend par « combustion » l'apothéose impériale. Les Talmuds ont donc raison de voir dans les mots de la Mischna des fêtes privées et de n'y pas voir d'apothéose. — La Mischna énumère ensuite d'autres fêtes privées, moins importantes, et M. B. montre par quelques textes que ces fêtes étaient observées chez les Romains.

M. B. prétend discerner d'autres fêtes romaines dans une baraïta (T. *Ab. z.*, II, 6 ; *Yer.*, I, 7 ; Babli, 18*b* ; cf. *Talkout. Psaumes*, 613) ; mais nous craignons qu'il n'ait été induit en erreur par Perles, qui avait cru y retrouver les *ludi saeculares*. Lui-même voit dans le même mot la fête des sigillaires, tout en reconnaissant, et avec raison, les jeux séculaires dans une curieuse description du Babli (31*b*) ; puis, identifiant d'une part Melaria et Belaria (que ne donne aucun texte), d'autre part Melaria et Belaria, il découvre dans le premier groupe les palilies ou parilies (fête purement locale de Rome ?), dans le second les jeux apollinaires. Trop d'esprit. Le contexte montre qu'il est question non de fêtes publiques, mais de spectacles populaires et la comparaison des passages parallèles aboutit au texte suivant : ברקיון מוקקיון מוליון כולירון בלירה (מלירון) בלירה (מלירה) סגלרין כגלרין מוליון. On voit le procédé. L'« archéologie » a pour condition préalable la « philologie », dans le Talmud aussi.

Mais M. B. ignore la critique des textes. Il cite le Babli dans la traduction d'Ewald, qui fourmille d'inexactitudes. Parce qu'Ewald a traduit התניא par « *in der Mischna heisst es ja* » (p. 16), M. B. reproche à la Ghemara de n'avoir pas compris la Mischna (p. 17). Ailleurs encore il est injuste pour le Babli, ne sachant pas distinguer entre sa dialectique et les matériaux qu'il met en œuvre. Ses connaissances historiques sont insuffisantes ; il confond l'amora R. Joseph avec le tanna R. Yosé b. Halafta (p. 11, n. 6) et il connaît un grand-prêtre Ismaël qui fut mis à mort par les Romains pour avoir pris part à la révolte des Juifs de la Cyrénaïque (p. 29, n. 5). Du côté « romain » il aurait dû demander à l'épigraphie et à l'archéologie une documentation

plus complète et plus précise sur la religion *païenne en Orient* ; peut-être aurait-il été amené ainsi à déterminer l'âge approximatif de notre mischna ; c'est le point capital et il ne s'en soucie même pas. Son étude n'éclaire pas beaucoup les textes talmudiques et il ne nous semble pas qu'elle enrichisse les antiquités romaines.

Blau (Ess H.). Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und Babylonischem Talmud. Programm. Nuremberg, J. L. Schrag, 1910 ; in-8° de 31 p. M. 1.

Blöken E.). Adam und Qain in Lichte der vergleichenden Mythenforschung. Leipzig, Hinrichs, 1907 ; in-8° de IV + 148 p. (Mythologische Bibliothek, herausg. von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung, I, 2-3.)

Blum (J. . The Jews of Baltimore. An historical summary of their progress and status as citizens of Baltimore. Baltimore, Historical Review Publishing Co., 1910 ; in-8° de 42 + 470 p. D. 3.

Blumenau (S. . Israelitisches Gesangbuch für Synagoge und Religionsschule. 3. Auflage. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1909 ; in-8° de IV + 111 p. M. 1.

Böhmer J.). Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes. Leipzig. Dieterich, 1909 ; in-8° de VII + 215 p. M. 4.

L'auteur étudie la conception du royaume dans la Septante, dans les apocryphes et les pseudépigraphes, dans la littérature rabbinique (ici il est mal informé et malveillant), puis en dehors du judaïsme (influence du parsisme, etc.).

Böhmer (J.). Heilige Stätten im Lande der Bibel als Gottes Zeugen in Geschichte und Gegenwart gewürdigt. Gütersloh, Bertelsmann, 1909 ; in-8° de 150 p. M. 1, 20 (Für Gottes Wort und Luthers Lehr! Biblische Volksbücher, herausgegeben von J. Rump, II, 9 .

Böhmer J.). Palästina im Lichte der gegenwärtigen Orientkrise. Stuttgart, Greiner und Pfeiffer, 1909 ; in-8° de 43 p. M. 0,50.

Bour H.). Erläuterung zu den biblischen Geschichten des Alten und Neuen Testaments. Leipzig, Teubner, 1908 ; in-8° de VI — 124 p.

Boissier A.). Les éléments babyloniens de la légende de Caïn et Abel. Genève, 1909 ; in-8° de 9 p.

Bolland (G. J. P. J.). Het boek der Sprenken. Leyde, A. H. Adriani, 1909 ; in-8° de 98 p. 1 fr.

Bolland G. J. P. J. . De theosophie in christendom en joodendom. Een nieuwe bijdrage tot verhoidelijking van den oorsprong des christendoms. Leyde, A. H. Adriani, 1910 ; in-8° de 5 — 91 p. 1 fr., 90.

Bourgeois (H. . Le jargon judéo-allemand. Courte étude philologique, suivie d'une chrestomathie. Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, 1909 ; in-8° de 46 p., 1 fr. 50.

Étudie principalement le jargon parlé actuellement dans l'est de l'Europe. Cf. *Z. f. H. B.*, XIV, 39.

Box (G. H.). A short introduction to the literature of the Old Testament. Londres, Rivingtons, 1909 ; in-12° de 150 p.

Boyd (J. O.). The Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris Codex, with the varieties of five other manuscripts. Part 1 : Genesis. Leyde, Brill, 1909 ; in-8° de XXII + 138 p. (Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia, ed. E. Littmann, III.

Brandt (W.). Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums. Giessen, Töpelmann, 1910 ; in-8° de VI + 148 p. M. 6 (Beihefte zur Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft, XVIII).

Brandt (W.). Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien. Giessen, Töpelmann, 1910 ; in-8° de VII + 64 p. M. 2,70 Beihefte zur Z. A. W., XIX).

M. B., qui est connu par ses travaux sur la religion mandéenne et sur les origines du christianisme, étudie, dans le premier des deux ouvrages ici annoncés, les baptismes dans le judaïsme et dans les sectes issues du judaïsme. Par baptisme il entend (p. 2) « la pratique régulière du bain ou de l'ablution pour accomplir un devoir religieux et atteindre un but religieux qu'on s'est proposé ». Les idées de pureté et d'impureté sont extrêmement anciennes : la notion que le contact du pur rend impur est une trace de la croyance au tabou (et ne faut-il pas faire aussi une place à la conception de la pureté spécifique de l'eau ?). La législation du Pentateuque, qui est postexilique, est sortie d'une tradition conservée par les prêtres ; mais elle a été modifiée par ces théologiens, qui ont écarté ce qui leur paraissait entaché d'idolâtrie ou de superstition, par ces casuistes, qui ont méthodiquement développé la matière. M. B. fait un exposé très clair de cette législation du « Code sacerdotal ». sans peut-être insister suffisamment sur son caractère semi-théorique. Il est à remarquer que le Talmud restreint ces règles de purification à ceux qui se trouvent en rapport avec le Temple et que, par contre, il ne se contente pas de simples ablutions, mais exige un véritable bain et un bain « d'eau courante ». Les objections de l'auteur, qui y tient beaucoup (p. 28-29, 32-35, 52, 124-125), ne sont pas péremptoires. Il croit que l'état hydrographique de la Palestine ne permet pas des bains à volonté ; mais c'est que justement le législateur a pensé au Temple et aux environs. Et quand il objecte que l'endos du Temple ne contenait pas de « bassin creusé dans le sol », il oublie qu'il suffisait que l'eau arrivât tout droit d'une source (p. 34) et que la « salle de bains » du Temple recevait l'eau de la source Etam (p. 31-32). L'auteur de la Lettre d'Aristée connaît une source qui alimentait le Temple. — C'est seulement dans la Diaspora que l'abondance des eaux et l'exemple des païens ont amené les rabbins — tous ou plus ou moins influencés par l'hellénisme (p. 45) ! — à prescrire des bains d'eau vive pour le corps. Quant à l'ablution des mains dans 10 *saa* d'eau, c'est théorie pure.

Sur un autre point le judaïsme postérieur a été plus loin que le législateur sacerdotal : il connaît des ablutions avant chaque repas et des lavages des vases ayant contenu des aliments, comme l'attestent les Évangiles (mais voir

plus loin sur le second livre de M. B. . Notre auteur croit que ces pratiques sont un développement des règles du Lévitique. Ne faudrait-il pas y voir une laïcisation des observances sacerdotales, non par opposition aux prêtres, ce qu'a soutenu Chwolson et ce que M. B. conteste avec raison (p. 39), mais au contraire par désir de faire aussi bien qu'eux, en consommant les aliments profanes avec la même pureté que s'ils étaient consacrés תרומה עם טהרת הקדש? Restreinte d'abord à certains cercles piétistes, cette pratique surérogatoire se serait étendue, et, comme le mobi primitif avait perdu sa valeur, on justifia plus tard les ablutions, non plus par la sainteté attribuée aux aliments, mais par les bénédictions du repas. Nous n'admettrions pas non plus qu'on se lavait les mains avant de prier parce que primitivement on levait les mains dans la prière (p. 43) : les mains étaient présumées impures à cause de leur fonction ידיהם עסקניות. La règle talmique que « les livres canoniques rendent les mains impures » est ainsi expliquée par M. B. (p. 33 ; cf. p. 138) : les mains qui les touchent sont impures si elles n'ont pas été lavées.

Les טיבלי שחרות, qui voulaient sans doute se purifier par un bain matinal des pollutions nocturnes, ne sont pas approuvés par les rabbins ; il n'est pas sûr qu'on doive les identifier avec les baptistes ou hémérobaptistes, qui ont vraiment existé comme secte, contrairement à l'opinion de Schürer. Les rabbins, par contre, préservent un bain aux prosélytes. M. B., qui souligne le caractère positif et non mystique de ce bain, est tenté d'admettre qu'il est aussi ancien que le baptême chrétien. Il faut dire plus : si le bain de conversion n'avait pas existé dans le judaïsme avant le baptême chrétien, on se serait probablement gardé de l'y introduire.

En dehors de l'orthodoxie on trouve « le baptisme extra-légal », qui a cela de particulier qu'il exige pour le bain un fleuve ou une source, chez les Esséniens, chez l'ermite Bannous de maître de Josèphe et chez Jean-Baptiste, pour qui le baptême paraît avoir été un acte de pénitence. Ce qui caractérise « le baptisme hérétique », c'est qu'il est considéré comme nécessaire au pardon des fautes. Tel il apparaît chez la Sibylle juive de IV, 161-169 (n'est-ce pas une simple image ?), chez les Ebionites ou Judéo-chrétiens (surtout d'après les Homélies Clémentines, chez les sectateurs d'Elbazaï, dont l'auteur admet l'ancienneté (E. a vécu vers 100), chez les Mashbouréens et Schoumens et chez les Sabiséens (sans doute « serviteurs » de Dieu). M. B. exclut les Mandéens, qui ne sont pas une secte juive, mais qui ont subi des influences juives et parsies (p. 146-148). Enfin, le christianisme non paulinien, en Orient, vers l'an 100, doit lui-même avoir ressemblé à une secte baptiste juive.

Tel est le résumé des cinq premières parties de l'intéressant ouvrage de M. B. La sixième contient des notes complémentaires, où il discute principalement des textes talmudiques. On ne saurait assez le louer d'avoir étudié ces textes de première main et sans idée préconçue, au risque de trahir de-ci de-là une certaine inexpérience. P. 10, *Pesahim*, II, 7, parle de l'emploi combiné du sel et de l'eau et non du frottement du corps avec du sel ou du sel ; p. 31 et 32, lire *Yômâ* pour *Yômid* ; p. 35, il arrive encore aujourd'hui qu'une femme prenne le bain de purification dans l'eau froide d'une source ou d'une rivière ; p. 39, il n'est pas sûr que les mots בשקשק בטהרת ידיים dans *Eduyôt*, V, 6, signifient « il négligeait les ablutions des mains » ; p. 40, la « pucelle » qui a disparu à la mort de Gamaliel l'Ancien (donc Gamaliel I, non II, d'après *Sota*, IX, 5, n'a rien à faire ici ; p. 55, « l'ablution des mains après le repas n'est pas obligatoire depuis longtemps, si elle l'a jamais été » ; le passage cité de *Houllin* porte au contraire que cette ablution est obligatoire ; cf. *Berachot*, 53 *b* et elle s'est en effet conservée, au moins pour la forme ; p. 57, d'où M. B. sait-il que les femmes sont dispensées de l'ablution des

mains parce que c'est un « commandement à époque fixe » ? p. 99, l'étymologie « vraisemblable » du nom d'Elhazaï « force cachée » (חזל כסי) est invraisemblable : p. 131, les mots de *Middot*, v, 4, sont inexactement cités et inexactement traduits, d'où des conclusions mal fondées ; p. 137, les prétendues contradictions n'existent pas. Nous bornons à ajouter que nous n'avons pas vérifié toutes les traductions et que certaines méprises ont éveillé notre méfiance (p. ex. p. 135 en bas, אמרי לה ne signifie pas « *andere über sagten zu ihm* », mais « d'autres rapportent différemment cette communication » ; il fallait citer aussi l'opinion de R. Juda b. Bathyra, sans quoi le passage est presque incompréhensible). Les fautes d'impression dans les mots hébreux sont assez rares.

Dans son second ouvrage, M. B. reprend plus à fond son exposé de ce qu'on pourrait appeler les « baptismes alimentaires », tels qu'ils sont énumérés dans la glose de Marc, VII, 3-4 (dans son premier livre, p. 44, il place cette glose à Rome, sans dire pourquoi). Cette nouvelle discussion atteste un progrès sensible, imputable sans doute au profit que l'auteur a tiré de l'ouvrage de M. Büchler, *Der galiläische Am-haʾAres*. 1° Marc. VII, 3, sait que « les Pharisiens et les Juifs (en général) ne mangent pas sans s'être *souvent* lavé les mains ». Après un long exposé qui ne mène à rien (p. 5-23), l'auteur tire de Büchler que la théorie de l'impureté des mains même pour les mets profanes ne s'est imposée qu'au II^e^ siècle : mais il admet, sur la foi d'une baraïta qui met en scène Schammaï (*Hullin*, 107 *b* : *Yoma*, 77 *b*), que bien plus anciennement on se lavait les mains avant le repas. Cet usage serait une imitation des mœurs grecques et même l'expression נטל ידים viennent du grec ἄνιψο; « seau » ; bien mieux, l'usage aurait influé sur la théorie de l'impureté des mains. Il est à peine besoin de dire que l'explication est insoutenable, ne fût-ce qu'au point de vue philologique : נטל לידים (c'est la bonne construction, fréquente dans la Mischnaʾ est de l'excellent hébreu et signifie « prendre de l'eau pour se laver les mains ». — 2° D'après Marc. VII, 4 *a*, les Juifs revenant du marché prennent un bain avant le repas. C'est qu'ils craignaient d'avoir touché au marché un homme impur (mais pourquoi l'ablution des mains après le bain ?). Il résulte en effet d'une anecdote racontée dans j. *Ber.*, III, 4, qu'un homme impur se baignait avant de manger. 3° Enfin, à en croire Marc. VII, 4 *b*, les Juifs lavent même les ustensiles. S'agit-il de vases de métal ou de verre, les textes rabbiniques confirment l'assertion ; mais ils ne nous fournissent aucune lumière si, comme c'est plus probable, il s'agit de vases de bois. Seulement on peut admettre que l'auteur a eu vue non une purification proprement dite, mais un lavage avant chaque utilisation par précaution ; ayant observé cette pratique quelque part, il l'aurait généralisée. Nous penserions plutôt au lavage de כוס של ברכה (*Ber.*, 51 *a*).

Les paroles de Jésus sur la pureté Marc. VII, 15 et s. = Matth., XV, 11 et s. ; Matth., XXIII, 25 26 = Luc, XI, 39-41) ne sont pas même authentiques ; elles lui ont été attribuées par des apôtres qui, opérant dans les pays païens, voulaient libérer les néophytes des lois alimentaires, et l'auteur évangélique a cru que ces paroles avaient dû être provoquées par un débat sur l'ablution des mains avant le repas. Considérées en elles-mêmes, elles constituent un paradoxe original, mais déplacé dans une instruction. La conclusion est à citer (p. 62) : « On a déjà remarqué depuis longtemps que cette invective contre les Pharisiens et les scribes ne convient pas au caractère des Juifs pieux et de leurs docteurs, tel que nous le fait connaître l'histoire. Il n'y a eu de Pharisiens avides, rapaces et hypocrites qu'autant qu'il y a de fils chrétiens en règle avec l'Église... L'auteur ne connaissait que de loin les usages des Juifs ; de la doctrine rabbinique et des Juifs eux-mêmes, il ne savait plus rien. »

Ici aussi, on pourra reprendre maint délail. P. 3, παραδόσις τῶν πρεσβυτέρων ne peut guère signifier que la loi des anciens, non la loi des vieillards docteurs) contemporains : *ib.*, n. 2, Billel et Schammaï ne sont pas qualifiés d'anciens parce qu'on veut les distinguer d'homonymes postérieurs, mais parce qu'on les considère comme d'antiques autorités ; p. 10, n. 3, מושי ידיהם ne peut pas se dire, car עשי est de l'araméen ; p. 12, n. 1, אלא ש doit se traduire « mais (la différence est) que » ; p. 13 en haut, בלא נגוע est traduit « *ohne dass er seine Hände hochgehoben hätte* » ! p. 15, l'amora Sammel n'est jamais appelé « Schemuel Rab » ; p. 17, n. 4, l'opinion que l'ablution des mains n'est pas d'origine biblique, dans *Berachot*, 52 *b*, n'émane pas des Hillélites, mais de la Guemara ; p. 32, n. 1, confusion entre l'amora palestinien רבי חונא et l'amora babylonien רב חונא ; p. 43, si la leçon est suffisamment attestée, la mention des fours serait bien à sa place en rappelant la discussion sur תנור של עכנאי ; p. 59, le détail des « dix-huit choses défendues » n'est pas sûr et il est dangereux de s'en servir pour la chronologie.

Le travail entrepris par M. B. était ardu : il l'a mené avec méthode et ses conclusions doivent être justes en gros.

Brann (M.). Geschichte der Juden und ihrer Literatur. 1. Tl. Vom Auszug aus Aegypten bis zum Abschluss des Talmuds. 3. verm. u. verb. Aufl. Breslau, Marcus, 1910 ; in-8° de IX + 245 p. M. 5.

Breest (E.). Die Bibelversorgung Deutschlands seit der Reformation. Gütersloh, Bertelsmann, 1909 ; in-8° de 109 p. M. 0,80 (Für Gottes Wort und Luthers Lehr ! 11. Reihe, 8. Heft).

Brettholz (U.). Discorsi sacri. Trieste (Francfort-s.-M., Kauffmann), 1909 ; in-8° de VII + 101 p. M. 2,50.

Brettholz (U.). Discorsi funebri. Trieste, 1909 ; in-8° de 68 p. K. 2.

Breuer (R.). Die fünf Megilloth übersetzt und erläutert. 3. Theil : Klagelieder. 5. Theil : Esther. Francfort-s.-M., Hofmann, 1909 ; in-8° de VIII + 96 p. et de VIII + 102 p. M. 1,85 chaque.

Bruston (Ch.). Les inscriptions en hébreu archaïque et celle d'Eshmounazar transcrites et expliquées. Paris, Fischbacher, 1909 ; in-8° de 39 p.

Bruston (Ch.). Etudes bibliques. Paris, Fischbacher, 1909 ; in-8° de 7 + 40 + 19 + 32 + 48 + 5 p.

Büchler (A.). The political and social leaders of the Jewish community of Sepphoris in the second and third centuries. Londres, Jews' College, 1909 ; in-8° de 92 p. (Jewish College, Publication No. 1.)

M. B., qui a consacré à l'*Am ha-Areç* de la Galilée une thèse des plus intéressantes (Vienne, 1906 ; voir le compte rendu de M. Aptowitzer dans la *Monatsschrift*, 1908, p. 739-748), étudie cette fois les chefs politiques et sociaux de la communauté galiléenne la plus importante (celle de Sepphoris) sous cet angle particulier : le conflit entre cette puissance laïque et les rabbins pauvres qui se fixèrent en Galilée après la catastrophe de Bétar. Lui-même résume ainsi ses recherches : Les Juifs de Sepphoris, au IIe et au IIIe siècles, étaient dirigés par un certain nombre de riches notables, que les sources hébraïques appellent, en raison de leur pouvoir, les *grands* ou les *chefs*, tandis que leur position officielle de représentants des Juifs vis-à-vis du

gouvernement romain leur vaut le titre de *parnassim*. Ils faisaient partie d'un conseil composé de Juifs et de non Juifs et, en cette qualité, ils étaient responsables du recouvrement des impôts, qui pesaient sur les faibles, mais dont ils souffraient eux-mêmes. Ils étaient aussi les juges des Juifs, sans qu'on voie par qui ils étaient nommés, et, comme leurs décisions étaient basées sur des lois non rabbiniques ou inspirées par leurs intérêts, ils se rendaient souvent coupables d'injustice et de corruption. Les rabbins accusaient cette ploutocratie, ainsi que la classe foncière moyenne, d'être violente, malhonnête et immorale, de promettre des dons charitables sans les payer. Les nombreux docteurs et leurs disciples, venus s'établir en Galilée après la guerre de Bar Kochba, y furent accueillis avec peu de sympathie, et bientôt avec haine et mépris, ce qu'on doit attribuer à leur critique justifiée de la conduite des riches. Ceux-ci non seulement ne les secouraient pas, mais encore les diffamaient de toutes les manières. Il y avait du reste à Sepphoris des rabbins qui prêtaient le flanc à ces généralisations et dont la pratique religieuse n'était pas en harmonie avec leur connaissance de la Tora. — Ce chapitre d'histoire intérieure, pour laquelle on ne dispose d'aucune source proprement historique, est reconstitué à l'aide de textes halachiques et aggadiques du second et du troisième siècles. Et le mérite de l'étude est moins dans l'originalité du tableau que dans la perspicacité des explications et dans l'ingéniosité des rapprochements. L'historien critique se mettra plus d'une fois et se demandera si l'interprétation de tel texte est justifiée et si son application à Sepphoris s'impose ; pour ne citer qu'un exemple et le premier, on n'accordera pas sans peine que le nom de « grands » (גדוֹלים, qui est une qualité et non un titre, désigne forcément des administrateurs de la communauté. Mais les constructions de M. B. sont comme des édifices de dominos : on enlève une pièce et le reste tient.

Bᴜʜᴅᴇ K., Geschichte der altâebräischen Literatur. 2. Ausgabe. Leipzig, C. F. Amelang, 1909 ; in-8° de xvi + 433 p. M. 8,50 (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen).

Bᴏʀɴᴇʏ (G. F.). Israel's hope of immortality. Four lectures. Londres, Frowde, 1909 ; in-8° de 105 p. 2 s. 6 d.

L'auteur expose d'une manière à la fois populaire et critique l'évolution des idées et des espérances sur l'immortalité dans Job, les Psaumes, l'Ecclésiaste, Sira, la Sapience. En dépit de quelques passages qui sentent le théologien, l'ouvrage est d'une bonne tenue scientifique et se lit avec intérêt.

Bᴜʀᴛᴏɴ (E. D., Sᴍɪᴛʜ J. M. P. and Sᴍɪᴛʜ (G. B.). Biblical ideas of atonement, their history and significance. Chicago, University Press, 1909 : in-8° de viii + 335 p. D. 1.

L'idée d'expiation dans l'Ancien Testament, dans les livres extra-canoniques, dans le Nouveau Testament, valeur de cette doctrine (cette dernière partie dogmatique).

Bᴜɴᴛᴏɴ (E. M. W.). Stories from the Old Testament. Londres, Methuen, 1909 ; in-8° de 144 p. 1 s. 6 d.

Cᴀʟɪsᴄʜ (Ed. N.). The Jew in English literature, as author and as subject. Richmond (Va., Bell Book and Stationery Co., 1909. 2 doll.

Cᴀᴍᴇʀɪɴɪ (D.), Lezioni di catechismo. 4. ediz. Livourne, S. Belforte et Cie, 1909 ; in-8° de 38 p. L. 0,40.

Cantrell (E.). Bible and modern literature, comparing the literature of to-day with ancient Jewish scriptures. Los Angeles, Liberal Club, 1910 ; D. 0,50.

Carlebach (L.). Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden. Berlin, L. Lamm, 1910 ; in-8° de 238 p., 3 tables.

Carlebach (S.). Vier Predigten zum Wochenfeste. Lübeck, chez l'auteur, 1909 ; in-8° de 36 p.

Carleton (J. G.). The Psalter of the Church. The Prayer-Book version of the Psalms. With introduction and marginal notes. Cambridge, University Press, 1909 ; in-8° de 310 p. 4 s

Caspari (W.). Vorstellung und Wort « Friede » im Alten Testament. Gütersloh, Bertelsmann, 1910 ; in-8° de 168 p. M. 3 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XIV, 4.).

Caspari (W.). Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David. Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalonischen Aufstandes. Berlin, Trowitzsch et Sohn, 1909 ; in-8° de VII + 138 p. M. 4.60.

Caspari (W.). Die Pharisäer bis an die Schwelle des Neuen Testaments. Gross-Lichterfelde, Runge, 1909 ; in-8° de 52 p. (Biblische Zeit- und Streitfragen, herausg. von E. Kropatscheck, V, 7.)

Cassel (D.). Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 8. Auflage. Breslau, Handel, 1909 ; in-8° de VI + 360 p. M. 3,60.

Cassuto (U.). La famiglia Da Pisa. Florence, impr. Galletti et Cassuto, 1910 ; in-8° de 82 p. (Estratto dalla *Rivista Israelitica*, Anni V-VII).

> Les Da Pisa sont une famille de banquiers toscans, dont plusieurs membres se sont fait un nom dans les lettres juives. David Kaufmann a retracé l'activité littéraire de ces derniers dans plusieurs articles de la *Revue des Études juives* (le texte original de deux de ces articles est imprimé dans le t. II de ses *Gesammelte Schriften*, 1910 ; le rôle commercial de la maison est exposé dans les travaux de P. M. Leonardo (*Gli ebrei a Pisa sino alla fine del secolo* XV, dans ses *Studi Storici*, VIII) et de M. Ciardini (*I Banchieri ebrei a Firenze nel secolo* XV, 1907). Reprenant les études de ses devanciers et les complétant par ses recherches personnelles, M. U. décrit sous ces deux aspects la vie et l'activité de la famille, qu'il croit, avec assez de raison, originaire de Rome et, avec moins de raison sans doute, issue de la famille de Synagoga (מן הכנסת). Par une fortune rare en dehors de l'Italie et qui est caractéristique de l'histoire des Juifs de ce pays, on suit les Da Pisa depuis 1393 (voir l'arbre généalogique à l'Appendice ; le sénateur Ugo Pisa, mort récemment, descendait d'eux. Notre biographe ne s'élève pas au-dessus du ton de l'érudit, mais son érudition est étendue et sûre ; il a fouillé les recoins du sujet et compile diligemment les sources tant hébraïques qu'italiennes. Sa propre contribution documentaire n'est pas négligeable ; des actes italiens relatifs au commerce d'argent des da Pisa il a certainement raison de voir une extorsion déguisée dans la condamnation à une énorme amende infligée sous prétexte d'homicide à Isaac di Manuele, p. 18-19 et document IV), quelques lettres en hébreu sans valeur intrinsèque, mais intéres-

sautes comme spécimens de lettres familiales et commerciales; l'auteur du n° XII fou voit-on que c'est un Da Pisa ? demande une copie de l'épître d'Obadia de Bertinoro. La plus curieuse est la dernière, où Daniel da Pisa raconte l'entrevue de David Reoubéni avec Clément VII. Cette bonne monographie nous fait bien augurer d'une Histoire des Juifs à Florence, qui doit paraître prochainement (p. 19, n. 2).

Catalog of the Hebrew Union College, Cincinnati, 1909-1910. Series A. No. 2. Cincinnati, 1909 ; in-8° de 99 p.

Causse (A.). Les apocalypses et l'histoire des religions. Montauban, 1909 ; in-8° de 22 p. (Extrait de la Revue de Théologie.

Chalom (V.). Conférences sur le droit du couteau. Oran, 1910; in-8° de 24 (+ 4) p.

Le droit du couteau est un impôt sur la viande *cascher* perçu par les communautés algériennes. On en réclame la suppression depuis la séparation des Églises et de l'Etat. La taxe est beaucoup plus ancienne que ne le croit le conférencier; la gabelle de la viande (c'est la même chose) existait en Castille au XVe siècle (*Revue*, XIX, 203) et en Turquie au XVIe (XXXI, 54).

Charles (Abbé). Solution de la question juive. Paris, La Renaissance française, s. d. (1910 ?) ; in-12° de 218 p. 3 fr., 50.

Cheyne (T. K.). Problemi biblici e loro soluzione; il metodo storico-critico applicato alla Bibbia. Piacenza, Società editrice pontremolese. 1909; in-8° de XI + 270 p. L. 4.

Chwolson (D.). Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis ca. 1000 n. Chr. Leipzig, H. Haessel, 1910 ; in-8° de 63 p.

De ces études, que l'auteur offre, dans une dédicace touchante, aux « mânes » d'A. Geiger, la plus longue et la plus importante est consacrée au « *am ha-arec* dans l'ancienne littérature rabbinique ». Le *a. a.* est si odieux aux rabbins que cette haine ne s'explique que par des divergences religieuses; ce n'est pas un ignorant, mais un adversaire du *haber*. Or, le *haber* est un pharisien ; donc le *a. a.* est un sadducéen. En effet, les Sadducéens ont si bien survécu à la destruction du Temple qu'ils ont revécu dans le caraïsme — La thèse sur le caractère du *a. a.* ne peut se soutenir qu'en faisant violence aux textes. Une baraïta (*Berachot*, 43 *b*) recommande au docteur de ne pas se mêler aux *a. a.*, car, dit le rédacteur babylonien (mais non R. Hasda), « il pourrait se laisser entraîner par eux » (ודרכנא אתי לאנשוכי בהדייהו) ; M. Ch. traduit : « car il pourrait être converti à leurs opinions religieuses » (p. 6). R. Simon b. Gamaliel dit que certaines lois ont été « remises (במסרו) aux *a. a.* » (*Sabbat*, 32 *b* en haut), c. à. d. qu'on s'en rapporte à eux pour ces lois ; M. Ch. traduit « leur ont été transmises, c'est-à-dire qu'ils les connaissent » (p. 7). Ailleurs, il est vrai, le *a. a.* n'apparaît pas comme un simple ignare, mais comme opposé au *talmid hachame* bien plutôt qu'au *haber*. Suffit-il d'être l'ennemi des rabbins (et de cette haine fameuse il faudrait en rabattre beaucoup sur le compte de l'aggada) pour être sadducéen et, si les *a. a.* étaient des Sadducéens, pourquoi les rabbins ne les avaient-ils pas stigmatisés en les appelant ainsi ? Quant à la survivance du sadducéisme et à sa réincarnation dans le caraïsme, c'est une hypothèse séduisante, qui s'autorise de maint indice, mais qui attend d'être corroborée par des preuves. Tout ce qu'on peut accorder jusqu'à présent, c'est une certaine tradition litté-

raire, telle qu'elle est probable pour les fragments récemment publiés par Schechter ; de là à admettre que les Sadducéens ont vécu en chair et en os jusqu'à l'apparition d'Anan, il y a loin.

Dans une esquisse de l'histoire religieuse du judaïsme depuis l'époque du second temple jusqu'à la fin du gaonat, M. Ch. montre que les Pharisiens, constamment en minorité (cf. le témoignage de Josèphe ?), ne se sont imposés que peu à peu, grâce à une meilleure organisation; ce n'est que dans les dernières années de la destruction du Temple qu'ils ont supplanté les Sadducéens, qui n'étaient pas moins zélés qu'eux dans l'observation de la loi. Le Talmud, œuvre des Pharisiens, a été longtemps ignoré hors de Babylonie : aujourd'hui encore il y a des sectes qui ne le connaissent pas (quelques renseignements intéressants sur des sectes judéo-russes, p. 39 et s.). On n'est donc pas en droit de soutenir que c'est le « rabbinisme » qui a sauvé le judaïsme. — Il faut reconnaître que le développement du judaïsme a été plus complexe qu'on ne le croit parfois ; mais que gagne l'historien à réunir quelques traces disparates de mouvements hétérodoxes ? Les Pharisiens ont disparu comme partis avec le Temple ; le « rabbinisme » n'est pas une secte juive ; c'est le judaïsme, qui a éliminé les éléments contraires. En dehors du « rabbinisme », il a pu y avoir des sectes juives, il n'y a pas eu de judaïsme.

Dans trois courtes notes se rapportant à son grand ouvrage *Das Passahmal Christi*, M. Ch. s'efforce d'établir : 1° que les mots « tu l'as dit » dans la bouche de Jésus (Matth., XXVI, 64) ne sont pas une affirmation, de même que dans la tossefta de *Kélim*, I, 1, 6 (mais l'évangéliste ne l'entend pas ainsi, puisqu'à ces mots le grand-prêtre crie au blasphème); 2° que, dans Matthieu, XXIII, 3, il y avait primitivement un passage restreignant la diatribe qui suit aux *faux* Pharisiens ; 3° que les fêtes juives, en l'espèce l'offrande de la Pâque, pouvaient être avancées d'un jour.

Les inadvertances de détail et les fautes d'impression s'expliquent par l'âge et la cécité de l'auteur. On ne peut que l'admirer d'avoir suivi encore, à 91 ans, les études historiques et que lui souhaiter de trouver, comme il le désirait, des successeurs pour reprendre ses travaux et les soumettre à une critique scientifique.

Cirot (G.). Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux. Première partie. Bordeaux, Féret et fils, 1908 (la couverture porte 1909) ; in-8° de 198 p., 2 planches.

L'intérêt qui s'attache à l'odyssée dramatique des marranes rejaillit sur l'histoire des juifs de Bordeaux. Ils avaient déjà eu trois historiens ; Francia Beaulieury, un des leurs (1800), Detcheverry, un archiviste (1860), et Malvezin, un littérateur (1875) : d'après Malvezin, Graetz, dans sa *Monatsschrift*, XXIV[e], ils en ont trouvé un quatrième, plus complet, plus précis et qui sera définitif, car il indique ses sources. M. Cirot, professeur d'études hispaniques à la Faculté des Lettres de Bordeaux, a été évidemment attiré par le sujet en sa qualité de linguiste et il a commencé par examiner « les vestiges de l'espagnol et du portugais dans le parler actuel des juifs bordelais » (p. 3-20). Il a été amené ainsi à prendre connaissance de « quelques sources à consulter sur les Juifs « portugais » de Bordeaux aux XVII[e] et XVIII[e] siècles » (p. 21-29) ; ce sont des sources d'archives, dont les plus intéressantes sont les registres des paroisses chrétiennes, trois registres tenus par la communauté juive (naissances de 1737 à 1792, décès depuis 1739, mariages depuis 1775) et surtout des registres de circoncisions tenus par les opérateurs et le « registre des délibérations de la Nation », commencé en 1753, mais complété par des extraits remontant jusqu'à 1710. M. C. paraît avoir ignoré que ces deux documents

ont été utilisés par M. Cardozo de Béthencourt, dont l'étude généalogique, *Le Trésor des Juifs Sephardim* (*R. E. J.*, XX, XXV, XXVI), rénovée en quelques points avec la sienne. C'est donc sur nouveaux frais, mais aussi sur une plus grande échelle qu'il décrit, dans le chapitre central de son livre, « la Sedaca » et la « Nation portugaise » (XVIII^e^ siècle) : soit l'organisation de la communauté et de ses services (p. 30-99) ; s'aidant encore des procès-verbaux des délibérations, il passe en revue « les cimetières », dont il décrit les tombeaux les plus intéressants (p. 100-153), et fournit des « précisions sur la situation religieuse aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », mariages, baptêmes, abjurations et circoncisions (p. 154-180) ; enfin, un chapitre de « statistique » indique le mouvement de la population juive au XVIII^e^ siècle, d'après les registres de la « nation », ainsi que différents dénombrements officiels effectués à la même époque (cf. *Revue*, XXV, 109), et décrit le quartier habité alors par les Juifs. Toutes ces recherches ont paru en articles successifs dans le *Bulletin hispanique* (signalés *Revue*, LVII, 307) et il y paraît un peu dans une certaine incohérence : résumons-les méthodiquement.

Il est naturel que les origines de l'établissement des Juifs de la péninsule à Bordeaux soient obscures, car ils avaient intérêt à faire le mystère autour d'eux. D'où venaient-ils ? « Dans les lettres patentes accordées en 1550, en 1656, en 1723... il n'est question que de *Portugais* : il semblerait donc que les Juifs venus de la Péninsule, fussent, en majorité du moins, Portugais d'origine » (p. 125). Mais déjà en 1574 une requête est présentée au Conseil du Roi par les *Espagnols et Portugais* et l'ordonnance conforme est enregistrée au Parlement de Bordeaux en 1580 à la requête et d'un espagnol et d'un portugais (Malvezin, 110, 111). Les Portugais, plus récemment persécutés et qui s'échappaient plus facilement, étaient venus les premiers; les Espagnols les rejoignirent bientôt et en plus grand nombre. Il en fut de même à Amsterdam, à Londres. Il se peut aussi que la nationalité portugaise fût moins dangereuse pour les Juifs. Dès le début du XVII^e^ siècle, les Juifs de Bordeaux étaient publiquement accusés de judaïser ; grâce aux minutieuses recherches de M. Cirot, nous savons avec plus de précision quand ils cessèrent de « christianiser ». Ils se mariaient d'abord comme les catholiques et ils obtenaient même des dispenses à Rome pour les degrés de parenté prohibés par l'Église, mais autorisés par la loi juive (p. 155, 158). Dès 1707, le curé reçoit le consentement de mariage sans donner la bénédiction nuptiale : il n'est plus qu'une sorte d'officier d'état civil « gazos » et, plus tard, il pousse le libéralisme jusqu'à indiquer que le mariage a eu lieu « selon les formes usitées dans la nation portugaise » (p. 163). Les derniers mariages de ce genre sont enregistrés en 1750 et 1753. A partir de la fin de 1775, la Nation tient son propre registre de mariages. Les Juifs cessent de faire baptiser leurs enfants entre 1690 et 1700 ; mais dès 1683 un abjure le judaïsme (on était donc considéré comme juif). Nous possédons les registres des circoncisions depuis 1705 ; beaucoup d'adultes y figurent : ce sont de nouveaux réfugiés d'Espagne, qui se font circoncire et, s'il y a lieu, se remarient. La qualification de juif se rencontre pour la première fois en 1722 (p. 101). M. C. attribue cette « renaissance du judaïsme » en premier lieu aux *schelihim* ou quêteurs palestiniens. Mais ces envoyés, qui n'étaient pas tous des rabbins, ne se seraient pas aventurés en France (ils risquaient la mort s'ils n'avaient su qu'ils se trouveraient au milieu de coreligionnaires). La vérité est que, quand les Juifs furent plus nombreux et assurés qu'on fermerait les yeux, ils jetèrent le masque et tendirent la main à leurs frères de Hollande : la solidarité sentiment et réveilla la foi.

Dès lors la communauté s'organise et l'on suit ses progrès dans les procès

verbaux des séances du conseil, qui mériteraient d'être publiés, comme viennent de l'être ceux de la communauté portugaise de Hambourg (dans le *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, VI et VII). L'organisation est d'abord purement philanthropique (ou bien cachait-on les sujets religieux ?) : c'est la « Sedaca », qui secourt les familles nécessiteuses, au moins aussi nombreuses, en 1735 encore, que les familles aisées. En 1716, on crée un fonds spécial pour la Palestine, car, remarque le secrétaire, « ce Cal *Kahal*, communauté s'est toujours attiré la bénédiction du Ciel par le zèle avec lequel il s'est comporté pour secourir ses frères de la terre sainte ». Pourtant on marchande avec les quêteurs, dont quelques-uns sont des personnages d'importance ; celui de 1747 (p. 34) n'est autre, comme nous le montrerons à une autre occasion, qu'Azoulai, qui signe aussi un certificat en espagnol en 1735 (p. 83, n. 3). Pour éviter leur visite et les frais qu'elle entraîne, on finit par envoyer la souscription par lettre de change à Amsterdam. Nous apprenons ainsi indirectement que la communauté de Jérusalem fut désolée par un tremblement de terre vers 1760 (p. 32) et celle de Smyrne par un incendie vers 1775 (p. 35). M. C. présume que les Juifs de Bordeaux n'exerçaient ce « devoir de charité prescrit par la loi » (quelle loi, si ce n'est pour les captifs ? qu'à l'égard des coreligionnaires « hispano-portugais » de Palestine. C'est évident : aujourd'hui encore les Séfardim ne secourent que les Séfardim ; en 1745, Jonathan Eibeschütz les appela en vain au secours des Juifs expulsés de Bohême (*Monatsschrift*, 1857, p. 429). Bientôt la « *Sedaca* » prend en main les charges qui n'intéressent pas les seuls pauvres et cela en imposant davantage ses contribuables ; elle devient le conseil qui veille sur les intérêts matériels et moraux de la « Nation » et répartit les impôts auxquels celle-ci est assujettie (p. 40-44) ; elle réglemente les différentes confréries ou *yeshibot* ; elle entretient un *Talmud Tora*, assure le débit de la viande et du vin *casher* à la fin de l'ancien régime, elle « ne gardait plus de son rôle de société de bienfaisance que le charge de recueillir les taxes » (p. 96). Ce conseil d'anciens ou *mamad* (mot qui n'a jamais signifié « vénérable », comme il est dit p. 77, n. 3 *in fine*), est, comme toujours, une oligarchie de familles riches (comparer l'organisation avignonnaise, *Annuaire de la Société des Études juives*, I, 165 et [illegible] et *Revue*, XIII, 187 et s.) ; il a à sa tête un *gahbir* ou syndic, reconnu par l'autorité depuis 1730 et obligé d'accepter ces fonctions sous peine d'amende. Les membres récalcitrants sont excommuniés (p. 49) et dénoncés aux magistrats. Une forte minorité s'insurgea en 1764 ; le Conseil du Roi lui donna tort (p. 51-58). Le *mamad* faisait la police de la communauté ; il était féroce pour les non « portugais » et l'on ne connaît que trop sa conduite envers les « avignonnais », pour ne rien dire des « tudesques » (p. 56, 62 et s.) ; cf. *Revue*, XXXIV, 286 et IX, 82, d'où l'on peut conclure que les « avignonnais » compromettaient la liberté commerciale des « portugais » ; c'est par cette considération, autant que par le souci de voir son honorabilité sauve (p. 64), qu'on devra justifier la conduite de la Nation, si on ne préfère l'excuser sur ce qu'elle expulsait ses propres pauvres (p. 64) ; on impose les riches pour pouvoir se débarrasser des pauvres !. Peu à peu un rapprochement se fait, sinon la fusion ; à partir de 1777, on trouve des « allemands » dans le registre des décès (p. 153) et dans celui des mariages à partir de 1789 (p. 169) ; à la même époque on note un mariage d'un « allemand » et d'une « portugaise » (p. 181, n. 2). Remarquons qu'en 1753 on comptait à Bordeaux 326 familles de « portugais » formant 1477 (1557) âmes, contre 81 familles 331 âmes] d' « allemands » et d' « avignonnais » (p. 186-7 ; les uns et les autres habitaient les mêmes rues (p. 188-191 ; cf. le plan à la planche II). — La « *Sedaca* » ou la « Nation » réglementait les mariages et prélevait

une taxe sur les dots ; elle annulait, même sans consulter le *Bêt-Din* (sans doute en vertu d'une *faculté* analogue à celle usitée en Espagne ou de celle ci même) les *kiddouschin* clandestins (p. 77) et le remariage d'un bigame (p. 79) ; les tribunaux civils reconnaissaient sa compétence pour la *hafiqa* et le *guett* (affaire Telles Bacosta et affaire Peixotto, sur laquelle nous reviendrons). Aussi les anciens pouvaient-ils tenir en tutelle le rabbin et le mettre à l'amende. Ils engagèrent d'abord un jérusalémite, Joseph Fabron, qui mourut en 1738 ; son épitaphe, en hébreu et en espagnol, est reproduite p. 132 et planche I ; la transcription, p. 132, n. 3, est fautive ; lire : *marêh de-otra ammoré-ʿétek ve-résch mélihta*..., c. à. d. rabbin, juge et maître). Son successeur Jacob Haim Athias (p. 71, 80-81, 134) mourut en 1760 (le texte espagnol de son épitaphe en transcription p. 133 et en fac-similé pl. I) et fut remplacé par son fils David (dont la tombe est signalée p. 132). — Ceci nous amène à parler des cimetières. Les Juifs étaient d'abord enterrés avec les chrétiens dans les cimetières paroissiaux et conventuels. En 1710 la « Seduca » acquit un cimetière particulier chez les Cordeliers, en 1722 un autre chez les Minimes. Ce n'est qu'en 1724 que les Juifs eurent un cimetière à eux ; ils achetèrent un autre terrain en 1764. M. C. décrit les inscriptions tombales les plus intéressantes de ces deux cimetières ; pour la publication intégrale qu'il projette, nous lui signalons le bel ouvrage de Castro, *Keur von Grafsteenen*... (Leyde, 1882 ; cf. *Revue*, VIII, 292-3), et M. Grunwald, *Portugiesengräber auf deutscher Erde* (Hambourg, 1902), qui fournissent de précieux termes de comparaison tant pour les formules que pour les emblèmes héraldiques (M. C. en reproduit quelques-uns p. 124, 127, 136 ; nécessaire d'un *mahel*). Les inscriptions sont généralement en espagnol, quelques-unes en espagnol et en français, mais depuis 1760 seulement. L'examen de la langue montre que « vers le milieu du XVIII^e^ siècle on commençait assurément à ne plus bien savoir l'espagnol » (p. 127) ; la dernière inscription espagnole est de 1834 (p. 132). Quant au portugais, M. C. n'a relevé, sur trois cents inscriptions, que deux rédigées en cette langue, l'une de 1762, l'autre de 1768 (p. 125). — Aujourd'hui on ne trouve plus que des traces du parler espagnol ou portugais dans la bouche des Bordelais juifs ; depuis 1748 les procès-verbaux des délibérations étaient rédigés en français (mais quel français !). M. C. passe en revue ces vestiges linguistiques ; de phrases entières, il n'en reste, comme il est naturel, que dans la liturgie ; ce sont des formules qui peuvent remonter au séjour en Espagne. On y notera donc des termes archaïques, mais aussi des formes francisées : *lo* final atone devient *e* muet. Les mots espagnols de la langue courante sont encore assez nombreux et M. C. remarque que beaucoup « ont un sens dépréciatif » (p. 18). Ce n'est pas assez dire ; presque tous sont des qualificatifs ou des injures, de ces mots durs et crus qu'on ne trouve pas dans la langue polie et qu'on cherche dans l'idiome paternel, comme Montaigne dans le gascon et Napoléon dans le corse. Les termes portugais sont plus rares et encore peut-on se demander si un terme comme *esnoga* (p. 17) est spécial à cette langue.

Les recherches de M. C. sont menées avec soin et sûreté ; les remarques de détail que nous avons à présenter se rapportent généralement aux choses juives, où des erreurs sont excusables de sa part. P. 3, n. 1, du livre de Pulido on peut rapprocher celui, de même inspiration, de Benzasson, *Espana y sus hijos de Oriente* (Alicante, 1906) ; p. 4, de *mehla* (cf. kayserling, *Bibliothek*, p. XVIII) on ne peut séparer *minader*, qui s'emploie dans le même sens chez les Juifs français au moyen âge (*Revue*, I, 261 ; II, 206, 231 ; XI, 278 ; XIII, 197) ; p. 5, quelle lecture de la loi est faite le premier soir de Pentecôte ? p. 8, lire *schammasch* ; p. 17, la lecture (de la Haggada) ne se fait pas

à la synagogue, mais à la maison ; p. 32, pourquoi pas Tibériade ? p. 33, des dettes « nationales » sont des dettes de la Nation, c. à. d. de la communauté : p. 44, il aurait fallu dire ce que c'est, ce certificat de civisme (qui a été imprimé, voir *Revue*, XXV, 110, n. 4) : une commission de police (cf. L. Kahn, *Histoire de la communauté de Paris*, 59, et *Revue*, XXIII, 94) ; sur Rodrigues Pereyre en question (p. 46, n. 5), voir aussi F. Hement, *J. R. Pereire*, Paris 1873 ; p. 73, n. 2, sur le conflit entre le rabbin de Bamberg et celui de Bordeaux touchant le vin *rascher*, voir Graetz, *Monatsschrift*, XXIV, 560-562, qui incrimine naturellement Eibeschütz ; celui-ci pouvait être fondé, à son point de vue, à suspecter les Bordelais d'insuffisance de rigorisme ; p. 77, les *kiddouschin* ne sont pas des fiançailles et engagent partout ; p. 80, le rabbin n'a jamais eu un rôle plus actif qu'aujourd'hui a la synagogue ; p. 149, le mémoire pour les Juifs est imprimé aussi à part ; p. 165, 166, *sous* est une plaisante traduction pour ; le contrat devant notaire n'est pas la *kebuba* et les 200 « sous » ne sont pas remis le jour du mariage, mais constituent le douaire promis ; p. 169, David Athias signe « sy devant Rabin » parce que la Terreur est à peine passée et qu'il craint d'être accusé d'usurpation de fonctions, mais il continuait à exercer ses fonctions pastorales ; p. 193, *aschalem* signifie « parfait, intègre », non « sage » ; *ib.*, lire p. 178 pour 283.

Ce volume s'annonce comme une « première partie ». L'auteur a commencé depuis une nouvelle série d'articles, *Les Juifs de Bordeaux, leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution*, dans la *Revue historique de Bordeaux*, II (1909), 368 et s. Nous lui recommandons de ne pas négliger le côté économique et de généraliser les recherches consacrées par J. de Maupassant, dans la même revue, à l'armateur Abraham Gradis.

Clark (Ch. U.). Some Itala fragments in Verona. Reprinted from the Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. XV, July, 1909 ; in-8° de 14 p., 1 planche.

Publie quatre fragments de l'Itala sur l'A. T.

Clay (Albert T.). Amurru the home of the northern Semites. A study showing that the religion and culture of Israel are not of Babylonian origin. Philadelphie, Sunday School Times Comp., 1909 ; in-8° de 217 p. D. 1,25.

Corlenz (F.). Lehrbuch der jüdischen Religion. 2. neubearb. Auflage. Leipzig, Quelle und Meyer, 1909 ; in-8° de 123 p. M. 1,25.

Cohen (H.). Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Vortrag. Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb, 1910 ; in-8° de 47 p. M. 0,60.

Conférence faite au cinquième Congrès international du christianisme libre et du progrès religieux.

Cohen J. . Israel in Italien. Eindrücke und Erlebnisse. 12 Skizzen. Aus dem Englischen von N. Baneth. Berlin, Lamm, 1909 ; in-8° de III-111 p. M. 2.

Collmann (S. M.). Jews in art. Cincinnati, S. Bacharach, 1910. D. 1,50.

Colombo (S.). Il Cantico dei Cantici. Senso proprio o figurato ? Livourne, imprimerie Belforte, 1909 ; in-16° de 35 p.

Conder (C. R.). The city of Jerusalem. Londres, Murray, 1909 ; in-8° de 342 p. 12 s.

Cornaert (V.). Concordantiae librorum Veteris et Novi Testamenti Domini

nostri Jesu Christi juxta vulgatam editionem. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen, 1909 ; in-8° de 4 + 628 p. 3 fr. 75.

Cornely (Le P. R.). Historicae et criticae introductionis in [utrumque] Testamentum libros sacros compendium, s. theologiae auditoribus accomodatum. 6e édition, revue par M. Hagen. Paris, Lethielleux, 1909 ; in-8° de xv + 712 p.

Cornély (R.). Commentarius in Librum Sapientiae. Opus posthumum edidit F. Zorell. Paris, Lethielleux, 1910 ; in-8° de iv-614 p. 12 fr. — Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presbyteris. Commentariorum in Vet. Test. Pars II : in Libros Didacticos. V : Liber Sapientiae.

Coubé (S.). Ames juives. Paris, Lethielleux [1909] ; in-8° de xvii + 389 p.

Extraits de la préface : « Dans ces pages, *j'ai voulu exposer les origines de la haine juive contre le Christ et les chrétiens*, et spécialement la forme antieucharistique que cette haine a souvent revêtue » (p. xliv). Jésus « se survit ici-bas de deux manières : sacramentellement, dans l'Eucharistie, et moralement, dans l'âme des justes » (p. xxxiv). Donc, 1° « la race juive s'est fait une spécialité de profaner les hosties... On pourrait citer des centaines de sacrilèges de ce genre. L'un d'eux est bien connu, c'est celui des Billettes, qui eut lieu à Paris sous Philippe-le-Bel en 1290... Ce miracle se célèbre (?) encore chaque année en l'église Saint-Jean-Saint-François, à Paris » (p. xxxv-xxxvi). 2° Le « Juif talmudique » « cherche à tuer Jésus en tuant dans ses disciples la foi, la pureté, toute vertu, en les amenant à l'apostasie... Il vilipende le clergé. Il crache sur la Papauté dans les journaux qu'il dirige ou qu'il commandite... Parfois la scélératesse va plus loin. Elle tue le chrétien et particulièrement l'enfant chrétien... Il faut l'incroyable aplomb du talmudiste et du franc-maçon, ou l'incorrigible ignorance de certains chrétiens pour oser nier le meurtre rituel... Les meurtres rituels continuent. Ceux de Damas en 1840, de Tisza-Eszlar (Hongrie en 1882, de Polna (Bohême en 1899, juridiquement prouvés dans des procès retentissants, montrent que le Moloch du Talmud, qui n'est autre que Satan, est toujours avide de sang chrétien » (p. xxxix-xliv). Pour illustrer cela, l'auteur, dans cette espèce de roman historique, décrit une profanation d'hostie (chap. lxxvii) et un meurtre rituel (chap. lxxix) ; les scènes se passent peu après la mort de Jésus et les coupables sont une pythonisse et un marchand de blé qui, à cause de Jésus, ne peut plus « régner par le pain ». Cet ouvrage, tel que le venin clérical en distille chaque année, tire sa gravité de la personnalité de l'auteur, qui est un prêtre.

(*A suivre.*) M. Liber.

Strack (Hermann L.). **Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben.** Texte, Uebersetzung u. Erläuterungen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910 ; in-8° de 88 + 40 p. Schriften des Institutum Judaicum in Berlin N° 37.

Habent sua fata libelli, le Talmud aussi. Les théologiens chrétiens du moyen âge l'ont condamné aux flammes pour ses blasphèmes contre Jésus ; les théologiens chrétiens d'aujourd'hui l'appellent à la rescousse pour attester la réalité de l'existence de Jésus. Dans la controverse sou-

levée par Drews, le livre satanique des rabbins est un des appuis les plus solides de l'opinion traditionnelle. Ceux qui lui attachent ce prix ne s'abusent-ils pas? J'ai déjà dit mon sentiment sur ce point[1]. En tout cas, on comprend que ceux qui tiennent à l'historicité des Évangiles s'ingénient à exploiter les dires des Juifs des premiers siècles sur la personne de Jésus, ses disciples, son enseignement et l'origine de la nouvelle religion. Nombreuses sont déjà les monographies consacrées à ce sujet. La plus récente, et certainement la meilleure, est celle que vient de publier M. H.-L. Strack.

La signature de l'auteur est déjà le garant des qualités qu'on y prisera : avant tout, un classement méthodique des matériaux, une érudition solide qui ne prétend pas en imposer, une richesse d'informations condensées sous le plus petit format, une science philologique attestée par de nombreuses productions justement appréciées, une impartialité peu commune que l'horreur du préjugé pousse parfois à l'apologétique. En un temps où les savants qui étudient les origines du christianisme perdent vite le sang-froid et se croient tenus envers une œuvre juive à une sévérité implacable, il faut admirer le courage dont fait montre M. S. pour rester fidèle à sa conception de la science, au risque et avec l'assurance de s'attirer la méfiance et la haine. M. S. nous a habitués à cette fermeté et à cette haute tenue : le présent opuscule renchérit encore sur ses devanciers. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que nous l'examinions avec soin, en le critiquant à l'occasion ; nos menues remarques témoigneront à l'auteur et au lecteur du cas que nous faisons de ce petit ouvrage.

Il débute par une bibliographie qui n'a pas la prétention d'être complète, mais qui réunit l'essentiel, ce qui n'est déjà pas banal. Ces longues listes de livres et d'articles par lesquelles commencent aujourd'hui les études qui veulent se donner un air scientifique et où voisinent les élucubrations les plus niaises et les études les plus sérieuses, attestent le plus souvent moins le scrupule du savant que le bluff de l'amateur, qui copie simplement des titres, incapable de discerner le bon grain de l'ivraie. Parmi les auteurs juifs qui auraient mérité d'être cités, il faut mentionner Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 468 et suiv., et Schorr, qui a beaucoup — et même trop — écrit sur la matière dans son *Halouç* (X, 32 et suiv.).

Le chapitre qui suit est une innovation très heureuse ; il rassemble toutes les assertions relatives à Jésus mises par les premiers écrivains chrétiens dans la bouche des Juifs ; ces auteurs sont Justin Martyr, le martyr Pionius (250), Origène, Eusèbe, Épiphane, Andréas, archevêque de Crète (fin du VIIe siècle), Jean Damascène, le moine Épiphane — pour les Grecs —, Tertullien, Agobard et Amolon — pour les Latins. A l'étudiant, auquel est destiné le petit Manuel de M. S., de faire la critique de ces témoignages et de déterminer la part de réalité qu'ils reflètent.

Après ces préliminaires vient la partie essentielle de l'ouvrage, qui veut être la réunion de tous les textes du Talmud et du Midrasch ayant trait à

1. *Revue de l'histoire des Religions*, t. LI (1905), p. 407.

Jésus et au christianisme, textes accompagnés d'une traduction et d'un commentaire.

Les textes sont présentés avec un appareil scientifique réservé jusqu'ici aux monuments de la littérature classique. La leçon est établie d'après les meilleurs manuscrits et éditions, et les variantes sont enregistrées avec un soin méticuleux. Même scrupule dans la réunion des passages, dont plusieurs, à notre avis, n'avaient pas droit à figurer dans la collection. La traduction, comme on devait s'y attendre, est excellente et ne prête qu'à de rares critiques. Les notes, réduites à leur plus simple expression, disent l'essentiel et parfois proposent, sans en avoir l'air, des solutions nouvelles et ingénieuses.

Voici quelques remarques faites au courant de la lecture de cet excellent Manuel.

P. 18. ישו, nom de Jésus dans le Talmud, serait une altération analogue à celle de עבד נגר, pour עבד נבר ; on aurait supprimé l'*ayin* final, qui donne à ce mot le sens de sauveur. Je croirais plutôt que cette forme est la reproduction phonétique du nom tel que les Juifs l'entendaient prononcer.

Ibid. Si Oulla, rabbin babylonien du IVe siècle, discutant à propos de Jésus, dit de celui-ci qu'il était קרוב למלכותא « proche parent du César » littéralement « empire », ou de ses familiers, c'est peut-être parce qu'on a interprété de cette façon le refus de Pilate d'exécuter Jésus (Jean, 18, 38 et suiv.). Ce serait dans le même esprit que *Massèchet Soferim*, 13, 6, ferait du procurateur un ancêtre du fondateur du christianisme. L'explication est assurément plus ingénieuse que celle de M. Herford, qui voit dans ces paroles étranges le souvenir de l'insistance avec laquelle Jésus parle du « royaume », et que celle de M. S. Krauss, qui complète « royaume » par « David », Oulla admettant que Jésus appartenait à la race davidique. Mais cette interprétation me paraît provenir d'un contre-sens historique : on prend ces propos en l'air pour des réminiscences de *lectures* ou de traditions. L'ensemble des textes qui nous ont conservé les opinions de cette époque révèle sans contredit que les Juifs se sont bornés à défigurer volontairement ou à leur insu les bribes des Evangiles qui parvenaient à leurs oreilles. Il n'y a donc pas de raison de croire qu'ils aient lu l'Evangile de Jean. Si en la circonstance, pour expliquer que Jésus a été traité avec une faveur particulière, Oulla imagine que cet hérétique approchait des Césars, c'est qu'il projette dans le passé la situation des chrétiens de son temps, bien vus par les autorités romaines.

Le point de vue auquel nous nous plaçons aurait-il besoin d'être confirmé, qu'il le serait par la baraïta qui provoque la réponse d'Oulla. D'après ce texte, ce seraient les Juifs qui auraient exécuté Jésus, après l'avoir jugé selon les règles et même en faisant fléchir la rigueur de la loi. Il est visible que cette baraïta est l'écho du dire que les Juifs de Palestine avaient accepté des chrétiens, avec le défaut d'esprit critique qui caractérise ces temps. S'ils avaient connu directement les Evangiles, ils auraient laissé aux Romains la responsabilité de l'exécution. Evidem-

ment ils parlent comme des gens qui ont entendu raconter que Jésus a été pendu du fait des Juifs. On n'ira pas, je pense, jusqu'à supposer que la baraïta a gardé un souvenir exact des événements, déjà déformés dans les Evangiles : il eût été trop utile aux rédacteurs du Nouveau Testament de décharger les Romains, qu'on voulait gagner, du poids de cette exécution pour la laisser tout entière aux Juifs, qu'il fallait noircir à tout prix.

P. 20. M. S. admet l'historicité de la scène entre Imma Schalom et un chrétien dont nous nous sommes déjà occupé ici [1]. Nous avons dit notre sentiment sur ce pseudo-dialogue, qui doit tout simplement prouver la malice des Juifs.

P. 21. Pour M. S., le nom de Pantéra était un surnom de Joseph. Il se trouve d'ailleurs dans des inscriptions. Il est à remarquer, en effet, qu'il apparaît de bonne heure, comme en témoigne Celse, et qu'il n'était pas une injure dans la bouche des Juifs, ainsi que le montre Eusèbe.

P. 27. C'est très justement que M. S. se refuse à croire que le rouleau généalogique censément retrouvé à Jérusalem par Simon b. Azzaï et qui attesterait l'origine irrégulière de « cet homme » vise nécessairement Jésus. Mais pourquoi estime-t-il nécessaire de reproduire à la suite le texte de *Kalla* (composition post-talmudique) qui, s'il se rapporte à Jésus, appartient à la littérature des *Toldot Yéschou*, tenus avec raison en dehors du débat ?

P. 28. A propos de Ben Sotada, M. S. reprend à son insu l'hypothèse de Joseph Derenbourg, à savoir que ce n'est aucunement le Jésus des Evangiles. Que si l'on fait mourir à Pâque cet agitateur, c'est tardivement, à une époque où l'on identifiait déjà Ben Sotada avec Jésus.

P. 43. A propos de Balaam, R. Yohanan, pour expliquer que l'Écriture l'appelle tantôt un prophète, tantôt un sorcier, résout la difficulté en disant qu'il fut d'abord prophète, mais qu'il devint ensuite sorcier. Là-dessus Rab Papa dit : « C'est bien la ce que dit le proverbe : « Elle descendait de princes et de seigneurs et elle forniqua avec des charpentiers. » M. S. croit, comme ses devanciers, que Balaam est ici Jésus et que Rab Papa pense à Marie. La première supposition est sujette à caution, car Yohanan peut n'avoir fait ici qu'un de ces exercices exégétiques comme il s'en rencontre des centaines dans le Midrasch. Quant à la seconde, elle me paraît fondée sur l'ignorance du caractère de Rab Papa. Tous les talmudistes savent que ce rabbin babylonien a la manie de citer des proverbes à tort et à travers. Or, entendant le propos tenu par Yohanan, il ne manque pas de se rappeler qu'un proverbe dit quelque chose d'approchant, à savoir que les grands font parfois des chutes imprévues, que des princesses issues de bonne famille roulent parfois jusqu'aux pires bas-fonds de la société. L'analogie porte uniquement sur la triste aventure du prophète et celle de la princesse. Où voit-on qu'il soit question en tout cela de la mère de Jésus ? Qu'on ne dise pas que Papa, identifiant Balaam avec Jésus, s'est rappelé et a voulu rappeler l'accusation

1 *Revue*, t. LXI, p. 147.

portée contre Marie, car le mots היינו דאמרי אינשי, « c'est là ce que dit le proverbe populaire », ont toujours uniquement pour objet de corroborer ce qui vient d'être dit. Ce n'est donc pas un trait nouveau que ce rabbin veut rapporter. En outre, ces proverbes populaires sont, à quelques exceptions près, des proverbes *païens*. On croira difficilement que les païens de la Babylonie s'occupaient de la mère de Jésus.

P. 45. M. S. a jugé utile de relever une curieuse généalogie d'Aman, donnée tout à la fois par Masséchet Soferim et les deux Targoum d'Esther, et dans laquelle figurerait Jésus sous la forme Josos ou Josim. C'est un scrupule excessif, d'autant plus que ces textes sont d'une époque tardive.

P. 57. Dans le chapitre consacré aux Minim, M. S. ne manque pas de citer la fameuse Tossefta de Sanhédrin, XIII, 4-5, qui débute par ces mots : פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם וניידונים בה שנים עשר חדש ולאחר שנים עשר חדש נפשותן כלה וגופן נשרף וגידם סולמתן... Il traduit ainsi cette phrase : « Les pécheurs israélites et païens descendent *avec leur corps* dans la Géhenne, où ils sont punis pendant douze mois. Mais ensuite leur âme est détruite, leur corps brûlé et la Géhenne les rejette... » Il est étonnant qu'un grammairien comme M. S. ait répété l'erreur courante en rapportant בגופן à יורדין. C'est absolument contraire aux règles de la syntaxe. Il n'y a pas le moindre doute que ce mot ne soit un complément déterminatif de פושעים et que cela ne signifie : « ceux qui pèchent par leur corps », par opposition à ceux qui pèchent par leur argent בממונם. Que voulait-on dire par là, d'ailleurs ? Le Talmud déjà ne le savait plus. Expliquant la suite du passage, M. S. met en relation avec Jésus ces mots ושפשטו ידיהם בזבול « et ceux qui ont porté la main sur le Zeboul » (= Temple). On aurait en vue les paroles de Jésus : « Je puis détruire le Temple en trois jours. » Ici encore, comme M. Herford, l'auteur me paraît s'être laissé entraîner par la préoccupation de trouver à toute force dans le Talmud des allusions à Jésus ou au christianisme. En réalité, ceux qui sont coupables de ce crime, ce sont les Romains, qui ont détruit le Temple. Et ce qui le prouve, ce sont les mots qui précèdent : ושנתנו חתיתם בארץ החיים « et ceux qui ont fait régner la terreur dans la terre des vivants » ; ces mots sont empruntés à Ezéchiel, 32, 24, où ils désignent différents peuples étrangers, dont Edom (= Rome). On remarquera la forme insolite de ces deux propositions : on n'a pas coutume dans la Tossefta ni dans la Mischna d'employer des images bibliques. Vraisemblablement, on a voulu ainsi n'être pas compris des intéressés. On objectera peut-être qu'il est singulier que le paragraphe, s'occupant uniquement des ennemis intérieurs d'Israël, se termine par la mention des Romains. Ce serait ne pas reconnaître la portée du deuxième membre de la phrase qui figure au début de la baraïta : « et les païens qui pèchent en leur corps ». Il y a un parallélisme complet entre les deux parties du paragraphe : Aux pires pécheurs juifs s'opposent les sectaires, délateurs et corrupteurs juifs, qui seront traités avec plus de rigueur encore. Pareillement en regard des pires pécheurs païens, qui seront punis seulement pendant douze mois, sont les Romains, qui, eux,

seront éternellement damnés pour avoir attenté à la sainteté du Temple.

Ces légères critiques ne doivent pas donner le change sur l'estime dans laquelle nous tenons la monographie de M. S. A notre avis, il était impossible d'être plus complet, plus exact et mieux informé. Il faut louer sans réserve la maîtrise que déploie l'auteur dans ces sortes de Manuels à l'usage, non pas seulement des étudiants, mais encore, et même plus, des savants.

ISRAEL LÉVI.

Religionswissenschaftliche Bibliothek. Herausgegeben von Wilhelm Streitberg und Richard Wünsch. Heidelberg, Winter. — I. Ignaz GOLDZIHER, **Vorlesungen über den Islam.** 1910. II. Heinrich GÜNTER, **Die christliche Legende des Abendlandes**, 1910.

La fondation d'une bibliothèque consacrée aux sciences religieuses ne peut manquer d'intéresser notre Revue. Nous rendrons compte plus en détail du deuxième volume. Mais déjà le premier attire notre attention par plus d'un motif. Il est dû à M. Goldziher, et il y est question fréquemment du judaïsme.

Négligeons ce qui a trait aux relations, tant de fois discutées, de Mahomet avec les Juifs (V. l'Index, *s. v. Juden, Jüdischer Einfluss*). Mais pour l'histoire postérieure des Juifs, M. Goldziher nous fournit quelques données significatives qui rendent toutes témoignage de l'esprit de tolérance de l'Islam. Déjà Mahomet prescrit à Muad i. Djebel qu'aucun Juif ne doit être troublé dans son judaïsme (P. 38). Fort caractéristique cette légende sur Omar : à Damas, on montre les ruines d'une mosquée que le khalife fit détruire parce qu'elle était construite sur l'emplacement d'une maison que le gouverneur avait arrachée à un Juif (39).

Les Mahométans s'associaient aux Juifs pour des affaires : par là s'expliquent les consultations rabbiniques sur ces traités de compagnons (M. Goldziher, p. 73, renvoie à Louis Ginzberg, *Geonica*, New-York, 1909, II, 186).

La tolérance mahométane s'est manifestée particulièrement dans l'affaire de Maïmonide, dénoncé par le fanatique Abd-ul-Arab comme apostat (revenu au judaïsme) passible de mort. Abdalrahim b. Ali, « al-Kadi al-fadil », le juge éminent, prononça que Maïmonide ne pouvait être puni, car la profession de foi d'un converti à l'islamisme par contrainte est sans valeur. (P. 70 renvoie à Kifti, éd. Lippert, 319, 16.)

Voyons le rôle de la Bible dans le développement de l'islamisme, en laissant de côté l'emploi que Mahomet en fait. On sait que la littérature mahométane a trouvé dans la Bible bien des choses qui lui sont absolument étrangères. La Tora aurait proclamé Mahomet prophète de lutte et de guerre (P. 22). Les apologètes sounnites lisaient dans la Bible l'annonce de la mission de Mahomet, les schiites les preuves pour les

imams, même la liste de ceux-ci ; un descendant juif d'Aron la connaît par le livre de Haroun (P. 260). Celui-ci, Haroun, est aussi revêtu d'un rôle particulier ; c'était à lui que Dieu avait confié la grande mission, mais Moïse la lui avait perfidement dérobée, de même que Mahomet à Ali, prétend Al-Schahmagani (P. 262).

Ce sont surtout les nouvelles sectes qui tâchent de s'autoriser de la Bible. M. Goldziher a, dans cette Revue même (1904, XLIX, 230), montré que « les apologètes et les polémistes de l'Islam consacraient, dans leurs ouvrages, un chapitre spécial à l'indication des passages bibliques par lesquels ils démontrent que la mission de leur prophète a été prédite. » L'œuvre récente nous en offre mainte preuve. La secte antinomiste de l'Ismaïliyya regarde Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet et les imams comme des émanations de l'intelligence cosmique[1] (P. 249). Le Babisme développe cette idée en reconnaissant dans Mirza Mohammed Ali le Bab, la porte de la vérité, la parousie de Moïse et de Jésus (P. 296).

Beha Allah, le successeur du Bab, a mis la Bible plus richement à contribution (P. 302). Lui et son fils Abbas Effendi, qui s'était établi à Accon au pied du Carmel, avaient attiré beaucoup de Juifs aussi. Partout où ils rencontrent dans la Bible « la lumière de Jahvé », ils y voient proclamé que Beha Allah paraîtra pour sauver le monde. Ils mettent à profit ce que l'Écriture dit du Mont Carmel. Les deux mille trois cents jours/années de Daniel VIII, 14) finissent, selon leurs calculs, en 1844, année où Mirza Mohammed Ali se manifesta comme Bab (réalisant la prophétie : ונצדק קדש). Lors de l'avènement du fils de Beha Allah, cette exégèse fait un pas en avant, c'est l'enfant qui nous est né, le fils à nous accordé, aux épaules de qui la dignité de prince est imposée (Isaïe, IX, 5)[2].

Relevons enfin le parallélisme de l'Islam avec le judaïsme que M. Goldziher montre à chaque étape de son développement. *Coran* et *hadith* sont entre eux comme la *loi écrite* et la *loi orale* (P. 41). Le hadith se compose de halacha et de aggada (P. 44). Dans la halacha mahométane il voit aussi érigé en principe : כוח דהיתרא עדיף (P. 77).

Sur la tradition, mêmes conceptions légendaires dans l'Islam que dans le judaïsme. Un hadith fait dire à Mahomet : tout ce qu'on dira de bien, c'est moi qui l'aurai dit. M. Goldziher (p. 42) en rapproche la sentence de

1. Déjà Joinville connaît cette conception mahométane : les schiites croyaient, nous rapporte-t-il, que l'âme d'Abel passa en Noé, de celui-ci en Abraham, de celui-ci en Jésus ; c'est ainsi qu'il faut comprendre le passage cité par Emil Dreisbach, *Der Orient in der altfranzösischen Kreuzzugslitteratur*, Breslau, 1901 (Diss., p. 12.

2. M. Goldziher (*Revue*, 1904, XLIX, 221) cite une lettre adressée aux Juifs à convertir, en 1887/8. J'en ai une entre les mains plus récente, adressée à M. le grand-rabbin Güdemann et à tous les rabbins, signée par Elialu Cohen, nommé Abdullah Khesr, médecin de Téhéran, datée de Vienne, nov. 1906, ou kislew 5667, imprimée à Papa en Hongrie. La lettre se réfère surtout aux livres d'Isaïe et de Daniel, mais elle est parsemée d'autres citations bibliques. L'auteur a déjà exhorté une fois les Juifs, mais sans succès ; s'il échoue cette seconde fois aussi, il les confondra comme Joseph les interprètes de songes, comme Moïse les magiciens de Pharaon, comme Élie au Carmel les idolâtres, comme Daniel les thaumaturges babyloniens.

R. Josué b. Lévi (Ver. *Haguiga*, I, 8, p. 76 d.) אפילו נזה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר כמשה מסיני. « Tout ce qu'un disciple subtil pourra enseigner a été dit à Moïse sur le Sinaï ». La croyance juive que dans les discussions des sages l'un et l'autre parti exprime les paroles du Dieu vivant se retrouve dans l'islam (P. 75, n. 4). Les discussions halachiques que l'aggada fait remonter jusqu'au ciel et à Dieu même trouvent aussi leur analogue dans la pensée mahométane. Un recueil célèbre de traditions, le *Musnad Ahmed*, fait disputer la société céleste sur des questions théologiques (P. 124, n. 1, 25).

Comme les mystiques juifs ont calculé le terme où le Messie doit arriver, de même soufis et schiites s'efforcent de fixer la date où l'imâm caché apparaîtra. Ces efforts furent sévèrement jugés, de même que les מחשבי קצים ont subi l'anathème (P. 229).

Quelquefois M. Goldziher repousse des prétendues analogies de l'islam avec le judaïsme. On aime à comparer les schiites aux Caraïtes; c'est une grave erreur, les schiites ne nient pas la tradition, ils lui reconnaissent une valeur supérieure au « consensus ecclesiae », mais ils la renouent à l'imâm. P. Lortet voulait reconnaître dans les minuties intolérantes des schiites « les pratiques de l'ancien judaïsme ». M. Goldziher déclare ce jugement absurde (P. 276, n. 15).

***

En présentant la légende chrétienne de l'Occident dans son ensemble et dans son évolution, M. Günter éclaircit le genre même et particulièrement aussi l'aggada. Remontant aux sources de la légende de l'Eglise, il y fait une part si importante à la tradition juive, qu'on en peut rendre compte comme d'un triomphe scientifique de l'aggada.

Des cinq chapitres du livre le premier esquisse le rôle de la légende dans l'Eglise ancienne, dans le protestantisme, dans la littérature et la science modernes. Le deuxième n'entreprend rien de moins que d'analyser tous les éléments dont la légende s'est constituée. Il met à profit les études de Toldo (publiées dans les volumes des *Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte* de Max Koch), mais, tandis que Toldo offre un recueil, d'ailleurs extrêmement utile, de parallèles, M. Günter s'efforce de retracer un développement historique. C'est dans la légende de saint Nicole de Trani, de saint Keivin de Glandalough en Irlande et de Marie qu'il fait passer devant nous tous les motifs légendaires. Le troisième est consacré aux sources de la légende, à la question de savoir comment le sujet en est parvenu à l'Eglise, — tandis que le quatrième suit son développement dans l'Eglise même. Enfin, le cinquième traite des éléments subjectifs de la légende, de la créance qu'elle a rencontrée soit chez ses auteurs, soit chez ses lecteurs.

Abordons le centre du livre, le troisième chapitre. M. Günter y prouve que la légende de l'Eglise n'appartient exclusivement ni au moyen âge,

ni au christianisme. L'Egypte, la Perse, Babylone, l'hellénisme, le judaïsme étaient tous aptes à créer des légendes (*Legendenstimmung*) ; quant à l'Inde, elle a reçu autant que donné l'essor légendaire.

Au VIe siècle, le système antique légendaire se trouve christianisé dans sa totalité (P. 3). M. Günter a étudié avec un soin minutieux les sources helléniques. Il a essayé d'épuiser toute la matière légendaire amassée dans les dix livres de l'*Itinéraire en Grèce*, de Pausanias le Périégète. Conon, Palaephatos, Valère Maxime et Pline sont pareillement analysés. Comment les traditions antiques ont-elles pénétré dans l'Eglise ? Par le néo-platonisme et le pythagorisme. Mais la voie intermédiaire principale, c'est le judaïsme. « Il n'est pas toujours facile de distinguer ce que l'hellénisme et Rome doivent à l'invention babylonienne et palestinienne (*scil.* à l'aggada) de ce que l'aggada a emprunté à l'hellénisme. Le fait de cet emprunt est hors de discussion. L'organisation des Juifs, leurs institutions militaires et judiciaires, leurs jeux, leurs bains, leur art, leur commerce, leurs aliments, leurs vêtements, leur langue et leurs croyances populaires révèlent l'influence étrangère. Il serait singulier que leur légende en fût exempte. L'emprunt, il est vrai, ne saute pas partout aux yeux, comme, par exemple, dans *Sanhedrin*, 109 *b*, où le lit de Procuste est placé à Sodome comme un des traitements que les Sodomites infligeaient à leurs hôtes, ou dans *Nedarim*, 25 *a*, qui reproduit l'histoire de l'argent dans le bâton telle qu'elle est chez Conon, ne changeant que le lieu de la scène[1] » (P. 71).

M. Günter estimant que c'est le judaïsme qui a transmis les légendes antiques à l'Eglise, il se trouve que ses études sur cette légende de l'hellénisme profitent mieux encore à l'aggada qu'à la légende chrétienne.

Pour l'aggada, M. Günter recourt aux traductions de M. Wünsche ; on a rarement utilisé aussi heureusement ces recueils. Nous lui devons ici une série d'études comparées des plus attrayantes sur l'aggada. Signalons en quelques-unes.

Un riche chrétien de Constantinople est réduit par sa générosité à emprunter à un Juif. Pour caution il n'a que le Christ. Le Juif l'accepte, car

1 Il s'agit du קניא דרבא *Ned.*, 25 *a*, *Schebouot*, 29 *a*, 39 *b*, *Levit. Rabba*, VI, éd. Vilna 10 *a*, rattaché à Bar Talmion, *Pesikta rabbati*, éd. Friedmann, p. 113 *a*, sujet auquel M. Wünsche a consacré une étude minutieuse : *Zwei Dichtungen von Hans Sachs nach ihren Quellen*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte*, Weimar, 1897, XI (première partie, p. 34-38 la volaille partagée de *Echa rabba*, I, 4, éd. Vilna, 11 *a* ; deuxième partie, 48-59, קניא דרבא ; cf. Günter, p. 61, 71, 72, 73). Déjà M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland während des XIV. und XV. Jahrhunderts*, p. 199-20, avait montré deux parallèles dans la légende allemande du moyen âge ; mais ce qui est extrêmement remarquable, c'est que déjà Yair Hayyim Bacharach a connu ce rapport : ענה שהעתיקו חכמי א"ה בספריהם קניא דרבא « Les savants non juifs ont emprunté dans leur littérature le bâton de Baba » (cité par Güdemann, p. 201, n. 5). — Le conte a aussi passé chez les Arabes, entrant dans le cadre des jugements de Salomon ; Steinschneider dans *Z. D. M. G.*, 1873, XXVII, 564.

« Jésus était homme juste et prophète ». L'affaire se conclut dans l'église. Par cet argent le Constantinopolitain regagne ses biens, mais il ne se souvient du payement que la veille du terme. Il met la somme dans une cassette et la confie à la mer, qui l'amène au Juif. Celui-ci redemande son argent. Le chrétien se rend avec lui à l'Eglise, où la sainte image se met à parler comme témoin. Le Juif se baptise. M. Günter renvoie à *Nedarim*, 50 *a*, où il est fait allusion à ceci, que R. Akiba devait ses richesses, en partie, à une matrone. R. Nissim, Raschi et R. Ascher expliquent ainsi l'allusion : L'école ayant besoin d'argent, R. Akiba s'adresse à une matrone ; celle-ci accepte pour garants Dieu et la mer (au bord de laquelle elle demeurait) ; R. Akiba tombe malade et ne peut payer ; mais Dieu fait entrer l'esprit de folie dans la fille de l'empereur, elle jette des objets précieux à la mer, qui les porte chez la matrone. Quand plus tard R. Akiba voulut payer, la matrone lui rendit l'excédent du paiement (P. 46, 71).

Allusion est faite à un miracle analogue dans la *Mischna*, *Yoma*, 37 *a*, נקנור ונשבו נסים לדלתותיו ; la tradition talmudique (38 *a*) l'explique ainsi : Nicanor avait apporté des portes d'airain d'Alexandrie ; menacé par la tempête, il jeta l'une dans la mer, mais dans le port d'Acco, elle remonta de dessous le navire. — Dans la légende chrétienne, des portes de cyprès sont à dessein jetées dans le Tibre et envoyées en France ; la mer est chargée d'expédier des habits, des biens, des plaques d'autel, des cercueils, etc. (P. 73).

David inscrit le nom divin sur un tesson et le jette dans les flots, pour que le monde n'en soit pas inondé [1]. L'évêque Sabine fait dresser à son notaire un pacte où il engage le Pô débordant à garder son lit. Dans nombre de légendes, l'eau obéit de même aux saints (P. 75).

Le pouvoir de faire tomber la pluie est un criterium juif du mérite. M. Günter nous montre comment cette preuve de sainteté est devenue commune au christianisme [2] (P. 78).

Comme type de ceux qui comprennent le langage des oiseaux, M. Günter allègue l'anonyme de *Guittin*, 45 *a*, l'interprète du corbeau et de la colombe qui engagent *Hlisch* à se sauver. Cette légende, surtout connue par les traditions scandinaves sur Sigurd, est rapportée aussi à Salomon [3].

Les saints chrétiens exercent un pouvoir miraculeux sur les animaux. L'exemple le plus hardi de ce pouvoir est fourni par les chèvres de R. Hanina b. Dosa, qui amènent à leur maître des ours sur leurs cornes [4].

L'autel de Jérusalem était exempt de mouches [5]. Pausanias raconte le

1. M. Günter cite *Maccot*, 11 *a* ; le récit est mieux détaillé *Yer. Sanhedrin*, 29 *a*.

2. Des matériaux plus riches encore sont réunis par Toldo, dans *Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte*, VI, 310. — V. aussi cette *Revue* 1908, LVI, 211. Sur cette conception dans l'islam v. encore Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 313.

3. M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde, 1893, p. 211.

4. M. Günter cite *Baba Mecia*, 106 *b*, mais le passage principal est *Taanit*, 25 *a*.

5. *Yoma*, 21 *a* ; *Abot*, v, 8 ; à l'index *s. v. Fliegen*, ajoutons pp. 82, 83.

même miracle de l'autel d'Olympie, Aelianus du temple d'Apollon a Leukas. Et voila ce miracle, qui n'en est un que sur un autel où on immole des victimes, emprunté aussi par le christianisme, qui ne connaissait plus d'animaux sacrifiés.

Le thème de la perle de Joseph qui vénérait le sabbat (*Sabbat*, 119 *a*), qui rappelle l'anneau de Polycrate, s'enrichit aussi par la légende chrétienne (P. 83).

Le miracle du lait accordé au sein d'un homme ou d'une vierge est rapporté par M. Günter au veuf qui n'avait pas de quoi payer une nourrice et qui allaita son nourrisson de son propre lait. (*Subb.*, 53 *b*). Signalons encore que l'aggada fait ainsi nourrir Esther par Mardochée [1].

Le fiancé qui manque à sa promesse est puni par la légende. Vénus et Marie lui rappellent la foi jurée. A la tête de ce type de légendes, M. Günter met l'allusion à la belette et au puits (*Taanit*, 28 *a*) d'après Raschi et les Tossafot (P. 85).

Des traditions grecques, indiennes et chrétiennes connaissent des enfants qui parlent, a peine nés. M. Günter (P. 89) leur compare les nourrissons qui chantent près de la Mer Rouge (*Sota*, 30 *b*) ; le texte va plus loin, faisant chanter les embryons même. M. Toldo a réuni là-dessus une foule de matériaux (*Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte*, I, 328-340) qu'il serait facile d'augmenter, surtout par des légendes mahométanes (de Mahomet, d'Abraham, de Djourcidj). Des analogies juives (Moïse, Siracide) se trouvent chez M. S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, p. 167.

Les saints sont souvent distingués par un don (manteau, bâton, voile) descendu du ciel, d'où aussi viennent des images. M. Günter rappelle les ressemblances aggadiques. Tels l'arche de feu, la table de feu, le chandelier de feu qui apparurent à Moïse (*Menahot*, 29 *a*), tel l'autel descendu du ciel auquel Michel sacrifie (*Zebahim*, 62 *a*), tel le pied de table d'or offert à Hanina b. Dosa : (*Taanit*, 25 *a*). M. Günter (P. 91) y joint encore les clés que les prêtres du temple détruit offrirent au ciel [2].

L'Eglise s'autorisait souvent d'écrits tombés du ciel. M. Günter (p. 91) en rapproche les écrits qui annoncèrent que Rabba bar Nahmani fut réclamé pour l'académie céleste et comment on devait honorer son souvenir [3] (*Baba Mecia*, 86 *a*).

1. *Gen. Rabba* ch. 30, 8, éd. Vilna, p. 63*a* ; v. la note substantielle de M. Bacher, *Agada der palestinensischen Amoräer*, II, 64, n. 3. — V. sur le thème de la nourriture miraculeuse, Israel Lévi, *Le lait de la mère et le coffre flottant*, *R. E. J.*, 1910, LIX, surtout p. 5-8, où il y a aussi des données sur la splendeur annonçant une naissance extraordinaire (Günter, p. 89). — M. Günter fait sucer à Abraham le doigt de Gabriel (85) : Abraham se nourrit de ses propres doigts.

2. V. *Revue*, 1904, XLIX, 205, n. 1, les parallèles dans les Apocryphes. — L'habit descendu du ciel se trouve dans l'aggada postérieure de Joseph le Jardinier (*Revue*, 1908, LVI, 207).

3. Relevons que l'aggada fait descendre du ciel le sceau divin lui-même (*Yoma*, 69*b*, *Sanhedrin*, 64*a*).

A côté du don et de l'écrit descendus du Ciel il y a encore la voix du ciel (v. Index, s. v. *Stimme vom Himmel* qui se fait souvent entendre dans la légende chrétienne. Ce n'est autre chose que la fameuse בת קול. M. Günter (P. 52) nous apprend que d'après Pausanias les Athéniens avaient sur l'agora un autel de cette [illegible].

La légende de l'Eglise connaît des chandelles, des lampes qui s'allument d'elles-mêmes ; d'ailleurs, ce miracle se répète chaque samedi saint à Jérusalem. M. Günter (93, 96) rappelle que la flamme sur l'autel de Jérusalem ne s'éteignait pas *Yoma*, 21 *a*, 39 *a*). Souvent les saints répandent des flammes, des lumières : l'aggada aussi fait sortir la lumière de la bouche, du front, du bras des hommes pieux.

Les légendes les plus populaires sont celles qui font produire ou multiplier les aliments. Saint Sanctulus (P. 96) trouve du pain dans un fourneau laissé vide, de même que la femme de Hanina b. Dosa (*Taanit*, 24*b*). Mais voici une coïncidence plus frappante. La fille de ce même Hanina a rempli de vinaigre la lampe du sabbat et celle-ci brûle tout de même (*Taanit*, 25 *a*). Un sacristain avait rempli la lampe d'eau : l'eau brûlait comme de l'huile (P. 97).

La légende fait éclore des fleurs, mûrir des fruits hors de saison. Le fils de R. José b. Youcrit nourrit les laboureurs de figues mûries avant le temps (*Taanit*, 23 *a* ; p. 98).

Une poutre se trouve trop courte, le saint l'allonge. Les apocryphes font accomplir ce miracle à l'enfant Jésus (P. 99). R. Hanina en fait autant pour une voisine (*Taanit*, 25 *a*).

La légende de R. Meïr et sa belle-sœur, la fille de R. Hanina b. Teradyon (*Aboda Zara*, 18 *a-b*), présente deux éléments familiers à la légende chrétienne : d'abord la vierge restée pure au lupanar, puis le condamné qui ne peut être exécuté (P. 100).

La légende de l'Eglise fait marcher ou voler même des objets inanimés : des images, des sanctuaires. M. Günter en rapproche le miracle de קפיצת הארץ dans la légende de David et Abisaï (*Sanh.*, 95 *b*). Mieux connu encore est l'exemple de Jacob sur la route vers Haran (*Houlin*, 91 *b*). M. Goldziher a montré ce motif dans la légende mahométane aussi (*Muhammedanische Studien*, II, 393, n. 1).

Pour la conception du long sommeil (*Dauerschlaf*), M. Günter ne manque pas de citer Honi (*Taanit*, 23 *a*).

La littérature chrétienne est très riche en visions de l'autre monde, en voyages au Paradis et dans l'Enfer. M. Günter (P. 108) rappelle que Rabba bar Hana entrevoit les supplices de Coré [1]. Nous croyons qu'il y a des parallèles plus instructifs. R. Yosé b. Hanina paraît en vision nocturne à R. Zéra et lui raconte qu'il est établi près de R. Yohanan, celui-ci près de R. Yannaï, celui-ci près de R. Hounna, celui-ci près de R. Hiyya. Elie aussi

1. V. Bacher, *Agada der Palästinensischen Amoräer*, I, 187, n. 5 ; II, 105, n. 1. Sur le voyage de Josué b. Lévi au Paradis, v. Israel Levi, *Revue*, 1907, LIII, 160, et surtout l'exposé lumineux de M. Bacher, *op. cit.*, I, 192, 194.

montre à un docteur la compagnie céleste des rabbins, le siège éblouissant de R. Hiyya (*Baba Mecia*, 85 *b*). Le fils du célèbre Josué b. Lévi est entraîné par une vision ; revenant, il raconte qu'il a vu un monde renversé, les puissants dessous, les humbles dessus, — mais les savants gardent leur rang et les martyrs emportent le premier (*Pesahim*, 50 *a*. *Baba Batra*, 10 *b*).

Les rapports entre morts et vivants tourmentaient toujours l'imagination et inspiraient au XII^e^ siècle des légendes à la mode (P. 107). Les exemples aggadiques de M. Günter sont bien choisis et plus enchantants que ceux de Marcus Landauer dans son œuvre plus spéciale (*Hölle und Fegefeuer in Volkssglaube, Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg, 1909. p. 226).

Il n'est pas difficile de démontrer que l'aggada croyait aux présages (*omina*) et aux démons : M. Günter retrouve ces croyances talmudiques dans la démonologie du moyen âge chrétien (P. 113). C'est surtout la légende ou plutôt le conte de Ben Temalion (*Meïla*, 17 *b*) traité à plusieurs reprises dans notre Revue [1] qui est éclairci par des variantes orientales, égyptiennes et surtout chrétiennes.

Le chapitre inépuisable des rapports entre les saints chrétiens et les Césars romains s'explique de lui-même ; s'il lui fallait un modèle, M. Günter (P. 114) recourrait au Talmud.

Même dans leurs procédés la légende de l'aggada et celle de l'Eglise se ressemblent : elles s'autorisent de témoins oculaires. Les aventures bizarres de Rabba bar Hana et de R. Juda l'Indien (*Baba Batra*, 74 *b*) sont fondées sur l'autopsie (P. 115).

De ces rapprochements l'aggada reçoit autant de clarté qu'elle en fournit elle-même ; des analogies grecques sont nombreuses ; mais il y a aussi les analogies indiennes et égyptiennes. Le dragon de R. Juda l'Indien (*Baba Batra*, 74 *b*) remonte à l'Inde (P. 110), l'île-poisson de Rabba bar Hana (*ib.*, 73 *b* à l'Egypte (P. 84). C'est en Egypte aussi que M. Günter trouve l'analogue de ce raisonnement aggadique : si déjà celui qui s'oint du sang de la salamandre, née du feu, ne peut être atteint de la flamme, d'autant moins les docteurs, qui sont tout feu, comme dit le prophète Jérémie, XXIII, 29) : « Ma parole est comme le feu ». Le Physiologus égyptien christianise raisonne pareillement : si déjà la salamandre éteint le fourneau, à plus forte raison l'homme pieux, à qui il est promis (Isaïe, XLIII, 2[2] : Quand tu passeras à travers le feu, tu ne seras pas brûlé et la flamme n'aura point prise sur toi [3].

1. V. l'*Index alphabétique des cinquante premiers volumes*, p. 33, s. v. *Barthélomée*, où il faut ajouter Israel Lévi, VIII, 200.

2. M. Günter cite *Moed Katan* ; en réalité le passage se trouve à la fin de *Haguiga*. 27 *a*. Signalons quelques menues inexactitudes : p. 96, pour *Yoma*. 39 *b*, l. 39 *a* ; p. 97. *Taanit*. 24 *a*, l. 24 *b* ; p. 102, *Baba Batra*. 73 *b*, l. 74 *a* ; p. 113, *Meïla*, 17 *a*, l. 17 *b* ; p. 126, *Baba Batra*. 16 *a*, l. 16 *a b*. — P. 79 M. Günter dit, d'après *Sota*. 12 *b*, que la terre, pour sauver les enfants persécutés par les Egyptiens, les avala ; le texte n'en parle pas.

Çà et là on peut encore rapprocher la légende de l'aggada, là où M. Günter ne l'a pas fait. Par exemple, saint Macaire désenchante, moyennant l'eau bénite, une femme changée en cavale. Il semble que l'eau bénite s'est substituée à l'eau, moyen général de désenchantement. C'est ainsi qu'une femme changée en ânesse redevient femme (*Sanhedrin*, 67 *b*) [1].

Autre exemple. Plus d'un saint se distingue par la vertu de délivrer les captifs. M. Günter croit que les atrocités du moyen âge chrétien rendaient souvent nécessaire cette délivrance (P. 101). Nous avons ailleurs relevé que c'est un trait essentiel du type de légendes représenté, d'une part, par le *Bon Gérard* de Rudolf von Ems et la légende de Paphnuce, de l'autre par les deux יחידים, le conducteur d'ânes et Pentakakos (Yer. *Taanit*, 64 *b*) [2].

Après avoir trouvé les sources historiques de la légende chrétienne, M. Günter cherche ses motifs psychologiques. Ses résultats peuvent et *doivent s'appliquer à l'aggada aussi*. Il reconnaît comme motifs créateurs des légendes : l'étiologie [3], les images (un tiers des légendes pieuses de A. Maury remontent à des tableaux), l'étymologie populaire (אור כשדים a fait naître la tradition sur Abraham dans la fournaise, l'étymologie de Christophore a produit de même sa légende), la déformation phonétique (un saint Gétorix a pour origine Vercingétorix, un Abraham le mont Abirin, près de Heidelberg), la déformation graphique (ainsi la ville Euménia se change en une sainte Cuménia, Tripolis en un saint Tribulus). — Souvent, pour mettre en relief une sentence, on y joint une légende et quelquefois on peut douter laquelle est la plus ancienne de la sentence ou de la légende. Pour le Talmud, prétend M. Günter (P. 125), nous savons d'une certitude absolue que c'est la sentence biblique qui a précédé. — La plupart des exemples paraissent probants : les légendes tendant à prouver que la Terre sainte ruisselait de lait et de miel, Psaume, 148, 9, pouvait éveiller l'idée des arbres chantants (*Hagniga*, 14 *b*). Mais pourtant la thèse de M. Günter appelle des réserves. Ainsi, la légende du sommeil séculaire s'est développée indépendamment de Ps. 126, 1, où elle s'est rattachée après coup, de même que les jugements salomoniens qui rectifiaient les erreurs de David ne sont appuyés que postérieurement sur le verset (Ps., 72, 1) ainsi interprété : A Salomon ; donne au roi David le pouvoir de juger, mais à son fils la justice (*Revue*, 1897, XXXV, p. 65, n° 9).

Tout en empruntant nombre d'éléments aux Juifs, la légende n'en est pas moins hostile à ces prêteurs. Elle représente les Juifs comme pleins d'une haine impuissante contre Marie et Jésus (P. 37).

1. V. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, 1898, p. 158 ; Goldziher, *Wasser als Dämonenabwehrendes Mittel*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1910, XIII, 20.

2. *Revue*, 1908, LVI, 211, 212.

3. L'œuvre de M. Dähnhardt offre en abondance des exemples aggadiques aussi, v. *Revue*, 1910, LIX, 311 ; 1911, LXI, 139.

Les apôtres avaient acheté aux Juifs une synagogue à Lydda, et ils y érigèrent une Madone de pierre. Les Juifs réclament leur synagogue; Julien l'Apostat la leur rendrait, mais le regard vivant de Marie les effraye[1] (P. 41).

Dans la Basilica Lucerna, à Constantinople, il y a une Madone voilée; la veille du sabbat le voile se lève et l'image reste dévoilée jusqu'à vêpres, c'est pourquoi le samedi saint est à Marie. Un Juif la jeta dans le cloaque, la Madone s'en vengea et resta elle-même pure. — A Tolède les Juifs ont mutilé une image du Christ; pendant la messe un cri de douleur les dénonce (P. 41).

C'est un magicien juif qui entraîne Théophile à se rendre au diable (P. 42).

Parmi les légendes antijuives, la plus répandue semble celle du « Juitel », enfant juif, qui, pour avoir pris part à la communion, est jeté dans un fourneau, mais est miraculeusement sauvé[2] (P. 43, 132).

Sur la légende fameuse de l'hostie percée, nous apprenons que d'abord on la racontait d'une *image* du Christ crucifiée par les Juifs, et puis d'une hostie percée par eux. La *Vita S. Basilii* (IVe siècle) parle d'un Juif intrus assis à la table du Seigneur; quand le pain est brisé, il voit qu'il mange de la chair d'un enfant et que le calice dans lequel il boit est plein de sang; il se baptise (P. 159-160).

A la fin du livre sont annexées des notes où les faits et les idées sont appuyés de références consciencieuses. Un index excellent renvoie aux personnages et aux motifs traités. (Les personnages de l'aggada n'y sont pas entrés.)

M. Günter a prudemment restreint le domaine particulier de ses recherches aux rapports de la légende chrétienne avec l'hellénisme et le judaïsme. Peut-être s'étonnera-t-on qu'il ait absolument négligé les traditions mahométanes. Mais, en lisant ses discussions, on se persuadera que la légende chrétienne n'est liée à aucune autre d'une parenté aussi étroite qu'à l'aggada. Il a bien réussi à mettre en lumière la légende chrétienne. Celui qui dorénavant fera des études comparatives sur l'aggada ne pourra guère se passer de l'œuvre de M. Günter.

Budapest, juin 1911.

BERNARD HELLER.

1. Ce n'est que l'écho de la tentative avortée, attribuée à Julien par Ammien et par les Pères de l'Église, de rebâtir le Temple. V. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 209, n. 1, 331, n. 2.

2. V. Eugen Wolter, *Der Judenknabe*, vol. II, de la *Bibliotheca Normannica* de H. Suchier, Halle, 1879.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

BACHER (W.). Un nouveau recueil poétique de Bagdad 73
BÜCHLER (A.). La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des Prophètes 201
DAVIDSON (Israël). Notes sur l'article de M. Bacher : « Les poésies inédites d'Israël Nadjara » 85
GOLDMANN (Félix). La figue en Palestine à l'époque de la Mischna.... 216
KRAUSS (S.). I. Fragments araméens du Toldot Yéschou 28
II. Un texte cabbalistique sur Jésus 240
LESZYNSKY (R.). Observations sur les « Fragments of a Zadokite Work » édités par Schechter 190
LÉVI (Israël). Notes sur les observations de M. Leszynsky 197
LÉVY (Raphaël-Georges). Le rôle des Juifs dans la vie économique... 161
PERLS (A.). Un passage obscur dans la Pesikta 236
RÉGNÉ (Jean). I. Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213-1291) *suite et fin*. 38
II. Etude sur la condition des Juifs de Narbonne du VIe au XIVe siècle *suite* ..... 1 et 248
SCHWAB (Moïse). Les manuscrits du Consistoire israélite de Paris provenant de la Guéniza du Caire..... 107 et 267
WOLFSON (David). Le Bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726-1746) *fin* 93

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Pizmonim pour les jours de la semaine : un petit recueil poétique de Bagdad 125
POZNANSKI (Samuel). I. Israël Gaon 120
II. Le commentaire du Pentateuque d'Ephraïm b. Siméon ... 123

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). ספר אהבת ציון וירושלים. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Traktate Rosch-Haschana und Sukka, par B. Ratner..... 157
Heller (Bernard). Religionswissenschaftliche Bibliothek. I. Vorlesungen über den Islam, par Ignaz Goldziher. II. Die christliche Legende des Abendlandes, par Heinrich Günter..... 309
Lévi (Israël). Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, par Hermann L. Strack..... 304
Liber (M.). Revue bibliographique..... 128 et 278

Additions et rectifications..... 160

Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 15 février 1911.....
Allocution de M. Eugène Sée, président..... I
Rapport de M. Édouard de Goldschmidt, trésorier..... IX

Daeriac (Lionel). La dramaturgie de Meyerbeer (conférence)..... VI

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 15 FÉVRIER 1911.

Présidence de M. Eugène Sée, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En ouvrant aujourd'hui notre trentième Assemblée générale, je me demande bien sincèrement ce qui a pu me mériter l'insigne honneur que vous m'avez fait, en m'appelant à présider, pendant l'année écoulée, aux destinées de la Société des Études juives.

Quand je parcours la liste de ceux qui, avant moi, ont occupé ce fauteuil, je constate que tous s'imposaient à votre choix par leur talent, par leur science ou par l'éclat des services rendus ; or je ne puis m'illusionner au point de croire que ce soit mon cas. J'en conclus donc que vous avez voulu récompenser la fidélité d'un des adhérents de la première heure, dont le nombre doit être bien réduit. S'il en est parmi eux que tourmente le démon de l'ambition, mon exemple leur sera un encouragement.

En occupant cette présidence, j'ai cédé aux affectueuses et pressantes instances de celui qui est l'âme de notre Société, et qui, entouré d'une phalange de collaborateurs distingués et érudits, consacre depuis trente ans tous ses efforts à maintenir à la *Revue des Études juives* le haut renom scientifique qui lui est reconnu, non seulement par nos coreligionnaires, mais par tous ceux qui, dans le monde entier, s'occupent de science juive. Vous avez déjà nommé, avant que je vous le désigne, M. Israël Lévi.

De cette amitié je suis fier, comme des suffrages que vous m'avez donnés et dont je vous exprime, au dernier jour de ma magistrature éphémère, ma plus profonde gratitude.

Je ne vous présenterai pas, comme ont pu le faire, avec leur compétence notoire, certains de mes prédécesseurs, le résumé de nos travaux et publications en 1910. Il me suffira de constater, avec vous, que la Revue présente toujours, pour le monde savant, le même intérêt, qu'elle continue à réunir, à publier, à commenter, à vulgariser les textes destinés à mieux faire connaître l'histoire juive, la littérature hébraïque, les lois, les mœurs de nos ancêtres ; qu'elle poursuit son but en montrant par le document, et rien que par lui, ce qu'a été Israël à travers les siècles, soit comme nation, soit parmi les nations au milieu desquelles sa dispersion l'a appelé à vivre, en montrant la large part qu'il a prise, aux bons comme aux mauvais jours de son histoire, à toutes les œuvres de civilisation et de progrès, dont il a été souvent le promoteur.

Elle s'efforce de nous faire connaître, tels que nous sommes, à ceux qui nous ignorent ou nous méconnaissent ; elle réussit à nous faire mieux connaître nous-mêmes, en nous rappelant ou en nous révélant les gloires d'un passé dont nous avons le droit de tirer quelque fierté.

Cette œuvre noble et généreuse mérite d'être encouragée par nos coreligionnaires et aussi par tous ceux qui s'intéressent aux progrès de l'humanité.

Pour mesurer la tâche accomplie par la Société des Études Juives depuis sa fondation, il suffira de parcourir l'*Index des cinquante premiers volumes de la Revue*, dont l'année 1910 aura vu enfin la publication. C'est là un travail considérable, qui rendra à ceux qui auront des recherches à faire les plus grands services. Ceux qui ont courageusement entrepris ce travail et l'ont poursuivi pendant plusieurs années pour le mener à bonne fin ont droit à nos plus chaleureux remerciements. — Notre trésorier seul pourra faire quelques réserves ; cette publication, en effet, a fait dans la caisse confiée à sa vigilance une brèche notable — Mais nous connaissons de longue date son zèle et son habileté : la tâche de remettre à flots nos finances, quelque lourde qu'elle puisse être, n'est pas au-dessus de son dévouement, dont tous nous lui sommes reconnaissants.

Mesdames, Messieurs,

Chaque année votre président a le devoir douloureux de rappeler la mémoire de ceux de nos collègues que la mort nous a ravis.

Il y a quelques mois, M. Charles Mannheim s'éteignait, après une vie bien remplie. Tout Paris le connaissait et nul n'ignorait quelle était l'étendue de son savoir en matière d'art et d'archéologie. Sa droiture professionnelle était universellement appréciée ; il savait s'intéresser aux œuvres philanthropiques ; il faisait partie, depuis de longues années, de notre Société Elle lui conservera un précieux souvenir.

Il y a quelques semaines à peine, nous parvenait de Saint-Pétersbourg la nouvelle, aussi triste qu'imprévue, de la mort du baron David de Gunzbourg, à peine âgé de cinquante-quatre ans.

Il appartenait à une famille dont la renommée de dévouement à la cause juive est notoire. Il était le fils du baron Horace de Gunzbourg, dont, l'an dernier, on rappelait éloquemment ici même les incessants efforts pour adoucir le sort de nos frères malheureux de Russie.

Digne fils d'un tel père, notre très regretté collègue, David de Gunzbourg, dont les lecteurs de la *Revue* ont pu apprécier l'érudition puisée aux meilleures sources, continua avec une tendre piété filiale les œuvres créées en faveur de nos coreligionnaires persécutés ; il s'associa, quand il ne les avait pas provoquées, à toutes les institutions destinées à améliorer leur sort. Il a créé à Saint-Pétersbourg un Institut théologique, où lui-même professait.

Il se considérait comme le véritable défenseur de ses frères russes, victimes des préjugés, de l'ignorance et du fanatisme. Il se consacra à cette tâche avec un dévouement sans bornes que lui inspiraient son profond amour du Judaïsme et son inébranlable attachement à son culte.

Ceux qui l'ont connu étaient conquis par le charme de son caractère et son exquise simplicité. Il laissera parmi nous un impérissable souvenir.

Nous formons des vœux ardents pour que les exemples qu'il laisse trouvent en Russie de vaillants imitateurs.

Je ne veux pas m'asseoir sans avoir souhaité une cordiale bienvenue à mon éminent successeur, M. Salomon Reinach. Vous serez tous heureux de le revoir à la tête de notre Société, qu'il aime et dont il est aimé ; aussi, en votre nom à tous, je le remercie d'avoir accepté cette nouvelle investiture.

M. Édouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière :

Voici comment s'établit la situation au 31 décembre 1910 :

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1910	485 fr	95 c.
Cotisations	6.453	45
Don de MM. de Rothschild frères	2.000	»
Vente par les libraires	2.677	»
Coupons et intérêts	2.628	60
Solde dû à notre banquier	3.003	30
Total	17.248 fr.	30 c.

PASSIF.

Frais d'encaissement	277 fr.	10 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblée générale	210	»
Frais d'envoi, mandats, timbres, etc	120	90
Frais d'impression de l'*Index alphabétique des cinquante premiers tomes de la Revue*	5.326	30
Frais d'impression de la Revue	4.499	40
Honoraires des auteurs	4.414	60
Total	17.248 fr.	30 c.

BALANCE.

Doit :

Frais généraux	2.930 fr.	90 c.
Publications	11.589	60
Chez MM. de Rothschild frères	50	80
Total	14.571 fr.	30 c.

Avoir :

En caisse	485 fr.	95 c.
Cotisations et ventes	8.453	45
Encaissement de coupons et intérêts	2.628	60
Solde dû à notre banquier	3.003	30
Total	14.571 fr.	30 c.

Comme vous le voyez, le déficit cette année est considérable : il est dû à l'impression de l'*Index des cinquante premiers tomes de la Revue des Études juives*. Mais nous avons tout lieu de croire qu'il sera comblé prochainement; voilà pourquoi nous ne vous demandons pas l'autorisation de vendre une partie de nos valeurs, ressource qui nous resterait si nos prévisions n'étaient pas justifiées.

Je ne voudrais pas terminer ce rapide exposé financier de notre Société sans mentionner l'honneur que notre président sortant, M. Eugène Sée, a bien voulu nous faire, au moment d'abandonner les fonctions qu'il vient de remplir pendant l'année 1910. Il a tenu à se faire inscrire comme membre perpétuel de notre Société. Je suis l'interprète de vos sentiments unanimes en lui exprimant publiquement notre vive gratitude pour l'honneur qu'il nous fait et pour son don généreux.

Le Président met aux voix les conclusions du rapport financier, qui sont adoptées.

Il est procédé ensuite à l'élection pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil. Sont élus : MM. Henri Becker, Edmond Bickart-Sée, Édouard de Goldschmidt, Lucien Lazard, Joseph Lehmann, Isidore Lévy, Léon Lévy et Moïse Schwab, membres sortants.

M. Salomon Reinach est élu président de la Société pour l'année 1911.

M. Lionel Dauriac clôt la séance par une conférence sur *La dramaturgie de Meyerbeer* (voir plus loin, p. VII).

LA

DRAMATURGIE DE MEYERBEER

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 15 FÉVRIER 1911

PAR M. LIONEL DAURIAC

Professeur de philosophie à l'École rabbinique,
Professeur honoraire à l'Université de Montpellier.

Un moraliste a dit que chaque mort humaine devrait être une diminution de l'humanité. Le sentiment de cette diminution de l'humanité par la mort d'un seul homme ne sera jamais exprimé avec plus de force qu'il ne le fut par le rabbin Joël de Breslau devant la dépouille mortelle de celui que ses contemporains, au lendemain de *Robert le Diable*, saluaient du nom de « Dante de la musique[1] ». Voilà certes un éloge qui passe la mesure. Mais l'éloge qui se contient dans les justes bornes et qui, sous prétexte d'éviter la prodigalité, recule devant la dépense, l'éloge qui compte avant de donner, même lui arrivât-il de compter juste, atteste d'ordinaire une clairvoyance ennemie de l'admiration véritable; et plus d'un s'inquiéterait de l'avenir d'une œuvre d'art, si elle

1. Éloge hyperbolique, mais significatif, de l'impression ressentie, impression analogue à celle que l'on éprouve en face d'un « colosse ». On a reproché à Meyerbeer de viser au colossal. Il y visa peut-être. Ce qui est sûr, c'est que *dans l'opinion des contemporains* il eut la bonne fortune d'y atteindre, et non, par le simple effet d'un accident heureux. Avant de se récrier contre cette opinion, bien faite aujourd'hui pour surprendre, il vaut mieux tâcher de la comprendre, et c'est l'effort que nous allons tenter.

n'était pas plus tôt apparue, qu'elle n'inspirât aux contemporains le souci de lui assigner son rang. C'est là une tâche que la postérité se réserve et qu'il est sage de lui réserver.

Pour avoir oublié ce conseil de sagesse, la jeune génération présente nous paraît travailler inutilement contre la renommée de Meyerbeer. Que cette renommée ait perdu de son éclat, c'était dans l'ordre naturel, et peut-être dans l'ordre de la justice. Mais à quoi bon surenchérir, et s'en prendre à ceux qui, tout en assignant à Meyerbeer un rang sensiblement moins haut que celui jusqu'où l'avait porté l'enthousiasme de nos pères, n'iraient pas encore assez vite en besogne? Quel crime d'art a donc commis Meyerbeer pour qu'on lui reproche ni plus, ni moins, ainsi que l'on fait aujourd'hui, d'être de trop dans l'histoire ?

Il y a donc, Messieurs, une « question Meyerbeer », que, pour espérer résoudre, nous souhaiterions être sensiblement moins avancés dans la vie : nous aurons vraisemblablement disparu avant que l'heure de la réparation ne vienne. Essayons pourtant, sinon de juger le procès, tout au moins de commencer à l'instruire.

I

Demandons-nous, d'abord, quel était l'état de la France artistique, littéraire, et surtout dramatique au moment où Meyerbeer vint s'installer en notre pays.

Il y vient et il s'y installe. C'est donc qu'il y juge le sol et le milieu propices à l'art dont l'idée fermente en son esprit. Il nous arrive d'Italie déjà célèbre. Mais s'il s'est fait connaître, il ne s'est pas encore « situé ». Tel est, on le dirait du moins, son propre jugement.

La France d'alors commence une crise : je parle de la France intellectuelle. Nous sommes à l'aube du romantisme, et déjà le programme du romantisme est presque rédigé. Imaginons Meyerbeer méditant sur ce programme. La chose n'est guère facile, puisque l'homme dont nous parlons est le moins romanesque des hommes et vraisemblablement l'une des âmes d'artistes les moins inclinées aux

nouveaux « états d'âme ». Meyerbeer n'en va pas moins regarder, interroger et s'interroger, consulter le milieu et consulter ses forces.

De cette double enquête, dont il va laisser les résultats mûrir, dirons-nous que sortira l'idée d'une dramaturgie musicale personnelle et cohérente ? Oui, si l'on regarde aux œuvres : pas autrement. Que Meyerbeer ait longtemps « porté » ses œuvres avant de les produire, c'est l'évidence même. Qu'il ait réfléchi ses desseins dramatiques avant de les réaliser, qu'il ait médité sur son art futur en philosophe ou en critique, il est possible. Rien ne l'atteste. Tout ce que nous savons par sa correspondance (et ce qui a été publié de cette correspondance se réduit à un petit nombre de lettres) permet d'affirmer qu'il tenait, par-dessus toute chose, à être l'homme de son temps et de son milieu. Autrement dit, son ambition n'est point précisément d'innover, mais de consolider, de suivre ses contemporains, mais en vue de promouvoir, par après et jusqu'au plus haut degré de perfection possible, le genre de théâtre inauguré par eux. Aussi ne dira-t-on pas peut-être de Meyerbeer qu'il est le créateur de notre grand opéra national : et l'on n'aura point tort On dirait plus exactement qu'il en a « fixé » le genre.

Il n'est point le créateur du genre : il accepte les offres de ses librettistes et travaille sur les sujets à la mode. Scribe, son grand collaborateur, a déjà fait ses preuves en compagnie de Boïeldieu, qui lui doit sa *Dame Blanche*, et d'Auber, qui lui doit sa *Muette*.

La *Muette* a précédé *Robert le Diable*, et aussi *Guillaume Tell*, deux œuvres acclamées. Richard Wagner bientôt célébrera les qualités dramatiques d'Auber... d'Auber ou de Scribe? On ne saurait dire. — Ainsi le chemin est frayé et la marche bientôt y sera facile, d'autant plus facile que la voie est libre. Auber, d'abord, est « contraint » dans le grand opéra. Quant à Rossini, s'il vient de faire « son » chef-d'œuvre, il s'aperçoit vite peut-être des inégalités qui le déparent. Il sait n'être jamais monté aussi haut, il sait aussi l'œuvre inférieure à ce qu'elle aurait dû être, en raison même des hauteurs atteintes. Au lieu d'écrire en vingt jours, comme à son habitude, il s'est donné six mois de travail. C'est beaucoup pour lui, l'effort est insuffisant quand même.

Ainsi un grand mouvement commence. Vienne l'artiste capable

de produire sur la scène de notre Grand Opéra des drames tels que ceux d'Alexandre Dumas, tel, entre autres, qu'*Henri III et sa Cour*; s'il sait écrire pour ces drames une musique appropriée, le succès est certain et même la gloire. Or cet artiste est déjà venu ; il travaille, et c'est toute une dramaturgie que, par la préparation de ses opéras, il est en train de construire. De cette dramaturgie, essayons une esquisse.

Nous n'apprendrons rien à personne si, négligeant d'ajouter notre définition du romantisme aux définitions que l'on sait, et qui se troublent les unes les autres, jusqu'à se presque contredire, nous constatons que la crise romantique eut le caractère de toutes les grandes crises de l'art — en général — et de celui du théâtre en particulier. D'une part, si l'homme a créé les beaux arts, c'est pour y chercher un refuge contre les épreuves de la vie. Or qui veut se distraire de la vie, ne saurait se réfugier ailleurs que dans la vie, entendons dans une vie imitée de la vie réelle, dont il devient le spectateur, et dans le spectacle de laquelle il se repose, ou de l'action, ou de la souffrance. Ce passage de la condition d'acteur à celle de spectateur impose à l'artiste, imitateur de la vie, certaines précautions dans le choix des sujets et dans la manière de les rendre : pour distraire, il faut plaire. Les moyens d'y parvenir, trouvant dans le succès une occasion et même une raison de se renouveler, ne tardent pas à être promus à la dignité de règles. Or, une excessive fidélité à ces règles aboutit tôt ou tard à d'autres infidélités. Je parle des infidélités de l'artiste à la vie son modèle ; car, tandis que l'art demeure captif des règles, la vie évolue, autrement dit elle change et, plus elle change, plus entre elle et l'art — l'art du théâtre — un divorce s'accentue. Une crise est donc prochaine : une crise, qui, avant de remettre les choses en bon ordre, commencera par semer le désordre, quitte à bâtir, par après, sur des plans nouveaux, et, s'il se peut, sur une matière nouvelle.

Ainsi le théâtre romantique voulut rapprocher l'art de la vie. Meyerbeer de bonne heure s'en rendit compte, et *son ambition fut d'en rapprocher la musique*.

Ce qu'il va tenter et même réaliser sera, dès lors, conforme à l'idéal romantique. Ce n'est même pas assez dire, car, sans effacer

toute trace de l'influence italienne, loin de là, le nouveau théâtre musical n'y sera plus asservi. On va s'écarter des compositeurs italiens du XVIII^e^ siècle, des « piccinisants », dont il semblait à la France que le Rossini d'avant *Guillaume Tell* était le représentant illustre. Et donc Meyerbeer va s'affranchir de ce joug pour ramener l'art théâtral plus près de ses origines. Or, je vous le demande, si l'opéra un beau jour s'était avisé de naître, par l'effet d'une sorte de hasard, il n'aurait pas duré. Mais, puisqu'il a duré c'est qu'il est possible d'unir étroitement la musique, je ne dis pas seulement à la parole, mais aux mouvements d'une action dramatique. La réforme qui s'annonce est, dès lors, et en même temps, une renaissance, une « réaction » si l'on y tient, nullement un « recul ».

Meyerbeer est d'ailleurs si peu disposé à réagir contre le goût musical de son temps, qu'il ne relèvera rien de ce que le romantisme vient d'abattre. Il ne songera nullement à écrire des tragédies musicales. Il se sentira plus à l'aise dans un genre moins tendu, moins austère, très libre en ses allures, jusqu'à se permettre de temps à autre les brusques changements et de ton et d'humeur. Le drame romantique — et le redire, c'est répéter un lieu commun — est né au confluent de la tragédie et de la comédie. Résolu à ne traiter que des sujets de drame, toujours afin de concilier les droits de l'art avec ceux de la vie, Meyerbeer ne craindra pas de côtoyer l'opéra-comique et d'imiter, à sa manière, le plus scénique de nos musiciens de théâtre, c'est d'Auber que je parle. De cette imitation très lointaine, très indépendante d'ailleurs, très intelligente aussi, sortiront bientôt les deux premiers actes de *Robert* et les deux premiers actes des *Huguenots*. Ici l'élément du type comique, à une scène près (scène nécessaire, puisqu'après tout, c'est au grand opéra que nous sommes), domine sensiblement.

L'opéra comporte cinq actes, telle est du moins la règle nouvelle. La juxtaposition des genres, entendons de l'élément comique et de l'élément tragique, permettra dès lors de varier les sources d'émotion. Il y a pourtant mieux à essayer : la « fusion » de ces genres. Elle est, d'ailleurs, plus facile peut-être au musicien qu'à l'écrivain. La symphonie se l'est permise. Elle se l'est permise surtout avec

Beethoven, chez qui l'on sait que les effets de contraste ont souvent donné lieu à des moments mémorables. Meyerbeer s'en souvient : il se montrera souvent habile au maniement des contrastes.

Et c'est l'orchestre qu'il en chargera. Ici, Messieurs, nous touchons à l'essence de la dramarturgie nouvelle. Des œuvres telles que la *Muette* et *Guillaume Tell* ont pu en faire naître le « pressentiment ». L'idée en est de source germanique.

On se méprendrait sur cette idée, si on la définissait, comme il a pu jadis m'arriver de la définir : faire de l'orchestre le moteur de l'action. Définition certes admissible, insuffisante pourtant. Admissible : c'est la définition même du genre opéra. Insuffisante : Meyerbeer pourrait être impunément retranché à l'histoire, s'il n'avait essayé rien d'autre. Certes il a situé le moteur de l'action dans l'orchestre. Mais il a, de plus, chargé l'orchestre de la *conduite* même de cette action. De simplement chantante qu'était cette action chez ses prédécesseurs, il l'a rendue symphonique. De simple moteur qu'était avant lui l'orchestre, il en a fait un conducteur. On bâillerait au théâtre de Meyerbeer, on y eût bâillé dès son origine, si l'on n'avait écouté de ce théâtre que ce qui se chante sur le « plateau ». Ainsi le centre de l'intérêt musical sera désormais dans l'orchestre ; disons plus et disons mieux : dans la symphonie *sur* laquelle les phrases chantées se détacheront.

L'intérêt musical est déplacé. La réforme est donc indiscutable et aussi l'originalité du réformateur. Car nous allons éprouver deux plaisirs à la fois : celui que l'on va chercher au théâtre ; celui que l'on va demander au concert vocal ou instrumental, surtout instrumental. L'avantage est précieux... à moins qu'il ne se paye d'un inconvénient du plus grave, le sacrifice du drame au concert. Alors, bien que par des moyens nouveaux, nous serions rejetés sur le « rossinisme » ou sur le « piccinisme ». Comment vaincre la difficulté ?

En essayant de rendre la symphonie dramatique. Aussi, puisque le nouveau théâtre se promet d'être à la fois scénique et dramatique, on s'interdira autant que possible, ce qui est l'essence même de la symphonie, à savoir le « développement » des thèmes. Pourquoi ?

Parce que, s'il en était ainsi, l'intérêt musical resterait indépendant de l'intérêt dramatique, et le drame y serait de trop. Que l'on

compare une symphonie, surtout une symphonie du type Beethoven (surtout, mais non exclusivement), à une action musicale, j'y souscrirai tout le premier. Mais une action musicale peut s'accommoder d'un développement proprement dit et, pareillement, la tragédie lyrique. La raison en est que la tragédie est oratoire et intérieure. Le drame est, au contraire, extérieur, et l'on y « parle », au lieu d'y « discourir ». Il en résulte que l'action y est perpétuelle, ou tout au moins cet extérieur de l'action qui est le mouvement et le geste. Et c'est en quoi le romantisme ne pouvait manquer d'aboutir au naturalisme.

Si je viens de prononcer ce mot, c'est parce que, dans le drame de Meyerbeer, la musique cotoiera le naturalisme et soulignera, selon son pouvoir, et autant que le permettront ses ressources, les mouvements et les gestes ; les entrées, les sorties ; les allées et venues sur la scène ; et cela, sans oublier les incidents du dialogue et jusqu'aux changements du rythme intérieur qui accompagnent ordinairement les crises passionnelles.

Or la musique ne saurait se rapprocher du genre naturaliste sans dépouiller une partie des caractères communs au développement musical, au développement oratoire. Reste à savoir, et une fois ces caractères éliminés, comment on les remplacera.

Ne sait-on pas, d'expérience ! (et l'on en trouverait les preuves dans l'œuvre de Beethoven, dans ses *sonates* et dans ses symphonies), que la rupture de la trame mélodique atteste chez le compositeur l'intention d'exprimer un « mouvement de l'âme » ? Et il n'en saurait être autrement, si le propre du mouvement passionnel est ou d'interrompre ou de désorienter le cours habituel de nos états de conscience. Généralisons la remarque. Aussitôt un type de symphonie nouvelle s'ébauche dans notre esprit, où le développement d'un petit nombre de phrases fait place à un défilé de thèmes aussi courts que possible, dont le va et vient correspond, soit au mouvement des personnages, soit aux variations de leur humeur, soit aux alternances de leurs rythmes passionnels provoqués tantôt par un coup de théâtre, tantôt par le libre jeu des passions. Je ne suis pas sûr que cette façon de briser le développement pour lui substituer un jaillissement incessant de membres de phrases soit appelé

a réussir partout. Je ne le conseillerais point au symphoniste... Encore s'il en profitait pour donner plus de vie à son œuvre sans lui rien laisser perdre de son unité, je n'y trouverais guère à redire.

En m'exprimant ainsi, ce n'est point notre symphoniste imaginaire que je vise. C'est Meyerbeer à qui je pense, et qui, préoccupé de modeler les incidents de sa symphonie dramatique sur les incidents du drame, en va, de son mieux, sauvegarder l'unité.

D'abord, il ne multipliera pas les thèmes indéfiniment, au gré des accidents de l'action. La chose n'a rien d'indispensable. Et chacun sera de notre avis, s'il y a moyen de faire droit aux exigences de variation issues des péripéties du mouvement scénique ou dramatique, sans se donner l'air d'imiter, en musique, la capricieuse « mouvance » des dessins et des teintes dans le kaléidoscope. Ce moyen peut-il se remontrer ? Oui, et il n'est guère sensiblement moins vieux que la mélodie. Et il est la « modulation ».

On sait ce que c'est que moduler. On sait aussi ce que les « grammairiens de la musique » entendent par les « tons relatifs ». La théorie des tons relatifs limite le pouvoir de moduler. Or on peut s'affranchir de cette théorie En effet, de chacun des tons, ne peut-on passer dans chacun des autres ? Et, pour me servir d'un exemple n'ira-t-on pas immédiatement d'*ut* naturel à *ut dièse*, c'est-à-dire de la tonique du ton d'*ut* à la tonique du demi-ton supérieur ? Mais *ut naturel* n'est-il pas la sixte du ton de *mi bémol*, et de l'un de ces tons à l'autre n'est-il pas pas possible de passer immédiatement ?

Et voilà les vieilles barrières renversées ! La modulation omnitonique est reconnue légale. Meyerbeer n'est point l'auteur de cette légalisation. Il est de ceux qui l'ont fait passer dans les mœurs musicales, et l'art ne peut que lui en être reconnaissant. La modulation n'est-elle pas, en effet, le moyen de faire vivre un thème tout en lui conservant son dessin, d'y introduire la variété sans rien lui ôter de son identité formelle... ou plutôt « morphique » ?

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir, chez Meyerbeer, la modulation tenir la place que, chez Victor Hugo, tient déjà l'antithèse. A l'art de la modulation Meyerbeer ne se sera point plus tôt essayé, qu'il y sera passé maître. Même il lui arrivera de moduler sans raison suffisante, par habitude, peut-être par coquetterie, par je ne

sais quelle complaisance pour un genre de sport où l'on est toujours sûr d'avoir partie gagnée.

La modulation servira donc à limiter la génération des thèmes, tout en maintenant à l'action musicale ce « devenir » qui la rapproche de la vie. Mais il est dans les exigences de l'esprit musical ou, tout au moins, dans celles dont l'esprit musical n'a pas encore absolument consenti à se départir, de limiter le devenir thématique, pour empêcher le plaisir dû à la variation de dégénérer en déplaisir : en un déplaisir qui aurait pour cause le passage incessamment ininterrompu ou d'un ton à un autre, ou d'un thème à un autre thème. Le librettiste, lui, a divisé l'action, puisqu'il a multiplié les actes et que, tout en multipliant les actes, il les a partagés chacun en une pluralité définie de scènes. Le même librettiste a sauvegardé l'unité de chacun des actes et, dans chacun des actes, de chacune des scènes. Autant d'obligations dont le compositeur ne s'affranchirait pas sans péril.

Pour réaliser l'unité scénique, en partie déjà sauvegardée par les modulations d'un même motif, Meyerbeer va s'aviser d'un moyen directement tiré de la symphonie où le retour des thèmes *jalonnent* le développement. Il va écrire un thème, de huit, de douze ou de seize mesures, destiné à reparaître comme un refrain dans les moments où l'action du drame s'arrête ou se ralentit, afin de reprendre haleine. La précaution est sage, car elle permet : à l'auditeur de se retrouver et comme de se reconnaître, puisque le voilà en présence d'une phrase — et d'une vraie phrase — déjà rencontrée; au compositeur de ne pas se donner un trop libre caprice dans le choix des « thèmes de marche » ; je les appelle ainsi pour les opposer aux autres et qui sont des « thèmes de halte ». Une phrase dont la destination est d'encadrer ne peut servir de cadre à une matière musicale quelconque, indéfinie en qualité. Les jalons qui, de distance en distance, bordent la route, ne sont pas des jalons mortes plantés après coup. Ils pourraient bien avoir été choisis avant que la route n'eût été tracée. Autrement dit, les thèmes de halte ont inévitablement déterminé les thèmes de marche. Ils ont limité l'invention de ces motifs accessoires où il faut savoir éviter la profusion, ne serait-ce que pour s'épargner le reproche d'indigence. En musique comme partout

ailleurs, l'excès dans le jaillissement des idées témoigne d'une incapacité de les retenir et, par là-même, d'en tirer parti.

Ce serait le moment d'appuyer ses affirmations d'exemples. Je vous prierai donc, Messieurs, de retire en détail la vaste *Introduction* de *Robert le Diable*, où le thème de halte, dit : le *Chœur des Buveurs* :

Le vin (ter), le jeu, les belles...

remplit la fonction d'encadrement. Dans l'intervalle des baguettes de ce cadre mobile, une phrase va se mouvoir, monter, descendre, s'égayer, s'assombrir, puis s'égayer encore ; une vraie phrase d'opéra-comique « légère et court vêtue ». Elle tient deux mesures à peine. Et donc elle est, on ne saurait plus, apte au rôle dont je parlais tout à l'heure, et qui est un vrai rôle d'éperon. Non seulement la phrase sert d'éperon au mouvement scénique, mais encore elle donne à l'action proprement dite son impulsion première, car elle jaillit de l'orchestre au moment même où Alice, sœur de lait de Robert, et son fiancé Raimbaut, arrivent « comme par hasard », en réalité, pour sauver Robert des pièges de Bertram. Et comme cette arrivée, surtout celle d'Alice — que Robert se gardera bien de reconnaître tout d'abord — met nos chevaliers de bonne humeur en excitant leur jovialité et leur convoitise !

Au même acte de *Robert le Diable*, dans le final — un final plein de verve, encore qu'assez médiocrement infernal — la phrase de pivot sera extraite de la *Sicilienne* et le thème écrit sur les fameuses paroles :

L'or est une chimère !

servira de jalon : de jalon mobile, car ici les moments de reprise d'haleine seront courts, ainsi que, selon la « poétique » du temps, les règles du final l'exigeaient. Mais ce ne sont point ici les différences qu'il faut signaler à votre attention, puisque c'en est plutôt le contraire ; la constance de la méthode, sa clarté sa sûreté, pour ne rien dire d'une richesse thématique, qui, en ce temps là, surprenait les contemporains.

Cette richesse s'atteste par l'aisance avec laquelle les thèmes sortent les uns des autres, qualité que Meyerbeer partage avec Auber,

cette qualité est très française, si elle ne l'est pas exclusivement. Mais l'avantage est du côté de Meyerbeer, si l'on a égard à la multiplicité des moyens : ici, la modulation ; ailleurs, le changement de rythme ; parfois des contrastes, nulle part de disparates. L'écueil était là, et toujours le compositeur passe, non point au large, mais à distance. Il n'est guère de musique ni plus mouvante, ni plus vivante ; et elle reste « musique ». Je n'en veux d'autre preuve que l'aisance avec laquelle ces « morceaux de morceau » une fois perçus par l'oreille, entrent dans la mémoire, et presque, s'y établissent à demeure. Ces thèmes, dont les plus courts ne sont guère que des « figures rythmiques », sont destinés à la « récitation ». Ils sont faits pour être chantés *au-dessus* de l'orchestre. Mais c'est l'orchestre qui les met en valeur.

Voilà donc une dramaturgie assurément nouvelle et dont chacun des exemplaires marquera une date dans l'histoire de notre théâtre. Je ne crains pas d'ajouter que le premier acte de *Robert le Diable* en serait l'exemplaire le plus parfait et le plus significatif, si la psychologie musicale y était moins intermittente. Vienne le quatrième acte des *Huguenots* : nous aurons, cette fois, et de la vraie psychologie et de la vraie musique. Et nous nous apercevrons que la dramaturgie est restée constante. C'est toujours le système des « volets » qui aura prévalu. Ici je me sers, à dessein, d'un mot emprunté au vocabulaire de la peinture, puisque la scène de la *Conjuration* et de la *Bénédiction des Poignards* peut se comparer à une suite de tableaux inspirés par un sujet unique. La même comparaison s'appliquerait à la grande scène du prêche anabaptiste (premier acte du *Prophète*). Je n'en dirai point autant du fameux acte de l'Eglise, un chef-d'œuvre de Scribe, où le musicien suit les indications du librettiste, ce qui lui vaut des instants admirables..., rien que des instants. Ici les « jalons » ont manqué.

Nous connaissons la dramaturgie de Meyerbeer dans ses principes. Pour l'étudier dans ses conséquences, un livre ne serait pas trop. Ce soir je m'en tiendrai à quelques brèves remarques : 1° sur le récitatif ; 2° sur le personnage musical.

II

Le récitatif, chacun le sait, c'est l'une des maîtresses pièces du drame lyrique. Réciter n'est ni parler, ni chanter. Ce n'est point parler, puisque l'on y parle en musique ; ce n'est point chanter, puisque l'on n'y fait point de phrases musicales. Le récitatif n'est donc pas « mélodique », et s'il se libère du mouvement régulier nécessaire à la mélodie, il n'en devient que plus expressif. Le récitatif est là pour sauvegarder « les droits de la vie ». On sait avec quel art, et souvent avec quel bonheur, il est arrivé à Gluck d'enchaîner étroitement le récitatif à la mélodie chantante de manière à presque effacer la transition. Meyerbeer ne tentera pas autre chose. Je n'irai point jusqu'à prétendre qu'il imitera Gluck ; il ne l'imitera même pas « à sa manière ». On ne peut dire d'un artiste qu'il s'inspire de tel ou tel maître, lorsqu'il ne fait que se conformer à l'une des lois les plus générales de son art. Et nul ne me contredira quand j'aurai rappelé que l'opéra serait resté le plus faux des genres, si le récitatif et le chant, proprement dit, n'avaient, dès l'origine, cherché à se rejoindre. L'union fut prompte. Plus tard ce fut la désunion. Et l'on peut dire que ce divorce sévissait dans l'opéra italien dès les premières années du XIX^e^ siècle jusque dans l'opéra de Rossini.

La réforme du récitatif, telle que Meyerbeer va l'entreprendre, et conformément à sa dramaturgie, est déjà impliquée dans les principes de cette dramaturgie même : dans ses principes ou, tout au moins dans ses « habitudes générales ». Il s'agit de resserrer ce que le mauvais goût des auteurs et l'indolence des compositeurs ont laissé se détendre : il s'agit de rendre le récitatif plus musical, sans rien ôter à ses vertus expressives. Mais c'est déjà chose presque faite. Car ces morceaux de thèmes qui circulent d'un ton à l'autre dans les scènes d'ensemble peuvent être considérés, à volonté, ou comme des membres de mélodie en état de vagabondage, ou comme les fragments d'un récitatif, entendons d'un récitatif en veine de conversion. Ne nous demandons pas à ce propos comment Gluck en aurait jugé, Gluck ou quelqu'un de son école. Gluck, c'est la tra-

gédie, Meyerbeer, c'est le drame. Gluck, c'est la passion intérieure, et que l'on sent couver ; Meyerbeer, c'est la passion qui fermente, mais pour éclater ensuite et se traduire, aux regards de tous, en gestes et en paroles. Ne savons-nous point que le théâtre romantique, s'il s'adresse à l'âme, chose qu'assurément il serait en grand embarras de s'interdire, s'adresse principalement aux oreilles et aux yeux ?

Et c'est pourquoi l'action de la symphonie se fera sentir jusque dans le récitatif, où l'orchestre ne s'en tiendra plus au rôle de soutien ou de régulateur. L'orchestre, chez Meyerbeer, — et c'est ce qu'il ne faut pas craindre de redire, — n'abdique jamais. Se permet-il de rares minutes de silence, c'est pour n'en rendre que plus certain l'effet d'une rentrée prochaine. Aussi des phrases d'orchestre souligneront presque partout les récitatifs, j'en atteste le premier acte de *Robert*, le cinquième des *Huguenots*, sans oublier les deux exemplaires d'assez belle venue que sont l'*Evocation* de Bertram et le *Songe* de Jean de Leyde, où se seraient trouvés les signes annonciateurs du rêve d'Elsa [1], si *Lohengrin* ne s'était avisé de précéder de deux ans le *Prophète*.

Ajoutons que des moments de « récité » jalonneront parfois les *trios* et les *duos*. Et il ne faudra pas s'en plaindre, si ces moments servent à relever, par la vérité de l'accent dramatique, les lourdeurs et les banalités du style [2]. J'indique là des remarques à faire pressé que je suis de vous entretenir, aussi brièvement que possible, des « créatures » de Meyerbeer autrement dit de ses personnages.

1. La comparaison est instructive. On a dit souvent de la dramaturgie wagnérienne que ses applications lui auraient enlevé toute efficacité, si elle n'avait trouvé, pour la mettre en œuvre, un musicien de génie. Meyerbeer n'est pas un musicien de génie, son œuvre n'en reste pas moins intéressante et l'*originalité de sa conception d'art* n'en sauva pas moins, en son temps, les défaillances de « l'application ».

2. Dans le grand duo de Raoul et de Valentine, il faut bien avouer que le « oui ! tu l'as dit. . . » mis à part, le style manque de noblesse. Verdi n'écrira pas avec plus de négligence et il aura plus de jet, plus d'élan véritable.

III

La théorie du personnage musical, ou plutôt l'éveil de l'attention publique sur la nécessité qu'il y ait, dans l'opéra, de tels personnages remonte à l'*Alceste* de Gluck. Cette fois encore, il faut répéter ce que l'on disait tout à l'heure : de même que le récitatif est « essentiel » à l'opéra, le personnage musical n'en est pas moins impliqué dans l'essence du genre.

On sait à quel degré s'est élevé l'art de « personnifier » dans le drame de Richard Wagner. On surpassera difficilement, à ce point de vue, l'auteur de la *Tétralogie*. Meyerbeer a certes moins exigé de lui-même. Là encore, à mon sens, il s'est montré curieusement intelligent et habile. Lui et son collaborateur, car ici le collaborateur a sa part de mérite, ont adopté une méthode dont la moindre qualité est d'être simple et naturelle. Cette méthode consiste à « diviser » le personnage. Par exemple, Bertram, qui est Robert le Diable, cumule deux fonctions dramatiques, trois même au besoin. Il est damné, donc ennemi de Dieu et des créatures de Dieu, à moins qu'il ne les ait déjà séduites. Il est roi des Enfers, ou du moins il le dit[1], ce qu'il doit savoir mieux que personne. Il est donc, en un sens, un personnage auguste, puisqu'il est au sommet de la hiérarchie des diables. Enfin, et ceci nous vaut plus d'un des moments dramatiques de la partition, il a séduit la mère de Robert : le fils de la reine de Normandie est le fils de Satan. Cela, nous ne l'apprendrons qu'au dernier acte, mais à l'acte troisième, pendant la valse infernale, la musique fera tout son possible pour nous le faire pressentir. Ainsi pendant l'acte troisième de *Robert*, que l'on pourrait nommer « l'acte de Bertram », le sombre personnage se montre à nous sous plusieurs aspects : tentateur des hommes[2], épouvante des femmes[3],

1. Car il lui arriva de se démentir. Au début du troisième acte il se considère comme un simple « ange déchu ». Au moment de l'*Evocation* il se donne le titre de Roi.

2. Troisième acte : duo bouffe du début.

3. Troisième acte : duo entre Bertram et Alice.

père du héros, et pendant la mémorable scène de l'*Evocation*, roi du « sombre empire » ainsi qu'il est dit dans le livret.

La méthode de division dont il est ici parlé se retrouvera dans la *Juive*, de F. Halévy, où le personnage d'Eléazar sera pareillement « découpé ». Elle se retrouverait facilement ailleurs, antérieurement à *Robert*, jusque dans l'opéra-comique et, en particulier, dans le *Zampa* d'Hérold. Meyerbeer l'a donc adoptée : il ne l'a pas inaugurée. Ces réserves faites, reconnaissons qu'il a surpassé ses rivaux, et que son talent l'y aida. Car, tandis que les émules ont recours à ce que, faute d'un terme meilleur, j'appellerai la « psychologie vocale », c'est à l'orchestre que Meyerbeer demande ses moyens d'expression, non point à la rencontre, mais parce qu'en lui s'intersectent les dons de l'homme de théâtre et ceux du symphoniste.

On doit pourtant convenir que sur trois de ses personnages musicaux (en a-t-il été davantage, et quand on aura nommé Bertram, Marcel (*Huguenots*) et Fidès (*Prophète*), n'en aura-t-on pas épuisé la liste ?), le personnage de Marcel et celui de Fidès, conservent, d'un bout à l'autre du drame, leur identité musicale. La méthode de division n'était donc, chez Meyerbeer, qu'une méthode d'essai, qu'un point de départ ?

Il y paraît bien, à mesure que l'on examine les deux rôles de Fidès et de Marcel. L'aîné des deux rôles, et de beaucoup, est le rôle de Marcel. Et le meilleur des deux est encore celui de Marcel. Fidès ne garde sa dignité (musicale) de mère que pendant quatre actes sur cinq. Le cinquième acte, dont on dirait qu'il est sa propriété, puisqu'elle ne quitte pas la scène, est l'un des plus médiocres qu'ait écrit le compositeur ! Fidès y dégénère, non parce qu'elle y vocalise, mais parce que ses vocalises la font « bavarder » Je n'oublie point, au cinquième acte, la noble phrase :

O toi, qui m'abandonnes, etc...

On en peut extraire cinq mesures admirables, pas une de plus. Le reste y est de trop.

1. Où l'on pourrait dire que l'apothéose de Fidès a été — combien déplorablement ! — sacrifiée à celle de Pauline Viardot. La grande artiste méritait certes mieux.

La Fidès de l'acte quatrième a plus de vraie grandeur. Son « imprécation », alors qu'elle maudit le prétendu meurtrier de son fils et qui n'est autre que ce fils, se recommande, par la profondeur et la sincérité de l'accent... jusqu'au passage du mineur au majeur où, de nouveau, elle déclame [1]. J'en dirais volontiers autant de la *complainte* ; et à peine excepterai-je de ce genre de mésaventure l'*Arioso* du deuxième acte :

O mon fils ! Sois béni !

Là aussi il y a de la grandeur : de la grandeur et de la tendresse, de la grandeur *dans* la tendresse. C'est le ciel qui bénit par le geste de la mère, d'où la grandeur. C'est la mère qui transmet la bénédiction du ciel, d'où la tendresse.

Pourquoi faut-il encore qu'en modulant de *fa dièse mineur* en *fa dièse majeur* [2], la phrase, tout à l'heure discrète et sobre, tourne à la périphrase et, par suite à la prolixité ?

Encore est-il que le progrès réalisé dans le personnage de Marcel continue de porter ses fruits : à l'ancien procédé par l'analyse et la division en succède un autre, et qui en est indiscutablement l'opposé.

Car c'est un procédé de synthèse, où l'auteur vise à exprimer simultanément : d'une part, le caractère général du personnage, signe de son identité psychologique ; de l'autre, le sentiment « momentané » qui l'anime. A ce point de vue, le personnage de Marcel est l'un des mieux réussis qui soient au théâtre : George Sand eut naguère le bon esprit de s'en apercevoir :

« Dites-nous comment avec une trentaine de versiculets insignifiants, vous savez dessiner de telles individualités et créer des

1. Encore faut-il passer sous silence à l'acte IV du *Prophète* les « sanglots » de Fidès, qui simulent de véritables « hoquets ». — C'est la *situation* qui sauve la musique, c'est Scribe qui, cette fois, a sauvé Meyerbeer.

2. Ce n'est point le passage du mineur au majeur qu'il faut regretter ici. Fidès plaint son fils, qui a dû livrer Berthe, sa fiancée, pour sauver sa mère : d'où le mineur. Puis elle bénit celui qu'elle vient de plaindre ; d'où l'ascension de la phrase et, par suite, celle du mode. Que la phrase s'élève, soit. Mais elle devrait « planer » et non « voltiger ». Le compositeur faillit en même temps aux règles du bon goût et à celles de la psychologie.

personnages de premier ordre, là où l'auteur du libretto n'a mis que des accessoires ? Ce vieux serviteur, rude, intolérant, fidèle à l'amitié comme à Dieu, cruel à la guerre, méfiant, fanatique de sang-froid, puis sublime de calme et de joie à l'heure du martyre, n'est-ce point le type du luthérien (?) dans toute l'étendue du sens poétique..., etc. »

Ces lignes, déjà citées[1], méritaient un rappel. Que George Sand les ait écrites pour exprimer ce qu'elle a senti ou ce que l'on sentait dans son entourage, je ne sais. L'essentiel est qu'il y soit dit ce qu'il fallait dire, et que le rôle de Marcel est une forte création. Car la rudesse propre au vieux huguenot, qui s'exprime et presque s'étale au moment du *pif! paf! pouf!* (Premier acte des *Huguenots*) se retrouvera au moment du *Te Deum*, pendant la fausse réconciliation de l'acte deuxième, et ce *Te Deum*, clamé par Marcel seul, le sera sur un ton presque lugubre. Marcel prendra le même ton, à l'acte suivant, pour implorer Dieu en faveur de Raoul, et cette presque impossibilité de sortir de son caractère sera d'une excellente psychologie. Même il ne nous déplaît pas qu'il soit assez gauche dans sa façon de monter la garde autour des ennemis de Raoul pour en effrayer inutilement Valentine ; assez gauche pour imiter les accents du cor de chasse — ce diminutif de la trompette guerrière — quand il voudra témoigner à l'amante de son maître sa sympathie profondément compatissante. Si l'on venait prétendre que Meyerbeer, ici, n'a point fait exprès, peut-être on aurait beau jeu. Exprès ou non, Meyerbeer a eu l'inspiration heureuse. Volontaire ou non, cette inexpérience psychologique de Marcel est un exemple de psychologie musicale heureusement appropriée. Et quand on a dit cela de Marcel, on est encore loin d'en avoir tout dit.

En effet, si, plus tard, le moment qui aurait dû être pour le personnage de Fidès celui de l'apothéose, devient celui de la déchéance et presque de la dégénérescence, l'acte cinquième des *Huguenots* est l'acte où le personnage de Marcel se « transfigure ». Et l'expression

1. (*Lettres d'un voyageur*, p. 325, Paris, Michel Lévy, 1857.) Dans une leçon faite à la Faculté des Lettres de Toulouse par M. Antoine Benoist, alors professeur de littérature française. Cette leçon a été publiée par la *Revue des Cours et conférences*, en 1894.

n'est pas exagérée. Souvenons-nous de la scène d'extase, où, comme Sainte-Beuve aurait pu dire, Marcel marche au Calvaire du pas dont il monterait au Capitole. On m'objectera que ce qu'il chante n'est rien de plus qu'un excellent thème de marche militaire. Je répondrai que pour faire marcher leur Polyeucte « à la gloire », ni Donizetti — ce qui n'étonnera personne [1] — ni Gounod ne trouveront de tels accents. Mais que dirons-nous du « trio des noces funèbres », sinon que Meyerbeer y atteint le sublime, et par la sombre gravité de la pensée musicale, et par la profondeur de la psychologie : d'une psychologie intérieure, réfractaire à toute expression physique [2] ? Rappelons-nous cette page, unique dans tout Meyerbeer, où Marcel interroge et reçoit un serment d'amour en échange d'un pacte de mort. Exceptionnelle par la beauté du style, cette page ne s'écarte en rien des habitudes que l'on sait et qui caractérisent, nous l'avons dit, beaucoup plus qu'une manière, à savoir « une méthode et un art ». Ici comme partout, l'orchestre tient son rôle, un rôle de régulateur et de commentateur. Souvenons nous des « répons » de la clarinette basse et des sons de la cloche d'agonie scandant les silences.

On ne monte pas deux fois sur de tels sommets. On en peut tenter d'autres. Et ce sera l'un des mérites du *Prophète*. Les admirateurs des *Huguenots* ont vanté jadis l'effort de Meyerbeer pour caractériser musicalement les deux religions en conflit. L'effort est réel, témoins le « rataplan ! », vraie chanson militaire, moins bien venue que celle du « pif ! paf ! pouf ! », et le cantique des femmes catholiques sur le passage du cortège nuptial, fort mal venu, celui-là. Quant à la dispute qui termine l'acte troisième, on l'abrège ordinairement, au théâtre, et peut-être ferait-on mieux de la retrancher. L'effort malheureux des *Huguenots* sera repris dans le *Prophète* avec succès cette fois. Le personnage collectif du peuple

1. Dans son *Poliuto* ; Gounod dans son *Polyeucte*.

2. Ce que la psychologie du musicien ajoute à celle du librettiste, c'est, outre l'impression de grandeur et de solennité, je ne sais quelle impression de « menace » conforme à la situation, sinon exigée par elle. On dirait d'une menace planant sur ces fiancés épris l'un pour l'autre d'un amour défendu, menace dont la mort seule écartera les effets. Dans le chant de Marcel on sent passer des reflets de colère divine.

anabaptiste nous vaudra des pages vigoureuses, d'un style large, noble, élevé, nombreuses d'ailleurs, et qui ont permis au troisième opéra de Meyerbeer de balancer les qualités, sinon la fortune du second [1].

IV

Nous voici, Messieurs, au terme de notre entretien, et l'instruction de notre procès n'est qu'à demi close. Peut-être, cependant, en avons-nous assez dit pour nous permettre d'espérer l'heure, sinon prochaine, du moins inévitable de la réparation. Car, si l'on ne saurait ôter aux mérites par nous soigneusement relevés et discernés, il faut délibérément et résolument les inscrire au crédit du défendeur.

Mais le demandeur doit avoir son tour de parole, ne serait-ce que pour le résumé des griefs.

Premier grief. — Le régime musical présent est un régime où les compositeurs ne laissent rien sortir de leur plume qu'après l'avoir tournée plus de sept fois dans l'encre : ils écrivent de très près, soigneusement, diligemment, tantôt avec légèreté, tantôt avec vigueur, mais cette plume est toujours attentive et si, volontairement, elle appuie, jamais elle n'enfonce. Meyerbeer, lui, paraît bien réfléchir avant de prendre la plume. Il ne l'a pas plus tôt en main, qu'il a tout l'air de se laisser conduire par elle. Il n'a de force qu'aux dépens de l'aisance, de légèreté qu'aux dépens de la grâce. Rarement sourde à l'appel, aussitôt descendue, l'inspiration s'essouffle, et trop souvent, laisse s'achever à la diable des thèmes qui s'étaient annoncés ou gracieux ou grandioses. En un temps où fleurit l'amateur « de sensations d'art », où l'attachement à la « nuance » est ou passe pour être l'un des meilleurs critères de l'aptitude à la sensation d'art, on se défie de tout ce qui est visible, soit à l'œil nu,

1. L'œuvre est moins homogène et surtout moins « graduée ». On y est d'emblée dans le grand opéra, c'est-à-dire dans le drame à grand spectacle. Et les deux actions s'intercalent, l'action particulière et l'action collective. Il n'en reste pas moins que l'inspiration y est généralement haute et que les pages ne manquent point où le style se recommande par autant d'élévation que de vigueur.

soit même à distance. Or, il faut bien convenir que l'œuvre de Meyerbeer résisterait mal à l'usage de la loupe et, à plus forte raison, du microscope. Gardons-nous, ici, d'omettre une remarque dont la négligence, en d'autres temps que le nôtre, surprendrait à bon droit. Meyerbeer, en manquant de goût, peut manquer de grâce et parfois de noblesse ; il ne surveille pas ses alliances de sons, semblable à ces écrivains chez qui les alliances de mots, souvent assez fortuites, sont trop souvent malheureuses Mais le souffle qui l'anime est généralement robuste et sain : l'atmosphère que l'on y respire n'est jamais déprimante, et à la respirer, si l'on n'y prend jamais le goût du rêve, on n'y perd jamais le goût de l'action.

Deuxième grief. — Meyerbeer n'est pas original. Relisez plutôt, nous dit-on, le *Judaïsme dans la Musique*. Nous le relirons quand il s'agira de nous expliquer sur les idées de Richard Wagner. Ces idées, en ce moment, ne nous regardent pas. Et puis on peut se passer de les connaître pour savoir que Meyerbeer, une fois en France, s'est imprégné de notre esprit musical : pareillement en Italie, les souffles rafraîchissants de la mélodie italienne avaient exercé sur son imagination, du moins il l'a cru et il l'a dit, une influence salutaire. Que les *Huguenots* soient une œuvre d'influence française, nul n'y contredira Qu'il y ait dans *Robert le Diable* deux actes à peu près italiens, le second et le quatrième, c'est ce que chacun sait ou est censé savoir. Ce que l'on sait moins, c'est que Meyerbeer ne rendit pas à l'Italie ce qu'il en avait reçu. Ses formes mélodiques de source italienne garderont toujours je ne sais quoi d'emprunté, nuisible à leur démarche. Ce que l'on oublie encore, c'est que dans la musique des *Huguenots* les « formes » seules sont dessinées à la française. Mais la force qui les met en mouvement, mais l'ensemble des énergies sonores qui mettent ces formes en valeur et les convertissent en forces véritables, mais la source de laquelle l'action de la symphonie dérive, et jusqu'à cette symphonie même, autrement dit, tout le principal, tout l'essentiel, rien de cela ne vient ni d'Italie, ni de France, par où Meyerbeer demeure bien l'homme de son pays et de son temps, de son pays *dans* son temps.

Troisième grief, corollaire du deuxième. — Meyerbeer, n'étant pas original, doit être rayé de l'histoire de la musique. La musique

ne lui doit rien. Voilà qui est péremptoire et n'est point, d'ailleurs, si mal raisonné. Car il se pourrait que l'histoire du théâtre musical formât un chapitre distinct de l'histoire de l'art, et que les grands maîtres de l'art voulussent être cherchés en dehors des maîtres du théâtre. Admettons qu'il en soit ainsi, et que l'opéra ne soit point un « genre musical » proprement dit. Alors le style n'y sera point nécessairement de première main ; et sans être un écrivain de premier ordre, on pourrait compter parmi les hommes de théâtre du premier mérite. J'ai défendu cette opinion ailleurs ; j'y reste fidèle. Et pourtant je ne me laisse pas convaincre, et je ne me range pas d'emblée parmi ceux qui « d'un sourcil plus que stoïque » retrancheraient Meyerbeer à l'histoire musicale.

Je ne m'attarderai pas, Messieurs, à donner, de ma résistance, des raisons nouvelles. Vous en savez les principales, celles-là seules que je vous invite à retenir et qui résultent des faits sur lesquels j'ai appelé votre attention. Car ce sont des faits que je vous ai mis sous les yeux, des faits entourés de leurs circonstances, appuyés d'exemples sonores. Leur résumé sera notre conclusion.

Souvenons-nous premièrement que Beethoven, s'il a trouvé le genre symphonique en possession de ses traits essentiels, de telle sorte qu'il lui aura suffi de marcher d'abord dans les pas de Haydn et de Mozart, n'en est pas moins le rénovateur et le second créateur du genre, en développant ses vertus expressives et, de musicales qu'il les avait reçues de ses devanciers, les rendant dramatiques.

Une rénovation de ce genre se peut-elle concevoir sans une répercussion immense sur le drame musical ? En travaillant pour la musique pure et dans la direction où le poussait son génie, Beethoven taillait donc de la besogne au premier musicien de théâtre assez avisé et réfléchi pour pénétrer le sens général de son œuvre, et en multiplier les échos avec ce parti pris de constance et même d'insistance que le drame autorise.

Meyerbeer fut cet homme et c'est de quoi l'histoire « de la musique », et non seulement celle du théâtre, lui gardera reconnaissance. Au moment où il parut, n'était-on pas à l'aube d'une ère nouvelle,

l'ère du grand orchestre [1]. Régénérée par les énergies neuves de cet orchestre, la vie du drame n'allait-elle pas bientôt retentir à son tour sur la symphonie et donner naissance au « poème symphonique » ? Et c'est ainsi que la symphonie musicale et la symphonie théâtrale, depuis trois quarts de siècle, marchent du même pas, ayant mis en commun leurs ressources et leurs destinées

Meyerbeer fut un des promoteurs de l'alliance. Le jour où la postérité voudra bien s'en ressouvenir, elle lui décernera les honneurs du « linceul de pourpre », ce symbole double et de l'oubli qui tout enveloppe, et de notre obstination à noter d'un signe durable ce qui mérite d'être disputé à l'oubli.

1. On trouvera dans les 50 premières pages de *La Religion de la Musique* (Paris, Fischbacher, in-12), par Camille Mauclair, de curieuses et suggestives remarques sur cette « ère de l'orchestre » par où le dix-neuvième siècle musical se distingue des siècles précédents. L'auteur, qui est poète, s'il n'est pas un poète, déploie pour illustrer sa pensée, un luxe d'images parfois éblouissant. Il écrit d'enthousiasme. Mais cet enthousiasme est l'effet d'un type de musicalité, émergé si l'on peut dire du « grand flot orchestral ». Je relève cette expression curieuse. L'auteur qui a osé l'écrire est bien près de comparer la puissance de l'orchestre à celle d'un « élément » nouveau.

Et puisqu'il est ici question « d'orchestre » et d'orchestration, je prie que l'on réfléchisse à nouveau sur la fameuse leçon faite en Sorbonne (cf. *L'évolution de la Poésie lyrique en France*, t. I, p. 196-206), où Brunetière loue Victor Hugo d'avoir « orchestré » les thèmes lyriques trouvés par Lamartine, comme s'il les avait fait passer d'un régime simplement « vocal » à un régime « instrumental ». Ce n'est là qu'une manière de dire, mais qui correspond à une façon de sentir ou plutôt d'être ébranlé. Ici peu nous importe le genre d'émotion excité par le poète des *Orientales* ou des *Feuilles d'Automne*. Ce qui nous intéresse, c'est la distinction nettement aperçue par Brunetière entre les effets d'une voix et ceux d'un orchestre et qui équivaut à une différence de *milieux*. On « sympathise » avec la voix humaine. Les voix de l'orchestre produisent des effets dont l'énergie transporte, soulève, dompte. Les admirateurs convaincus de V. Hugo n'ont-ils pas usé et abusé de ces trois verbes et d'autres verbes analogues, de ceux qui servent à caractériser non point tant l'énergie humaine que l'énergie cosmique ?

Le gérant : ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.62

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY



