UNIV. OF
TORONTO

BINDING LIST JUN 1 1924



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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj71soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

ient Philol
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-ONZIÈME

18954
19.6.24

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1920

DS
101
R45
t. 71-73

LA CITÉ DE DAVID

Compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive

CAMPAGNE DE 1913-1914

(SUITE ET FIN [1])

CHAPITRE V

LES GRANDS TOMBEAUX JUDÉENS DE LA PLATE-FORME.

I. *Reconnaissance générale.*

Mettons sous nos yeux le relevé au $\frac{1}{200}$ de la grande fouille qui fait l'objet de notre pl. III, et portons notre attention sur cette région de la plate-forme de l'acropole que limite le mur de crête M dans la section où subsistent ses assises. Dans le bizarre et déconcertant quadrillage qui incise toute la surface du rocher et dont la gravure est l'empreinte intacte du travail des carriers romains, partis un soir pour le lendemain ne plus revenir, au travers des mailles de cette méthodique, géométrique, sereine et uniforme dévastation, on distingue les lignes d'ouvrages anciens, assez profondément excavés pour que les carrières n'aient pu les anéantir jusqu'à la base. Les plus immédiatement visibles sont, autour d'une grande citerne de plan ovoïde dénommée C 4, au nord, une vaste chambre en forme de quadrilatère irrégulier, T 3, décoiffée et béante sous le ciel comme un large puits ; du côté sud, deux grandes galeries en tunnel horizontal ouvert à flanc de côte, T 1 et T 2, découvertes par le travail de carrière seulement à leur extrémité antérieure,

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXIX, p. 1 : t. LXX, p. 1 et 149.

parallèles entre elles et presque exactement parallèles à la ligne du rempart de la crête.

Ces chambres T 1, T 2, T 3 sont des tombeaux, dont l'importance, malgré l'état d'extrême dévastation où nous les trouvons, reste accusée par leurs dimensions, et qui très probablement, nous allons le voir, appartiennent à l'époque judéenne royale. Pour un premier aperçu, avant le minutieux examen dans lequel nous nous engagerons tout à l'heure, présentons-nous, venant du sud, devant l'escarpement rongé dans lequel s'ouvrent les bouches des deux galeries parallèles.

A notre gauche[1], vaste et profonde excavation aux coupures verticales, la carrière Q 3, dans laquelle la galerie T 1 déboucherait directement et largement, n'était une cloison ménagée dans la roche, épaisse de 0 m. 70, qui ferme la galerie en avant et dont on a une certaine peine, tout d'abord, à reconnaître la fonction ; d'autant que ce mur de façade est percé d'une petite porte cintrée, qu'on dirait ouverte à dessein dans l'extrême fond de la carrière, et qui se présente dans cette situation de la manière la plus étrange[2]. On a vite fait, toutefois, de se rendre compte que ce débouché *en façade* de la galerie T 1 n'a pas été voulu par les auteurs de cette organisation souterraine. Pour une compréhension immédiate des choses, donnons un coup d'œil à cette remarquable chambre en gradins, P 1 du plan, qui avoisine au plus près, du côté de l'ouest, le débouché de T 1. Comme il sera expliqué par la suite, ces gradins P 1 ont été ceux d'une chambre balnéaire, d'une piscine ; pour l'instant, bornons-nous à observer qu'au point le plus profond de de cette cuve, sur son bord est, elle arrive au contact même de la galerie T 1, et qu'une longue et haute cloison de roche, le long de T 1, a été ménagée par les architectes pour laisser la nouvelle chambre isolée de la première[3]. Même sans savoir encore que T 1 est une chambre funéraire très ancienne, on aperçoit tout de suite que la chambre à gradins est de stade postérieur et qu'en la creusant, on a soigneusement évité de déboucher dans la galerie voisine, ce qui s'explique, sans autre considération, par la nécessité d'organiser en cuve fermée cette piscine profonde. Mais voici venir, à une date postérieure encore, les carriers de l'époque romaine, qui tranchent

1. Vues d'ensemble aux phot. des pl. XVII, XIX *a*.

2. Pl. XIX *b*.

3. Phot. précitées des pl. XVII, XIX *a*. Les gradins P 1 sont bien visibles sur XVII ; la cloison ménagée entre le bord est de P 1 et T 1 est vue par la tranche, et dans les meilleures conditions, sur XIX *a*.

dans l'épiderme de la colline sans souci des monuments et installations préexistantes. Un vaste balnéaire, en dernier lieu, avait occupé la place ; citernes et piscines sont emportées ou éventrées par les tranchées d'exploitation ; à l'extrémité nord du groupe des excavations Q 1-Q 2-Q 3, la tranchée Q 3 dévore une bonne moitié de la piscine P 1, dont les gradins mutilés, en contre-haut de la carrière, restent suspendus dans une position paradoxale [1]. Rien d'étonnant à ce que les abords de la galerie T 1 n'aient point été respectés d'avantage. L'angle nord-est de Q 3 progresse, vers la cloison de façade de T 1, jusqu'à la frôler, se fixe, par bonheur, sans l'avoir entamée, mais ayant détruit les organes qui précédaient ce mur de tête et la petite porte qui s'y ouvre. A l'examen des choses, un peu plus loin, nous reconstituerons le dispositif souterrain dont cette porte était l'issue d'arrière, antérieurement aux brutales ablations qui l'ont démasquée. Pour le moment, passons outre, franchissons la petite porte et pénétrons dans la chambre qu'abrite la cloison de façade.

Du sud au nord, en arrière de ce mur, s'allonge une galerie de 16 m. 50 de longueur, large de 2 m. 50 en moyenne, en tunnel sous roche, avec un profil arrondi en plein-cintre, d'après ce que montre la section du fond de la galerie dont la voûte existe encore. Près de la moitié de la longueur, du côté de l'entrée, est aujourd'hui à ciel ouvert, mais il apparaît tout de suite que la voûte sous roche couvrait, primitivement, la galerie sur la totalité de son développement, et que les carrières l'ont brisée. Le profil en long surprend tout d'abord. Sur une longueur d'une dizaine de mètres, à mesurer depuis la porte, le tunnel était de grande hauteur, le vide dans l'axe atteignant 4 m. 10 à l'extrémité de la section conservée de la voûte ; mais à 2 mètres en arrière de ce point, à une distance de 6 m. 50 du fond du tunnel, le sol ressaute brusquement de 2 m. 20, la voûte restant à peu près horizontale, de sorte que la section terminale ne comporte plus, sous cette voûte, qu'une galerie dont la hauteur libre est 1 m. 80 en moyenne [2]. La disposition d'ensemble qui résulte de là serait des plus singulières, si l'état des parois ne montrait immédiatement que l'étage inférieur d'avant était couvert

1. Notons immédiatement, pour une constatation d'analogie, qu'à l'extrémité sud de l'ensemble Q 1-Q 2-Q 3, le coin sud-est de la tranchée Q 1 a largement éventré la citerne antérieure C1, dont l'angle nord-ouest a été emporté de cette manière et qui s'ouvre béante sur la carrière plus profonde qu'elle-même.

2. S'aider immédiatement, ici, du relevé d'ensemble de pl. V*a* et de la phot. de pl. XVIII (l'intérieur du tunnel, vu de l'entrée).

par une voûte en maçonnerie, portant une aire en concordance de niveau avec celle de la galerie haute du fond, de telle manière qu'il y avait, dans ce tunnel, deux galeries superposées. On se rend compte ensuite, comme nous l'expliquerons tout à l'heure, que la galerie inférieure arrêtée à mi-longueur, avec sa voûte en maçonnerie, est un travail de remaniement, d'agrandissement, et que l'ouvrage du premier stade comprenait seulement le tunnel haut, au sol uni et légèrement incliné vers l'extérieur, ouvert, à flanc de côte, suivant un dessin dont la destruction du rocher dans la partie avant n'a laissé subsister aucune trace.

Il faut donc, pour restituer la forme primitive, supprimer par la pensée la galerie basse d'avant et tout son dispositif d'entrée, cloison de façade percée d'une porte et tous organes connexes que nous aurons à reconnaître. Le tunnel haut de la première période ainsi isolé dans sa forme simple, il devient facile de le rapprocher d'un ouvrage voisin et extrêmement analogue, la galerie-tunnel T 2, parallèle à T 1, à 8 mètres de distance à l'est de T 1, d'axe en axe, à peu près au même niveau, de même galbe dans la section, de même largeur au fond, qui s'ouvrait à flanc de côte exactement comme la galerie T 1 dans sa forme primitive, et dont le travail des carriers a mangé la voûte à un degré plus avancé encore.

Ces souterrains T 1 et T 2 sont évidemment des tombeaux ; tout au fond de T 1, la galerie haute du premier stade conserve son sarcophage, creusé en cuve à même le roc de l'avenue. Les relations de position et d'analogie des deux ouvrages donnent à penser qu'ils faisaient partie, sans doute, d'une nécropole plus vaste, dont les autres monuments seraient à chercher hors des limites de l'étroite bande où notre exploration de la plate-forme s'est trouvée confinée ; et cette vue se confirme lorsqu'on prend en considération le troisième tombeau découvert sur le site, cette chambre T 3 dont l'emplacement, en partie encore engagé sous les remblais, est au point extrême atteint par notre fouille, dans son recoin du nord-ouest. Dans sa disposition originale, c'était une excavation souterraine largement taillée, en rectangle irrégulier de 5 à 7 mètres d'étendue dans les deux sens, amplifiée de hautes et profondes niches creusées dans les parois ; elle s'ouvre maintenant à l'air libre, le roc du plafond emporté par les carrières. L'entrée, du côté ouest, est un couloir percé du sud au nord, dont l'amorce avait été faite horizontalement à flanc de côte ; décoiffé de son plafond comme la chambre, ce couloir est engagé sous les remblais qui portent notre mur de clôture, et il n'a pu être dégagé encore.

Bien que le plan de ce dernier tombeau soit très différent de celui des galeries-tunnels T 1 et T 2, le détail de l'exécution est tellement semblable des uns aux autres que la parenté, la communauté d'époque et d'origine de ces divers ouvrages ne fait aucun doute. Les caractères les plus remarquables qui les relient ressortent de l'irrégularité du travail, de cette espèce d'irrégularité qui nous a déjà frappés dans les monuments anciens de la Cité, foncière, irrémédiable et en quelque sorte essentielle, qui empêche qu'une chambre soit réellement carrée, qu'une galerie se développe sur une largeur exactement uniforme, qu'une taille dans le rocher soit vraiment plane. Dans les tombeaux du groupe où nous sommes, on remarque particulièrement l'irrégularité de la facture des parois, dont les formes imprécises, l'indécision et comme l'indétermination géométriques sont si surprenantes pour l'œil quand il se reporte aux coupures droites des carrières romaines qui les environnent, — et, dans les galeries-tunnels, une certaine particularité du galbe de la voûte, surbaissée légèrement, on dirait presque involontairement, suivant un tracé difficile à définir mais extrêmement caractéristique. Il ressort clairement de tout cela que ces monuments sont antérieurs à l'époque romaine. Sans doute leur date pourra-t-elle être précisée après l'étude de détail, que nous allons entreprendre, des installations funéraires qui se sont succédées et superposées dans le tunnel T 1.

II. *Les tombeaux étagés T 1 : analyse architecturale.*

A. — Configuration des galeries superposées.

La description qu'on va donner est à suivre entièrement sur les relevés au $\frac{1}{150}$ de notre planche V *a*. Prenons comme point de départ le fond du tunnel supérieur. La galerie, grossièrement taillée en plein cintre affecté d'un léger surbaissement, de galbe à tendance ovoïde, c'est-à-dire avec un maximum de largeur à mi-hauteur et un peu de rétrécissement à la base (voir profil *dd'*), est haute de 1 m. 80, à 3 mètres de distance du fond, et large en bas de 2 mètres. La hauteur libre, en se dirigeant vers l'extérieur, va croissant, la voûte, assez irrégulière, s'élevant un peu, et le sol, au contraire, descendant en pente très faible ; la variation qui en résulte est petite, telle qu'à 6 m. 30 du fond, la hauteur atteint 2 mètres.

Au fond de la galerie, sur une section terminale dont la largeur

totale est 2 m. 70, on rencontre (profils *aa'* et *ee'*) une murette A, puis une cuve excavée C, enfin une sorte de banc, B, faisant murette large sur le bord arrière de la cuve. Parois de la cuve et maçonneries construites sont noyées dans un enduit noirâtre, résistant, mais grossièrement appliqué et qui empâte les formes de la disposition primitive, de telle sorte que l'idée d'un remaniement se présente tout de suite. Originairement, à ce qu'il semble, murette et banc du fond n'existaient pas [1] ; il n'y avait que la cuve creusée dans le roc, profonde de 0 m. 30, occupant, dans le sens de la longueur de la galerie, une étendue de 1 m. 25, et, dans le sens perpendiculaire, un peu moins longue que la galerie n'est large (cf. le *plan général* auquel se réfèrent les profils), la paroi du tunnel, le long de chaque mur, étant raccordée avec celle de la cuve par un épaulement horizontal de 0 m. 15 de largeur (profil *ee'*). Il apparaît que ces épaulements en vis-à-vis sont préparés pour porter des dalles, jetées par dessus la cuve et lui servant de couvercle ; la boîte close ainsi constituée était un sarcophage, et l'on doit y voir le lieu de repos du possesseur du tombeau dans sa disposition première. Ce sarcophage excavé était orienté, quant à sa plus grande longueur, dans le sens perpendiculaire à celui de la galerie ; ses dimensions horizontales, prises au fond, sont 1 m. 80 et 1 m. 18 ; sa hauteur sous le couvercle était seulement de 0 m. 30. Au-dessus de la cuve, de chaque côté de la galerie, on remarque dans la muraille deux de ces curieuses attentes d'attache, obtenues en isolant une tige de pierre par un canal hémicirculaire évidé dans la roche, et qui se rencontrent communément, aujourd'hui encore, dans les écuries et étables palestiniennes : dans le cas de notre tombeau, ces petits organes semblent avoir joué le rôle d'anneaux ou poulies fixes pour le passage des cordes de manœuvre lors de la mise en place des dalles du couvercle, le jour de la sépulture.

Suivons le tunnel en descendant. A 6 m. 30 du fond, chute brusque dans l'excavation inférieure, et la galerie prend une hauteur

1. Il est utile de nous demander immédiatement de quelle époque peuvent être les maçonneries qui encadrent la cuve et l'enduit qui noie le tout. Cet enduit, véritable *hamra* d'étanchéité analogue à celui qui revêt les parois des organes de l'installation hydraulique que nous étudierons plus loin, n'a que faire dans un tombeau, et fait penser à une petite piscine ; c'est peut-être une cuve de bain, profonde de 0 m. 60, qu'on avait aménagée ainsi à cette place, et si les choses sont telles, le travail a été fait, sans nul doute, en même temps que les autres organisations du balnéaire qu'on retrouve aux alentours. La date qui ressort de cette explication est d'accord avec la trouvaille, parmi les matériaux employés au blocage du banc du fond, d'un tronçon de colonne cannelée d'époque grecque.

totale de 4 m. 10. Comme nous l'avons déjà signalé, les traces d'une voûte en pierre et d'une aire prolongeant le sol de la galerie haute, sont immédiatement visibles : les parois, de chaque côté, sont entaillées d'une rainure de section triangulaire, haute de 0 m. 30, profonde de 0 m. 15 à 0 m. 20 (*g-g*, profils *aa'* et *cc'*, cf. la phot. de pl. XVIII), qui est le logement d'attente des reins de la voûte, et quant à la chaussée qu'elle portait, elle marque sa trace, sur l'un et l'autre flanc de la galerie, par l'adhérence des matériaux noirâtres de son aire supérieure, une sorte de mortier de cendre, très tenace (*m-m*). La voûte elle-même, en petits blocs appareillés, encastrée aux reins dans le rocher, était épaisse de 0 m. 20, de tracé assez tendu ; les creux aux reins étaient bourrés de terre pilonnée, et sur le plan uniforme obtenu s'étendait l'aire de mortier noir que nous venons de dire, épaisse de 0 m. 20. L'extrados de la voûte appareillée, à la clef, affleurait exactement le sol de la galerie supérieure à son bord avant, et l'aire de mortier noyait uniformément le roc de la section du fond et le remplissage de terre au-dessus de la voûte antérieure.

Les attentes de voûte et les traces de l'aire noire qui courent parallèlement au-dessus, à 0 m. 30 d'écartement, sont rigoureusement horizontales, différemment avec ce qui a lieu pour le sol, légèrement incliné, du fond de la galerie haute ; d'où il résulte dans le profil en long de cette galerie supérieure, considéré dans son ensemble, une brisure légère. Un détail intéressant est que l'horizontalité de la voûte en maçonnerie a été spécialement voulue par l'architecte et obtenue par le moyen d'un repère de nivellement tracé sur la paroi de l'excavation inférieure, repère constitué par deux traits horizontaux parallèles, au charbon indélébile, courant à 5 centimètres de distance l'un de l'autre. Ce double trait s'observe, sur le flanc ouest de la galerie basse, à partir de son extrémité du fond et sur une longueur de 6 ou 7 mètres (*r-r'*), à 1 m. 35 (au fond) au-dessus du sol de la galerie : c'est sur la base de ce repère que les attentes de voûte ont été incisées, un peu plus haut dans la paroi et à distance uniforme [1].

Comme, d'autre part, le sol de la galerie basse va en descendant légèrement vers l'extérieur, à peu près comme fait le sol de la

1. Remarquons, sans plus attendre, la frappante analogie de ce repère d'horizontalité, ainsi tracé en noir le long de la muraille, avec le trait de repère qui court, sur plusieurs centaines de mètres, à l'intérieur du tunnel-aqueduc d'Ezéchias et qui, sans doute, a servi à établir le dressage du radier avant la première expérience d'écoulement.

galerie haute dans sa section du fond, on voit que la hauteur sous voûte de cette galerie inférieure allait en croissant, du fond à la sortie : cette hauteur sous clef, qui était de 2 m. 00 au fond, atteignait à la sortie, à 8 m. 50 en avant, 2 m. 25.

B. — Galerie haute primitive et galerie inférieure de deuxième stade.

Nous avons déjà indiqué que le dispositif qu'on vient de décrire n'avait point été réalisé d'ensemble, que la galerie supérieure, primitivement, existait seule sur la longueur entière, et que l'approfondissement constitué par la galerie basse était un remaniement de deuxième période. L'histoire de ce travail se lit sur les parois de roche, où l'on différencie clairement ce qui est de l'excavation du premier tunnel haut et ce qui est de l'approfondissement ultérieur. On y arrive par l'observation de deux caractères : le rétrécissement, à la base, de la section du tunnel haut, légèrement ovoïde, rétrécissement à partir duquel les parois sous-jacentes se profilent rectilignes (profil *cc'*), et la différence de l'aspect matériel des parements des deux époques, paroi haute travaillée doucement et comme polie, les aspérités du calcaire noyées dans une sorte de patine, paroi basse dressée de manière plus rude, à coups de pic parallèles, profonds, bien visibles. On peut ainsi tracer, sur la muraille, une ligne délimitant avec précision les excavations des deux stades. Cette ligne, trace du sol disparu de la galerie haute, est légèrement inclinée vers l'extérieur, dans le prolongement exact de la pente du sol de la section conservée de cette galerie ; son tracé est *xx* de notre profil-élévation *aa'*, où l'on voit comment ce plan incliné s'insère et court entre le plan horizontal inférieur de l'aire noire et le plan horizontal supérieur des attentes de voûte. On remarque combien il est heureux, pour nos observations, que ces dernières lignes soient horizontales ; car à l'inclinaison même de la ligne de démarcation que nous mettons en place, confondues avec elle, elles la cacheraient. Cette démarcation *xx* est visible au contraire, dans l'état des choses, sur une longueur de 5 mètres, après quoi son tracé, pénétrant dans la bande horizontale de l'attente de voûte, est dévoré par l'incision transversale qui forme cette attente, et ne reparaît plus que 5 mètres plus loin, près de la sortie, au point précis où l'interruption des attentes de voûte et de l'aire noire marque l'emplacement de la tête de la voûte en maçonnerie, c'est-à-dire de l'extrémité avant du sol reconstitué qui posait sur la voûte.

Le sol de la galerie haute, dans sa disposition primitive, ayant été en pente vers l'extérieur, tandis que l'aire noire qui l'a remplacé court horizontalement, on voit que ce remaniement a eu pour résultat de relever le sol de la galerie, c'est-à-dire de diminuer sa hauteur, de l'étrangler quelque peu dans le sens vertical, vers la sortie ; la réduction de hauteur, facile à mesurer (distance verticale de *x* au plan supérieur de *m*, à la sortie), a été voisine de 0 m. 80. Il est facile de comprendre qu'en procédant ainsi, on a obtenu le résultat de réduire, dans une certaine mesure, la profondeur de l'excavation indispensable pour la galerie basse. On voulait, en effet, que cette galerie inférieure eût sous voûte, à la clef, une certaine hauteur libre, 2 m. ou 2 m. 20 d'après l'exécution qui fut obtenue ; si l'on s'était astreint à rendre à la galerie haute un sol incliné, exactement situé sur le profil du sol primitif, l'aire noire, et la voûte sous-jacente, au lieu de courir horizontalement, se seraient trouvées plus basses, à la sortie, de 0 m. 80, et alors le sol même de la galerie inférieure aurait eu à descendre d'autant, pour garder au-dessus de lui le « jour » nécessaire : c'est cet approfondissement de 0 m. 80 dont on a fait l'économie [1].

On a des indices, d'ailleurs, que cette réduction du coefficient de descente ne figurait pas au projet original des architectes de la galerie basse, qu'elle fut le résultat d'une simplification, d'une adaptation effectuée en cours de travail, peut-être en conséquence même du profil horizontal imposé à la nouvelle couverture *mmgg*, par une décision fortuite dont le bénéfice, à l'exécution seulement, devait apparaître. Comment expliquer autrement, en effet, que le puits d'accès dans cette galerie basse ait été descendu jusqu'à 0 m. 60 au-dessous du seuil de la galerie, c'est-à-dire *trop bas* de 0 m. 60 ? Il paraît clair que ce puits a été creusé, en début de travail, à un moment où l'on prévoyait une galerie plus descendue que celle qui devait être réalisée par la suite. La chose se comprendra mieux, toutefois, lorsque nous aurons reconnu et reconstitué ce dispositif d'entrée dont était dotée la galerie inférieure.

1. N'omettons point, dans cette description de la galerie inférieure, de noter la rencontre, dans les parois, d'un certain nombre de niches à lampe, présentant, en élévation, la forme d'un triangle posé sur sa base, et de quelques attentes d'attaches, obtenues par évidement hémicirculaire dans le rocher et pareilles à celles déjà observées sur les flancs du tunnel haut, au dessus de la cuve sarcophage. Enregistrons aussi un trou, une sorte de fenêtre irrégulière, F des épures, percée dans la cloison de roche qu'on avait si soigneusement réservée entre la chambre à gradins P 1 et l'ancienne galerie : cette ouverture F est, sans doute, de date tardive.

C — Le puits d'entrée de la galerie basse.

En même temps que les relevés au $\frac{1}{150}$ de la pl. V *a* dont nous avons fait usage jusqu'ici, prenons le plan et la coupe spéciales de cette entrée, à l'échelle de $\frac{1}{75}$, qu'on trouve à la pl. V *b* sous la rubrique *stade 4*. Ce stade est celui de l'état actuel du monument, ruiné à la partie supérieure et profondément échancré, du côté du dehors, par un angle des carrières romaines. Mieux qu'une longue description, les épures à grande échelle, avec leurs quelques traits de pointillé reconstitutif, font voir qu'on entrait dans le tombeau par un puits, P, logé à l'extérieur de la cloison de façade, D, ménagée dans le rocher et épaisse de 0 m. 70, que nous connaissons déjà. Au fond du puits, une petite porte s'ouvrait dans la cloison, à peu près dans l'axe de la galerie, cintrée suivant un dessin curviligne complexe, large de 0 m. 65 à la base, haute de 1 m. 10 [1] : dimensions prises à l'extérieur, car sur l'autre face de la cloison, le passage allant s'évasant, les ouvertures sont plus grandes, 0 m. 90 de largeur et 1 m. 25 de hauteur. Le fond du puits et le seuil de la porte ne sont pas au niveau de la galerie à laquelle ils donnent accès, mais plus bas de 0 m. 60, si bien que de la porte il a fallu pratiquer, par incision dans le sol de la galerie, une petite remontée de deux marches. Nous avons signalé, à la fin du précédent § B, cette anomalie d'un puits d'accès creusé plus profondément qu'il n'était nécessaire, et nous l'avons expliquée en observant que dans le plan original de l'architecte, très probablement, la galerie à desservir était prévue plus basse qu'elle ne devait être exécutée ensuite.

Tout l'angle gauche-avant du puits a été dévoré par l'angle nord-est de la grande carrière Q 3 (du plan d'ensemble), plus profonde que le puits (voir coupe V *a*, *bb'*), ce qui met la porte cintrée si singulièrement en façade, un peu en l'air dans le recoin extrême du fond de la carrière. Si la destruction eût progressé davantage, vers le nord, de 50 centimètres, nous ne saurions plus comment le puits était organisé. Par bonheur, le mur de façade D n'a pas été atteint, et sur sa face extérieure subsistent, conservés *en coupe* de la manière la plus curieuse, les degrés de l'escalier qui accédait au

1. Vue de front (état actuel) au profil-élévation de pl. V *a*, *bb'*, à lire avec la phot. de pl. XIX *b*. Comme on va le voir, toute la partie gauche-avant du puits a été emportée par la carrière, et la porte du fond, primitivement cachée, se présente comme en façade.

fond de l'excavation : ils sont bien visibles sur la photographie de notre pl. XIX *b*. Les relevés montrent qu'il y avait, partant du fonds du puits, trois marches qui n'accédaient point, en haut, au niveau de la margelle, mais réduisaient seulement de 1 m. 10, au total, la hauteur de la distance verticale qui restait à franchir au-dessus d'elles. L'ensemble n'était, comme on voit, ni un puits proprement dit, ni une simple descente en escalier, mais un *puits avec escalier*, doté de gradins sur la partie la plus profonde de sa hauteur. Le dispositif est long, en plan, de 1 m. 60 au total, à savoir 0 m. 80 pour le puits lui-même (carré de 0 m. 80 de côté) et 0 m. 80 pour les marches prises ensemble ; cette longueur de 1 m. 60 est dans le sens de la largeur de la grande galerie, et mise en place de telle sorte que le dispositif est entièrement logé dans l'étendue même de cette largeur, l'excavation amorcée au contact de la paroi ouest de la galerie, mais sans l'échancrer en aucune manière (voir les profils *bb'* de V *a* et V *b*, stade 3). Cette limitation, sans nul doute, est une nécessité que les constructeurs rencontrèrent ; elle montre — et cela est confirmé par l'examen attentif du rocher à cette place — que *le flanc de la galerie haute ancienne se prolongeait, vers l'extérieur, jusqu'au delà de l'emplacement du puits*, et que ce puits-escalier fut ouvert dans le sol de la galerie haute, limité, quant à son développement horizontal, à la largeur même que présentait cette galerie jusqu'à son bord de gauche.

L'observation prendra tout son intérêt plus loin, quand nous effectuerons la reconstitution des formes à l'entrée des galeries, avant leur dévastation par les carrières. Avant d'y arriver, reconnaissons le système d'obturation du puits. En face de la porte cintrée, à 1 m. 20 de hauteur au-dessus du fond, la paroi verticale recule en dessinant un épaulement large de 0 m. 30, *f* de l'épure au $\frac{1}{75}$, dont le plan horizontal est en concordance de niveau avec deux trous d'appui, *h* et *h'* de l'épure, creusés dans la paroi au-dessus de la porte (cf. la phot. de pl. XIX *b*) : trous d'appui et épaulement sont évidemment destinés à supporter les extrémités de deux poutres, le plus probablement en pierre, qui elles-mêmes portaient des dalles. Le carré au droit de la porte était ainsi couvert. Quant à l'aire correspondant aux marches, elle avait pour couverture des dalles reposant directement, sans poutrelles, sur deux épaulements un peu plus élevés que celui qui porte les poutrelles et au niveau même du plan supérieur de ces deux pièces longues, de telle manière que finalement toutes les dalles fussent de niveau ensemble. La couverture ainsi constituée est figurée en place aux

dessins aux $\frac{1}{75}$ (pl. V *b*) de notre *stade 3* ; chargée du massif de remplissage final au profil en long, elle est représentée à nu, au contraire, en plan et au profil transversal *bb'*. Quant au blocage susjacent, qui achevait de remplir le puits et montait plus haut en dispositif de masque (*stade 3*, profil *aa'*), son organisation ne sera clairement comprise que lorsque nous aurons expliqué l'opération antérieure de la fermeture de la galerie haute.

Pour finir avec la description des galeries, il nous reste encore à mentionner le mur en maçonnerie, *n* (V *a*, plan général), qui habille le flanc est de la galerie basse, près de la sortie, sur une longueur de 4 m. 40. Ce revêtement, épais de 0 m. 25, remet à la largeur du tunnel haut cette galerie inférieure, creusée trop large de ce côté, par erreur sans doute (voir V *b*, stade 3, profil *bb'*) ; et sa dessination était de porter la voûte appareillée, comme on s'en rend compte par le fait qu'il s'arrête à 0 m. 75 du mur de façade, exactement vis-à-vis du point terminal de l'attente de voûte qui échancre le flanc occidental en face.

Cet espace de 0 m. 75 de largeur, entre la tête de la galerie et le départ du mur en maçonnerie, formait une espèce de niche, que l'architecte utilisa, en l'approfondissant de 0 m. 35 dans le rocher, de manière à obtenir un réduit profond au total de 1 m. 10 : c'est E de nos relevés. A l'extérieur, d'autre part, à peu de distance du puits et du côté de l'est, dans une petite façade de roc verticale était pratiqué, à la même époque, un réduit tout à fait analogue par les dimensions et par la forme, H du plan au $\frac{1}{150}$. Il se trouve que les deux niches n'étaient séparées l'une de l'autre que par une cloison très mince, dans laquelle s'est ouvert, ultérieurement, un passage non prévu par les architectes.

D. — Reconstitution et histoire des ouvrages.

Pour remettre les choses dans l'état où elles se trouvaient avant que les carrières romaines eussent dévasté l'entrée des galeries et leurs abords, la première question à résoudre est celle du niveau de la surface de la colline. Il y est répondu, sous la forme de l'assignation d'un *minimum*, par l'observation déjà faite plus haut que l'avenue de la galerie supérieure primitive courait, vers l'extérieur, au moins jusqu'à comprendre l'aire dans laquelle devait être ouvert le puits-escalier, qu'il est probable, dès lors, que la voûte haute dans le roc étendait sa couverture jusqu'au dessus du même emplacement, et que cette induction devient une certitude à l'exa-

men de ce qui subsiste des parois à l'entrée : il suffira, pour nous en rendre compte, d'un coup d'œil sur notre profil *bb'* au $\frac{1}{150}$ où nous verrons, à gauche, au sommet de la partie conservée du mur de flanc de la galerie, l'amorce de la ligne incurvée de la voûte. Dans les reconstitutions que donnent nos épures au $\frac{1}{75}$, il est supposé que le tunnel supérieur avait sa tête juste à l'aplomb du puits — mais il se peut qu'il ait avancé notablement plus loin — et le niveau de la colline est placé en conséquence, en donnant à la galerie haute, à son débouché, une hauteur libre de 2 m. 20, mesurée au-dessus de la ligne de profil *xx* de son aire primitive. La cote ainsi obtenue est un minimum, et du rapprochement de ce minimum avec l'état actuel de la place il résulte (*stade 4*, profil) que les carrières romaines ont pelé la côte, pour le moins, sur une épaisseur de 3 mètres.

Le terrain intact et le débouché de la primitive galerie haute ainsi remis en place, on peut comprendre le plan et la méthode des constructeurs qui excavèrent la galerie inférieure et son puits. Sous la rubrique du *stade 2*, nous cherchons à représenter le travail. Puits et galerie basse sont creusés *dans le radier de la galerie haute*, ce qui fixe pour nous, au niveau de ce radier, c'est-à-dire sur le plan *xx*, la cote du bord du puits et celle de la crête de la cloison de tête ménagée dans le rocher entre puits et galerie. Pour restaurer la galerie haute, ensuite, et lui refaire une aire au-dessus de la fosse profonde ouverte sous elle, on construit la voûte longitudinale que nous avons étudiée ; cette voûte s'arrête, nous le savons, à 0 m. 75 en arrière du mur de tête, de telle sorte que pour couvrir l'étendue de ce vide, des dalles seront nécessaires. Mais d'autre part la tête de la voûte, par suite de l'horizontalité de cette construction depuis son point d'origine au fond du tunnel, est plus haute que la crête de la cloison d'avant conservée ; la dénivellation est de 0 m. 70 environ, et pour porter les dalles, la cloison de tête aura besoin d'être surélevée par un mur de la hauteur correspondante. La maçonnerie de surélévation construite, les dalles jetées entre elle et l'extrémité de la voûte, enfin la clôture du tombeau supérieur rétablie au moyen d'un blocage quelconque posant sur les dalles, telle est la situation à laquelle se rapportent nos dessins du *stade 2*[1], dont il convient de rapprocher tout de suite, pour

1. Le *stade 1*, dans cette manière de présenter les phases de la transformation du monument, est celui de la galerie primitive du haut encore intacte ; en raison de la simplicité des formes, un dessin spécial, précédant ceux des états ultérieurs, a paru inutile.

la figuration en élévation de la cloison de tête surélevée et de la toiture de dalles qu'elle porte, le profil *bb'* annexé aux représentations du *stade 3*.

Dans l'état de la remise en ordre ainsi obtenue, le rôle des architectes est terminé. Sous le vieux tombeau supérieur on en a fait un autre, on a rétabli, tant bien que mal, les dispositions et la clôture de la chambre funéraire qu'il a fallu violer, et quant à la tombe neuve, à l'étage inférieur, elle reste ouverte, attendant son occupant. Le *stade 3* est celui de la sépulture effectuée dans la tombe basse, fermée à son tour : la bouche du puits-escalier a reçu, dans leurs logements préparés comme nous l'avons vu plus haut, poutres et dalles, le puits a été comblé par dessus et, plus haut encore, les matériaux d'obturation amoncelés jusqu'au front de la galerie haute.

Au *stade 4*, enfin, nous avons ce qui s'offre au regard aujourd'hui, la ruine lamentable dont une analyse attentive arrive à faire sortir les formes restituées et l'histoire qu'on vient de lire.

III. *Le groupe funéraire : caractère d'ensemble et datation.*

La configuration et les transformations du monument complexe T 1 ainsi éclaircies, il reste à nous demander pour quel motif on a, de la sorte, éventré un grand tombeau pour en construire un deuxième exactement au-dessous, en s'imposant de remettre en état l'ancienne chambre perturbée. Corrélativement va se poser la question de l'époque de ces tombes.

Il n'est pas nécessaire, tout d'abord, de supposer, entre le tombeau supérieur ancien et le tombeau de deuxième époque, un intervalle de temps très considérable. Il faut même que les deux sépultures soient historiquement voisines, parentes, on peut dire, puisque le nouveau venu se taille un logement dans une portion de l'espace occupé par son prédécesseur et se donne la peine, pieusement, de restaurer sa demeure, au lieu de simplement l'expulser et de prendre sa place, comme on ferait à un étranger indifférent, ou encore d'aller se creuser un tombeau en quelque autre place de la montagne. Les maîtres de ces chambres funéraires sont parents ou veulent être considérés comme tels, et ils tiennent à une place de sépulture déterminée. Si le tombeau de la deuxième époque, en outre, se loge au-dessous de l'autre, au prix du difficile travail que nous avons reconnu, c'est que la place manque à côté, dans le champ où il est absolument nécessaire que soient installées ces tombes.

Et en effet, nous retrouvons quelques autres des chambres souterraines de cette nécropole, voisines de T 1 à trop courte distance, le plan d'ensemble en rendra compte, pour qu'il fût aisé d'insérer une galerie nouvelle dans les intervalles. Voici le tunnel T 2, parallèle à T 1 à un écartement de quelques mètres, extrêmement analogue à la galerie haute de T 1 dans la simplicité de sa forme primitive : la conviction s'impose que T 2 existait avant que le creusement de la chambre basse de T 1 devînt nécessaire. Voici, plus au nord, la chambre à couloir T 3, distante du fond de T 2, à vrai dire, de près de 12 mètres, mais dont l'entrée n'est séparée du fond de T 1 que par un écran de roche de 4 mètres d'épaisseur. De ce cimetière de famille nous possédons, en somme, trois monuments, dont l'un au moins, T 1, abritait certainement, dans ses galeries étagées, deux sépultures; de l'occupation de T 2 on ne peut rien dire, mais il est fort possible que la chambre T 3, avec ses niches multiples, fût le lieu de plusieurs tombeaux. Les souterrains de T 1, T 2 et T 3 ont été les demeures de quatre défunts au moins, et peut-être d'un plus grand nombre.

D'après les dimensions, d'après le soin apporté à organiser l'entrée de la galerie inférieure de T 1, d'après le souci qu'on a eu de rétablir la chambre supérieure après avoir creusé l'autre, ces monuments sont des tombes princières. Cette conclusion ne serait point légitime à l'époque romaine, où les grandes excavations funéraires sont nombreuses et fréquemment très parfaites; mais il paraît évident que les tombeaux qui nous occupent sont beaucoup plus anciens. Non que leur disposition présente des analogies quelconques avec des monuments déjà connus; au contraire, tout est nouveau en eux, les grandes dimensions, la simplicité brutale de cette galerie droite qui se présente en T 1 et T 2, sans chambres ni puits terminaux, jusqu'au dessin de cet étrange puits-escalier qu'on ne connaît sous la même forme, exactement, ni à l'époque cananéenne ni à l'époque judéenne. Mais profondément indigènes, ils le sont par le caractère archaïquement irrégulier du tracé et des profils, la grossièreté d'exécution des parois courbes, le galbe spécial du léger surbaissement des cintres sous roche; et dès lors, judéens ou cananéens, ce ne peuvent être des tombes de simples particuliers. Peut-on préciser davantage? Des monuments d'époque ancienne leur ressemblent de fort saisissante manière, non des tombeaux, mais les souterrains du tunnel ascendant de la source de Sitti Mariam à l'acropole, et le long tunnel, plus étroit, de l'aqueduc d'Ezéchias, dont les parois portent la trace des mêmes

coups de pic qu'on observe aux flancs de notre galerie inférieure de T 1. Plus caractéristique encore est l'emploi de *l'horizontale repère de niveau*, au trait en noir sur le mur, dont la méthode, constatée dans le grand travail d'Ezéchias, paraît également dans l'ouvrage de la même galerie inférieure. Est-on en droit de conclure que ces galeries T 1, et les monuments apparentés des alentours, sont de l'époque judéenne royale ?

Il semble qu'il y ait beaucoup de hardiesse à répondre formellement, la question qui se pose étant, on le voit bien, celle de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance de la nécropole davidique. Mais on sent bien aussi qu'une circonspection trop grande ne serait ni opportune ni, peut-être, vraiment rationnelle : serions-nous pas moins timides, en effet, si au lieu de nos chambres déchiquetées, décoiffées, tronquées, conservées par chance dans le sous-sol d'un terrain détruit profondément, méconnaissable, nous eussions trouvés, intacts, les vastes et frustes souterrains que nous restituons par l'imagination et par la figure? et n'avons-nous pas le devoir de raisonner comme si ces monuments s'offraient entiers à notre visite, comme si des piscines et des citernes postérieures n'excavaient point la roche dans leurs intervalles, comme si un vaste champ de carrières, pour finir, n'avait tout emporté sur la place ?

Envisageant, dès lors, franchement le problème, et reprenant les rares témoignages documentaires que nous avons sur la situation de la nécropole royale, quelques indications qui paraissent impliquer qu'elle domine le Cédron, sur la crête des pentes, et surtout la description de Néhémie, que nous connaissons bien et d'où il ressort que les *sépulcres de David*, sur l'acropole, sont tout voisins de l'enceinte, puisqu'ils marquent un point de passage de la muraille, et qu'on les rencontre, venant du sud après le réservoir du Tyropœon et les *degrés qui descendent de la Cité de David*, — nous ne pourrons que noter que l'emplacement de nos tombeaux correspond aussi exactement qu'il est possible à ce que ces données antiques font comprendre. Et nous proposerons de conclure, en fin de compte, que le groupe de ces monuments T 1, T 2, T 3 est bien un vestige de la nécropole royale. Non pas que ces trois souterrains, quant à l'étendue et quant au nombre des tombeaux, nous restituent intégralement le vieux cimetière ; nous n'y trouvons au contraire, certainement caractérisées, que les sépultures de quatre princes, alors que la relation historique, de David à Achaz inclusivement, en accuse treize, de telle sorte qu'il

paraît possible et probable que le champ funéraire couvrît de plus vastes surfaces, au nord et à l'ouest de la zone restreinte que seule nous avons pu explorer. L'objectif le plus immédiatement indiqué, de ce côté, est donc l'extension du dégagement en surface, dans la direction du haut de la côte; peut-être sera-t-on récompensé par la trouvaille de tombeaux moins gravement détériorés que ceux que nous ont rendus les circonstances.

Remarquons encore, pour terminer, que les « sépulcres de David » ainsi retrouvés se présentent sous un aspect très différent de ce qu'à un moment donné on avait pu croire. Autant qu'il nous est apparu, point d'hypogée complexe à entrée unique, point de bouche de puits donnant accès dans une cité souterraine à étages, à couloirs, à chambres multiples; rien que des chambres isolées, ouvertes à l'extérieur chacune pour son compte, et si peu dissimulées que la violation des tombes fut facile dès que les conditions administratives ou religieuses, ou simplement le malheur des temps, permirent d'accomplir cet acte [1]. Et nous voyons aussi qu'entre les diverses tombes royales, celle de David lui-même nous restera probablement toujours inconnue. David, peut-être, a dormi dans le sarcophage excavé de la vieille galerie haute des tombeaux T 1; nous n'en pouvons rien savoir. S'il a reposé ailleurs, sa syringe ne nous sera révélée que par des circonstances particulièrement heureuses, la rencontre, dans la partie encore inexplorée du cimetière, d'un monument bien conservé par fortune, et tel, par sa situation ou sa configuration, que son caractère de *premier en date* soit reconnaissable.

CHAPITRE VI

L'ÉTABLISSEMENT JUDÉO-GREC DE L'ÉPOQUE ROMAINE

1. *Carrières romaines et vestiges du balnéaire antérieur.*

A plusieurs reprises déjà, notamment au cours du précédent chapitre, pour décrire les abords des tombeaux-galeries T 1 et T 2, et au cours de l'*Historique* qui fait l'objet du chapitre I ci-avant,

1. Nous serons conduits, plus loin, à nous demander ce qu'effectivement il advint de la nécropole, postérieurement à la période royale et jusqu'aux abords de l'ère chrétienne; voir ci-après, chap. VI, § 1, B.

nous avons parlé d'une vaste organisation dont subsistent des éléments profondément excavés, piscines et citernes, installés dans le champ des tombeaux antiques et curieusement imbriqués avec eux, en plan, mais qui, non moins remarquablement, prennent le soin de respecter les souterrains funéraires ; et partout, aussi, nous avons mentionné les carrières ouvertes, ultérieurement, sur toute la surface du site et dont les coupes ont dévasté, indifféremment, les monuments primitifs et les installations hydrauliques de deuxième stade. Les organes du balnéaire, tels que nous les retrouvons, ne peuvent être visités et décrits qu'en visitant et décrivant en même temps les carrières qui les dévorent, d'un bout à l'autre de la zone de l'aire supérieure de la colline que notre fouille a dégagée. Pour cette excursion d'étude, nous devrons ne point nous séparer de notre plan général au $\frac{1}{200}$. Nous aurons à nous aider, aussi, d'un nombre important des photographies de nos planches, que nous citerons au fur et à mesure de la rencontre des objets sur le terrain que nous allons parcourir.

A. — Description des ouvrages.

Il semble que notre fouille haute, en sa tranchée initiale de l'extrémité sud, a attaqué l'échine de la colline quelque peu au-dessous de la ligne à partir de laquelle s'étendent, vers le nord, et les carrières et les installations antérieures. Un large replat de roc nu, intact, aboutit à la base d'un ressaut naturel, haut de 2 mètres en moyenne, à la crête duquel, dans le plan supérieur, s'ouvrent immédiatement des excavations. A droite, voici C 1, qui est une grande citerne, coupée suivant un plan en forme d'équerre et dont l'angle nord-ouest, nous allons le voir, a été emporté par la tranchée de carrière Q 1, beaucoup plus profonde. Observons immédiatement qu'en beaucoup de places, pour différencier les excavations de l'organisation hydraulique des carrières qui les entourent, nous seront aidés par la rencontre de l'enduit qui étanchéisait les parois des citernes et des piscines, un épais mortier gris, fort différent du *hamra* — le mot veut dire « rouge » — auquel l'œil est habitué dans les excavations romaines de la région, et assez tenace pour subsister encore en grande partie. L'intérieur de C 1 en conserve de larges plaques, bien visibles sur notre photographie de pl. XXI *b*, prise de l'ouest, par-dessus la tranchée Q 1. Une autre vue dans la même direction, celle de XXIII *b*, donne C 1 d'ensemble, avec l'excavation de Q 1 béante en avant.

Dans l'état des choses, cette citerne C 1 reste profonde de 2 mètres environ, mais elle l'était beaucoup plus quand on la creusa dans le roc intact de la côte, dont le plan supérieur, nous le verrons dans un instant, a été abaissé par le travail des carriers d'au moins 2 mètres. Dans la masse de roche ainsi décapée, d'autre part, les mêmes carriers ouvraient, du sud au nord, la vaste tranchée Q 1-Q 2, aménagée à deux étages, suivant le tracé d'une avenue profonde Q 1, descendue de 4 mètres sous le plan de carrière supérieur, et d'un gradin Q 2 à mi-hauteur, soit 2 mètres environ, au-dessous du plan supérieur, et 2 mètres plus haut que Q 1. L'ensemble est visible, d'enfilade, sur la photographie de pl. XX *a*, découvrant le rocher, à l'arrière-plan, jusqu'au fond de la tranchée Q 3, la bouche du tunnel T 1 non dégagée encore. En avant, la cuvette basse de Q 1 est une grande tache d'ombre ; sur son flanc droit, le creux de C 1 se découpe, immédiatement suivi d'un énorme bloc cubique (coté 100,55 et 101,00 sur le plan), échappé aux carriers par chance, et se trouvant jouer le rôle d'un « témoin » de la condition du terrain, sur la berge de Q 1, avant qu'il eût été abaissé au niveau où nous le trouvons. Du rapprochement des cotes il ressort, comme nous l'annoncions un peu plus haut, qu'aux abords de C 1, sur le plan supérieur, la couche enlevée est haute d'au moins 2 mètres, et l'on se rappelle que plus au nord, sur la ligne de sortie des tunnels T 1 et T 2, la reconstitution des formes de T 1 avant la destruction nous a conduits à constater que l'importance du même décapage atteignait certainement 3 mètres [1]. Ici ou là, ces chiffres de 2 ou 3 mètres ne sont que ceux d'un minimum visible ; ils expriment l'ordre de grandeur de la dénivellation dévastatrice que les carrières imposèrent à l'échine de la côte.

Au moment où fut tranchée l'avenue Q 1, il semble que le roc de sa berge de l'est était encore à sa cote primitive ; car la coupe de carrière, superbe et verticale, sans discontinuité, monte d'un jet jusqu'à la crête du massif « témoin » que nous venons de décrire, à 6 mètres au-dessus du fond. Pour voir cette paroi, on rapprochera, de la phot. susdite de XX *a*, celle de XXIII *a*, prise du nord-ouest et montrant l'éminence rocheuse sur son autre face.

Quant au gradin Q 2, une particularité curieuse de sa configuration est le porte-à-faux suivant lequel fut taillée sa muraille occidentale ; l'étrange saillie de la crête, mieux que dans la vue

1. Voir ci-avant, chap. V, § II, D.

d'ensemble, est visible sur la phot. de pl. XXII *b*, prise en cours de travail, à un stade peu avancé des déblaiements.

Nous savons déjà que les fonds de Q 1 et Q 2 ne sont point horizontaux, mais montent vers le nord, d'ensemble, à la demande de l'aire supérieure et d'ailleurs à l'inclinaison même des tables naturelles. Quelques emmarchements verticaux, puis un grand gradin en muraille, très important sur Q 1, naturellement faible à l'about de Q 2 (voir toujours XX *a*), et au-dessus duquel, au lieu des deux avenues étagées, nous n'avons plus que la tranchée Q 3, accidentée, sur son bord est, de façon beaucoup moins puissante : nous rapprocherons utilement du plan, ici, outre la vue d'ensemble, celle de la photographie plus septentrionale de XIX *a*. L'inspection de l'arrière-plan nous conduit jusqu'à la porte même des tombeaux T 1, et ici nous sommes en terrain connu, longuement étudié au précédent chapitre. Rappelons, d'un mot, que l'angle extrême de Q 3, sur la droite, a éventré la cavité, d'ailleurs moins profonde, du puits-escalier qui donnait accès dans la galerie basse de T 1, que l'avance de la coupe, par un bonheur extraordinaire, s'est arrêtée au moment d'atteindre le mur de façade de cette galerie, à l'arrière du puits éventré, et que dans les conditions qui en résultent la petite porte cintrée qu'on trouvait primitivement au fond du puits semble, à présent, s'ouvrir en façade dans l'extrême fond de la carrière (phot. XIX *b*, dont on retrouve le détail aux derniers plans du rocher, dans la vue d'ensemble de XX *a*). Rappelons encore que cette cuvette extrême de Q 3 est visible, d'un autre point de vue, en avant des tombeaux-tunnels, sur la photographie d'ensemble de pl. XVII ; et prenons sous les yeux, en même temps que cette dernière vue, celle de l'autre phot. de pl. XX *b*, pour nous rendre compte de ce qui concerne les chambres à gradins P 1 et P 2, que la tranchée Q 3 a partiellement détruites.

La chambre excavée P 1 descend d'ouest en est, en huit gradins donnant une chute totale de 2 m. 50, sur une étendue horizontale de 4 mètres, pour aboutir à une cuvette terminale un peu plus ample que le gradin courant de l'échelle qui la surmonte. De forme irrégulière et large, au sommet, de 4 mètres, la chambre prenait une largeur de 6 mètres au fond de la cuvette. Contiguë à elle au sud, établie en partie sur le prolongement des mêmes gradins, était l'autre chambre P 2, séparée de P 1 par une murette en maçonnerie épaisse de 0 m. 40 ; au nord de cette murette et à 1 mètre de distance, courant dans le même sens, traces des maçonneries d'une murette toute semblable, dont la présence paraît

indiquer que cette échelle de gradins était comme cloisonnée en plusieurs chambres étroites, courant toutes de haut en bas dans le même sens.

La paroi verticale limitant l'excavation, au nord de P 1, est conservée. Sur la façade opposée, c'est-à-dire au sud de P 2, la chambre est détruite et béante, emportée par les coupes de carrière de l'aire haute. A un niveau plus profond de 3 mètres, d'autre part, la tranchée de B 3, à son extrémité nord, a fait ablation de toute la moitié inférieure des chambres dans des conditions telles qu'il subsiste à peine une longueur de 2 mètres des gradins, du côté du nord, et que le vestige restant de l'ancienne cuvette profonde se découpe, à présent, à plus de 1 mètre en contre-haut du fond de la carrière. Quant à la face orientale du quadrilatère, tombant verticalement au fond de la cuvette, c'était une belle coupe dans le rocher, dont on peut juger par ce qui en reste, à l'extrémité nord, sur une étendue de près de 3 mètres, avec 3 mètres de hauteur conservée (pl. *V a*, profil *bb'*).

Il est très clair, d'après la configuration de ces chambres P 1-P 2, que ce sont des piscines, et les cloisons en maçonnerie, ainsi que les vestiges d'enduit qu'on remarque aux parois des gradins, le montrent à l'évidence. Nous avons déjà fait l'observation que du côté oriental, au contact de T 1, sur la ligne où l'excavation est le plus profonde, cette excavation évite soigneusement tout débouché dans la galerie-tunnel; elle est mise en place de telle manière qu'entre la chambre à gradins et le tunnel, il subsiste une cloison de roche de 30 à 40 centimètres d'épaisseur (profil précité *bb'* de la pl. *V a*). Spécifions, pour éviter toute obscurité, que, visiblement, la chambre à gradins est postérieure au tunnel ; cela ressort de la disposition en plan des choses, étant observé que la ligne de T 1 « arrête » et limite le développement de la chambre P 1 dans la direction de sa descente.

De là résulte une sorte de précision ou de confirmation de la position historique de ces chambres de balnéaire et de l'établissement dont elles faisaient partie : antérieures aux carrières romaines qui les dévastent, elles sont postérieures aux grands tombeaux-galeries. Mais cette dernière situation n'était-elle point certaine dès l'abord, les tombes de la période royale, évidemment, ayant été mises en place sur champ libre, en terrain dégagé et spécialement réservé pour elles ?

Par la suite, nous verrons plusieurs fois encore les organes du balnéaire s'insérer dans les espaces libres entre les vieux tom-

beaux, toujours avec le même soin de ne les point détériorer en y débouchant. Il n'y a point là, forcément, la manifestation de respect qu'on pourrait croire[1]; mais à coup sûr, chez les constructeurs des piscines et citernes, le souci de maintenir *closes* des cuvettes excavées dont l'étanchéité était la condition essentiellement nécessaire. En d'autres points de leurs installations, ils ne rencontrèrent pas le même risque de débouché inopportun que dans le fond de la chambre P 1, par exemple. C'est ainsi qu'à l'ouest de P 1, au sommet de la roche, nous trouvons une petite chambre à gradins, P 3, en excavation, descendant d'est en ouest, c'est-à-dire en sens inverse de la descente P 1 et comme adossée à P 1, opposée à P 1 par la crête; cette curieuse petite baignoire, à cinq degrés, longue au total de 2 m. 40 et large de 1 m. 50, est profonde de près de 2 mètres; au point de vue de l'isolement, elle est évidemment placée de manière excellente.

Tout près de là, entre les chambres P 3 et P 2, sur la ligne haute de la même masse rocheuse, subsiste l'embase d'un autre petit bain, P 4, une chambre rectangulaire de 2 mètres sur 1 m. 60, comprise dans une cloison périphérique ménagée dans la roche. La phot. de notre pl. XXIV *a* est une vue (prise du sud-ouest) de ce vestige.

Avançons de quelques mètres à l'ouest encore. Dans une bande comprise entre l'angle haut de Q 2 et les abords de P 4, le roc, intact, se relève brusquement en un abrupt de près de 3 mètres de hauteur, très analogue au petit escarpement que nous avons rencontré, tout d'abord, au dessus des excavations C 1 et Q 1-Q 2, et, dans des conditions d'analogie frappante avec ce qui existe en cette première place, nous trouvons ici une vaste citerne creusée dans le massif, immédiatement en arrière de sa ligne de crête, c'est à-dire dans la position même où l'on mit la citerne C 1 par rapport à l'emmarchement naturel du sud. La nouvelle citerne, C 2, profonde de 3 mètres dans les conditions actuelles de la surface, paraît dessinée sur le plan d'un rectangle; nous ne l'avons point en entier, une moitié de la surface, peut-être, restant engagée sous les remblais du chemin haut de manière telle que nous avions remis le dégagement intégral à une époque ultérieure. Il est apparu, toutefois, que cette citerne, méthodiquement comblée jusqu'aux bords, avait servi de réceptacle aux matériaux d'un édifice démoli, pierres de taille, tronçons de colonnes, blocs décorés et moëllons

1. Sur la manière dont les auteurs de ces travaux considéraient les vieilles excavations funéraires, voir la discussion développée ci-après, même paragraphe, B.

de tout ordre, parmi lesquels reposait la dalle de l'inscription grecque que nous étudierons plus loin. Sans doute sera-t-il possible de dater et l'inscription et l'édifice démoli, d'ailleurs inséparable de l'installation balnéaire dont nous relevons les restes.

Pour le moment, toutefois, revenons en arrière, et transportons-nous sur la crête est de la tranchée Q 1, pour visiter, non loin de l'extrémité nord de C 1, la remarquable chambre à gradins P 5. Sa paroi sud existe encore en partie, conservée avec ce gros massif cubique, décrit plus haut, que l'enlèvement de la roche aux alentours devait isoler; du côté de l'ouest, les travaux de Q 1 l'ont largement ouverte, mais la surface intérieure n'est point entamée. C'est une petite chambre, comportant une descente de trois gradins seulement ; du côté haut, et sur deux faces, sa clôture avait été complétée par une murette en maçonnerie de 40 centimètres d'épaisseur. Notre photographie de pl. XXIII *a* la voit du nord-ouest, par dessus la tranchée de Q 1 ; on y distingue de grandes plaques de l'enduit, encore adhérentes à la paroi rocheuse.

Au contact même de P 5, une piscine similaire avait été excavée, à la même profondeur, dans la même masse de roche ; c'est P 6, dont les carriers ont enlevé la surface presque entière. Il en subsiste, sur la face est de notre massif « témoin », un angle, comprenant un bout de la cuvette basse et des deux premiers gradins superposés, le tout curieusement exposé *en coupe* sur les parois d'exploitation qui épargnent ce coin de chambre.

A une dizaine de mètres au nord-est de P 5-P 6, notons les vestiges d'une belle citerne circulaire, C 3, dont il subsiste, sur une moitié de sa surface, une hauteur de 1 mètre au dessus du fond, les parties hautes ayant été enlevées par le décapage en surface de la colline ; quant à l'autre moitié du cercle, qui tombe dans le vide, elle a été dévorée, non par les carrières romaines, mais par l'abominable et informe exploitation moderne qui écrète la côte, tout contre notre maison sur la face nord [1].

De C 3, prenons droit au nord, longeant l'alignement du tombeau T 2 sur notre gauche. Passé T 2, et à l'étage immédiatement supérieur, nous trouvons la citerne C 4, visible de loin en avant (voir le grand ensemble de pl. XVII) parceque la cloison de roche qui la fermait du côté de la pente a été crevée par les carrières, et

1. Nous en avons fait l'emplacement d'un de nos dépôts de terres. La vaste butte de déblais est vue sur sa face haute, de dos si l'on peut dire, sur la photographie de notre pl. XXIII *a*. Remarquer à ce propos, dans la vue d'ensemble de pl. VI *a*, les énormes buttes similaires qui enserrent la maison de plusieurs côtés.

qu'il n'y a plus à sa place qu'une sorte de porte béante. On entre par là, de plain-pied (phot. spéciale, pl. XXIV *b*), dans une chambre de plan ovoïde, encore profonde de 3 à 4 mètres à l'arrière, et revêtue de l'enduit primitif sur la surface presque entière des parois. Le plan fait voir que cette citerne a été creusée dans le massif rocheux situé entre les chambres souterraines T 2 et T 3 : l'espace était large, on put faire en sorte de ménager un masque épais d'environ 3 mètres, du côté de chacun des deux tombeaux.

La question de l'isolement se présenta dans des conditions d'une précision plus difficile lorsqu'on mit en place un dernier ouvrage que nous avons à examiner, la chambre à gradins P 7, distante de la citerne C 4, à l'ouest, de plus de 2 mètres, mais située au contact même du tombeau T 3, et curieusement insérée, en plan, dans l'angle droit du coude que dessine, avec la paroi sud de la chambre funéraire, son couloir d'entrée sud-nord. Assez analogue à P 1 par ses dimensions en largeur, mais très irrégulièrement configurée, cette piscine P 7 est ouverte et détruite, du côté du sud, par les carrières. A l'extrémité opposée, sa cuvette profonde est comme blottie sous une paroi coupée, face aux gradins, en un porte-à-faux sensible. A son abord nord, cette cuvette n'était séparée de la chambre T 3 que par une cloison très mince, que naturellement nous trouvons percée à la demande du passage d'un homme.

B. — Les vieux tombeaux qui occupaient la place, et comment on les considérait.

Il ressort de ce que nous venons de voir, en résumé, que les organes du balnéaire parsemaient la surface entière de cette portion de la plate-forme que nous avons explorée, les citernes groupées avec les piscines dans une ordonnance qui semble indiquer une correspondance de fonction, C 1 voisine de P 5 et P 6, C 2 paraissant desservir le groupe de P 1, P 2, P 3 et P 4, C 4 contiguë à P 7. En outre de toutes ces chambres à eau, il nous reste à parler d'une piscine encore, une cuve de destination point certaine, seulement très probable à cause des analogies de l'aménagement de détail, et placée d'une manière qui, au premier coup d'œil, peut surprendre.

Au précédent chapitre, décrivant les tombeaux T 1 et nous étant arrêté à la cuve-sarcophage, excavée dans le sol de l'avenue, qu'on trouve au fond de la galerie supérieure et qui était la place essentielle de ce tombeau dans sa forme primitive, nous avons remarqué que ce fond de galerie avait été remanié, à une époque inconnue,

en bloquant un massif de maçonnerie dans le petit espace vide en arrière de la cuve, en construisant en avant, en travers de la galerie, une murette de hauteur correspondante [1], et noyant maçonneries et parois de la cuve, enfin, sous un revêtement continu d'enduit d'étanchéité. Le surhaussement ainsi obtenu a eu pour résultat de convertir le primitif sarcophage excavé, profond seulement de 30 centimètres, en une cuve de 60 centimètres de profondeur, ressemblant tout à fait à une chambrette de balnéaire, avec son enduit étanche dont la présence dans un tombeau ne serait guère explicable. Si nous joignons à cela que cet enduit est identique à celui qui couvre les parois des diverses citernes et piscines décrites plus haut, et que, par les dimensions, cette baignoire supposée se rapproche tout à fait de certaines des chambres déjà vues, notamment de la cuve carrée P 4, nous ne pourrons nous empêcher de conclure que c'est un petit bain, effectivement, que les constructeurs de l'installation hydraulique des alentours jugèrent à propos de loger au fond du vieux souterrain funéraire.

Une pareille utilisation suppose qu'à l'époque du balnéaire, les tombeaux de la période judéenne royale étaient, non seulement connus et repérés, mais encore ouverts, vidés, banalisés de plein droit et de longue date. Connus, ils devaient forcément l'être ; en mettant en place citernes et salles de bain, il fallait les garder du danger de rencontre avec les excavations anciennes, et dans le cas d'incertitude, des sondages eussent été indispensables. Mais ouverts et accessibles, ces tombeaux? Indiquons immédiatement, par anticipation sur ce qui va suivre, que notre balnéaire se place, historiquement, un plus ou moins grand nombre d'années après l'époque hérodienne, postérieurement, donc, aux violations « officielles » de la nécropole qui, d'après Josèphe, auraient été perpétrées par Hyrkan Ier et après lui par Hérode [2] ; Josèphe ajoute bien que les violateurs ne parvinrent pas aux sarcophages mêmes des rois, enfouis avec une trop parfaite habileté, et qu'Hérode construisit un monument expiatoire au-dessus ou auprès de la « bouche » de l'hypogée, ce qui implique qu'on aurait refermé les caveaux après la consommation du pillage ; mais que ces restrictions atténuantes, peu flatteuses d'ailleurs pour l'habileté des profanateurs, — par quoi elles sentent la légende — aient passé dans la tradition que l'historien juif a recueillie, cela ne suppose malheureusement rien de réel dans l'hypothèse que l'ouverture des

1. Se reporter aux épures de pl. V *a*, plan et coupes.
2. Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII, 15, 3 ; XVI, 7, 1.

tombeaux aurait été véritablement effectuée comme il le rapporte. De ces histoires de pillage administratif, à l'époque hasmonéenne ancienne ou sous le règne d'Hérode, il ressortirait, en somme, que dès le IIe siècle avant J.-C. les tombeaux étaient ouverts et visités au moins à intervalles. Mais il faut aller beaucoup plus loin, toutes les probabilités étant pour qu'à cette époque, et depuis longtemps déjà, il n'y eût plus rien à prendre ni à découvrir dans la nécropole.

Pour parler ainsi, nous ne nous fondons point sur une critique de la relation de Josèphe, que nous laisserons de côté, mais seulement sur la nature des lieux et des circonstances, en quelque sorte sur l'évidence des choses. Représentons-nous, vers le Ve siècle et aux temps qui suivirent, ces vieux tombeaux très vastes, de plan trop simple, ouverts et murés à flanc de côte ou accessibles par un puits comblé, si peu dissimulés, en somme, que leur sauvegarde résidait seulement dans le respect, le devoir religieux et l'action de la police; et mettons à côté de cela que le cimetière royal, vénérable à l'origine, était devenu abominable au point de vue dogmatique, fâcheux et dangereux, professait-on, pour la ville, que la présence des cadavres royaux faisait impure [1]. Quelle chance y a-t-il, dans ces conditions, pour que les tombes aient été efficacement protégées ? Mais il est inutile, même, d'invoquer des faits de situation religieuse. C'est une loi générale, dans l'Orient ancien, que *le tombeau est voué à la violation*, d'autant plus sûrement que les voleurs ont lieu de croire que le caveau est plus riche, et cela, dès que la place funéraire est assez vieillie pour qu'un souvenir agissant, pour qu'une garde spéciale et vigilante aient cessé de s'exercer sur elle. L'Egypte, avec ses nécropoles immenses, ne fait point exception à la règle; des documents contemporains nous apprennent que certains groupes de tombes royales de Thèbes, datant de peu de siècles, étaient à défendre contre les perceurs de murailles, et nous savons que dans la nécropole memphite, les pyramides de l'Ancien Empire étaient violées dès l'antiquité; si tant de champs funéraires, malgré cela, nous gardent de vastes régions intactes, c'est que les monuments ont été sauvés, submergés, en temps utile, par l'apport du sable ou la superposition des strates de provenance humaine. A Jérusalem, sur la colline qu'occupait le vieux cimetière et par l'effet même de l'existence du cimetière, les décombres n'avaient point atteint une grande épaisseur, et il était facile de retrouver et dégager les entrées des

1. Voir ce qui est exposé à ce sujet ci-avant, *Première Partie*, chap. II.

tombes : quelle chance, répétons-le, pour que très longtemps elles aient échappé à la dévastation ?

Mais de cette dévastation, nous le voyons, ni Hérode, ni Jean Hyrcan ne sont coupables en quelque mesure. Il est extrêmement probable qu'au IIe siècle, les vieux tombeaux étaient béants et vides de temps immémorial, et nous pouvons nous représenter, en outre, que personne ne savait plus à qui avaient appartenu ces caves imposantes mais grossières, sans une inscription, sans un ornement, sans le moindre détail susceptible d'indiquer attribution ou date. Et qu'est-ce que les Judéens de la période séleucide pouvaient connaître encore de la nécropole davidique et de son emplacement, du site de *Sion* primitive [1] ?

Lors donc qu'au Ier siècle de l'ère chrétienne, l'archisynagogue Theodotos, dont la personne nous apparaîtra tout à l'heure, entreprit de fonder sur la place l'hôtellerie pour pèlerins qui devait comporter le grand balnéaire, ses ingénieurs eurent à s'accommoder de l'existence de ces souterrains anonymes, nullement respectables, seulement gênants pour la mise en place des citernes et des piscines profondes, qui demandait, nous l'avons observé longuement, des précautions spéciales. En quelques endroits où elles s'y prêtaient, les caves antiques furent adaptées aux fins de l'installation nouvelle ; c'est ainsi qu'au fond de la vieille galerie supérieure de T 1, dans la cavité du sarcophage en pleine roche, fut logée la petite piscine dont la rencontre nous a entraînés aux considérations qu'on vient de lire, touchant le sort de la nécropole aux siècles qui suivirent la période royale.

II. *L'édifice supérieur : vestiges architecturaux.*

Le balnéaire dont nous avons décrit les organes incisés dans la roche faisait partie d'un vaste ensemble sur lequel nous sommes renseignés par l'inscription commémorative de la fondation que nous verrons plus loin, et qui comprenait une synagogue, une hôtellerie pour les pèlerins étrangers, plus, enfin, les « installations des eaux ». La date se place au Ier siècle après J.-C. Des édifices, les carriers de la période suivante n'ont rien laissé subsister. En trois points du champ de fouilles on retrouve bien, sur le rocher, des arasements et quelques assises de maçonnerie : S 1, sorte de

1. Sur cette perte de la nécropole royale par le phénomène combiné de la méconnaissance des tombeaux, une fois ouverts, et de l'oubli pur et simple du site, nous reviendrons en termes plus précis ci-après, au même chapitre, § IV.

dallage en grands blocs reposant sur un lit de béton ; S 2, radier en béton et vestige d'un mur ; S 3, construction plus sérieuse, deux ou trois assises de bons blocs sur plan rectangulaire (visible sur la phot. de pl. XVII). Mais ces lambeaux sont posés de telle manière qu'on a le sentiment, aux trois places, que leur maçonnerie est postérieure aux coupes des carrières qui les environnent et sur lesquelles ils paraissent s'étendre ; ce ne sont donc point, sans doute, des restes de bâtiments du Ier siècle. Ceux-ci se retrouvent ailleurs. Nous avons déjà signalé que la citerne C 2, au point extrême du bord ouest de notre chantier, avait été comblée avec les matériaux d'un important édifice démoli, non point jetés confusément, mais juxtaposés sans hâte, empilés, appareillés par couches avec un surprenant souci de l'ordre. On avait déposé là, principalement, des pierres de taille cubiques et des moëllons de grand module ; il s'y trouvait aussi le bloc portant l'inscription commémorative dont nous parlions tout à l'heure, quelques tronçons de colonnes, enfin un petit nombre de blocs provenant de parois décorées dont l'un conservait, sur un épais enduit de plâtre portant de la peinture, une portion de bande composée de fleurs équidistantes, multicolores, de tonalités agréables. D'autres blocs, non enduits, décorés en creux dans la pierre et sans peinture, sont ceux qu'on trouvera à la photographie de notre pl. XXV *b* (les quatre pierres de la ligne supérieure). Ils paraissent provenir d'une bande ou frise de couronnement, non d'un intérieur de salle, mais de l'extérieur d'un édifice, vu que deux de ces quatre pierres sont des blocs d'angle en saillie. Leurs dessins ne sont point sans agrément ni souplesse ; la rosace pentagonale insérée dans le carré est de configuration géométrique quelque peu indécise ; les fleurs serties de triangles sont heureuses et simples, et sur le dernier bloc d'angle, une ligne de carrés coupés de diagonales, fort rigide, est suivie à l'autre face par un motif de fleurons ou ornements délimitant des aires curvilignes.

Tout cela est assurément modeste, mais assez digne de figurer à côté des monuments connus de l'art juif de la même époque. La rosace est un motif fréquent dans les reliefs du Ier siècle, décorant ossuaires, vantaux en pierre à gonds massifs, ayant clos des chambres funéraires en des catacombes, sarcophages, frises architecturales ; elle s'y présente d'ailleurs sous des formes infiniment variées, depuis la raide et pauvre rosace hexagonale, incisée au compas à pointes, jusqu'aux compositions touffues dont la richesse témoigne d'un degré d'invention estimable. On rencontre souvent

aussi, en même temps, l'emblème du chandelier à sept branches, notamment dans les ruines de synagogues de la région galiléenne, où nous savons en outre que l'art décoratif était relativement développé et fort hardi, admettant, avec les thèmes habituels de style gréco-romain, des motifs d'animaux nombreux, le dauphin, le lion, l'agneau, l'aigle, des oiseaux de toute espèce[1]. Nos fragments nouveaux n'apportent rien qui présente cette abondance et cette variété; mais à côté des rosaces, sur ces blocs, les motifs semi-géométriques à fleurs ont une originalité, une distinction expressive et concise qui restent remarquables.

Ce n'est point d'ailleurs une ruine que nous avons mise au jour, rien que des miettes éparses, d'autant moins complètes que la citerne qui les conserva, à moitié engagée sous les remblais du chemin haut de la colline, n'a pu être complètement vidée encore. L'exploitation à fond de cet étrange cimetière de pierres sera l'objectif le plus immédiat, le jour d'une reprise des travaux.

C'est une circonstance très remarquable, d'autre part, que celle du soin qui a présidé au rangement, à cette manière de mise en sûreté des matériaux de la synagogue démolie ou de ses annexes. Notre citerne C 2 joua-t-elle le rôle d'une *favissa*, d'une *gueniza* comme celles que possédaient les synagogues des temps postérieurs, pour y jeter vieux livres et meubles hors d'usage? et constitua-t-on une fosse sacrée pour empiler dans l'oubli les *membra disjecta* d'un édifice de pierre? Cela paraît être. Mais la dalle inscrite que nous allons étudier était déjà entamée par le ciseau, pour une coupure en trois tronçons, lorsqu'on prit le parti de la mettre au dépositoire : quelqu'un s'aperçut-il à temps qu'elle était sacrée? Il faut observer aussi que la démolition de l'édifice, bien probablement, fut l'œuvre des carriers qui envahirent la colline, peut-être au cours même du Ier siècle, et durent commencer par se faire place nette; et comme il est peu probable que ces carriers fussent juifs, on est conduit à supposer qu'il subsistait encore, à côté d'eux, quelque autorité juive. Cette considération reparaîtra dans les restitutions historiques du § IV ci-après.

Arrivons, cependant, au remarquable texte qui nous fait connaître l'établissement juif et sa fondation.

1. Trouvailles de l'expédition Watzinger en 1905; voir S. Krauss, *Die galiläischen Synagogenruinen* (publ. de la *Ges. für Palästina-Forschung*), 1911. Ces synagogues galiléennes de l'époque impériale sont gréco-romaines par l'architecture générale, les colonnades, l'ensemble du style.

III. *L'inscription de Théodotos.*

Dalle en calcaire, longue de 0 m. 73, haute de 0 m. 41, épaisse de 0 m. 20. Les tranches et la face dorsale sont laissées brutes, comme non destinées à être vues; le sentiment s'impose que la pierre était encastrée dans le parement d'une muraille. La face antérieure (phot. pl. XXV *a*) est ornée d'un cadre rectangulaire ménagé en relief, de profil très simple, méplats rectangulaires comprenant une seule gorge en quart de rond. Dans ce cadre, inscription de dix lignes, les lettres en creux. Le texte, par bonheur, n'a été que peu détérioré par le commencement d'un travail ayant pour objet de couper la stèle en trois morceaux : le ciseau attaqua la surface le long de deux lignes verticales, l'une à droite du milieu, l'autre au voisinage du bord de gauche, et aussi quelque peu dans le coin supérieur droit du rectangle, où l'on s'était mis à ravaler la pierre. Mais le plus souvent, dans les parties endommagées, les lettres restent visibles, et quant au reste, il se trouve qu'on le restitue avec une certitude absolue.

On transcrit[1] :

Θεόδοτος Οὐεττήνου ἱερεὺς καὶ
ἀρχισυνάγωγος υἱὸς ἀρχισυναγώ-
γου υἱωνὸς ἀρχισυναγώγου ᾠκο-
δόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀνάγνω-
σιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν καὶ
τὸν ξενῶνα καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη-
στήρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖ-
ς χρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης ἣν ἐθεμε-
λίωσαν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ οἱ πρε-
σβύτεροι καὶ Σιμωνίδης.

« *Théodotos*, [de la famille] de *Vettenos*, prêtre et archisynagogue, fils d'archisynagogue, fils lui-même d'archisynagogue, a construit la synagogue pour la lecture de la Loi et l'enseignement des préceptes, ainsi que l'hôtellerie, et les chambres, et les installations des eaux, pour l'hospitalisation de ceux qui en ont besoin, venus de l'étranger; [synagogue] qu'ont fondée ses pères, et les Anciens, et *Simonidès*. »

1. Pour la lecture, les observations de la première heure et l'étude subséquente, je suis redevable d'une très grande somme de résultats au P. Lagrange et au P. Vincent, ainsi qu'à M. Clermont-Ganneau, qui a bien voulu m'adresser des notes sur le monument à plusieurs reprises. D'autre part, le texte récemment publié vient d'être étudié par MM. Clermont-Ganneau et Th. Reinach, auxquels il est renvoyé par la note que nous insérons au bas du présent § III.

En somme, Théodotos, prêtre et archisynagogue, a construit une synagogue, avec un *khân* et un balnéaire pour les voyageurs de passage, fondés — sans doute ordonnés et payés — par les Anciens de la communauté, comprenant ses ascendants à lui, Théodotos, et par un certain Simonidès, connu de tous puisqu'il ne paraît point nécessaire de caractériser davantage sa personne. Ce Simonidès paraît avoir joué le principal rôle dans l'histoire de la fondation, dont Théodotos a seulement effectué la réalisation matérielle comme architecte, administrateur, ordonnateur de crédits.

Les noms de *Théodotos* et de *Simonidès* ne sont susceptibles, par eux-mêmes, de rien caractériser au point de vue historique. *Ouettènou*, au génitif, est plus remarquable. Avant d'y arriver, notons combien « sous son apparence hellénistique, le document se révèle franchement sémitique, non par le fait seul qu'il traite de synagogue et d'archisynagogue, mais par de nombreuses particularités de sa construction, par exemple l'omission de l'article devant νόμου et ἐντολῶν, ... et surtout le relatif ἣν devant « fondèrent » pour établir le raccord avec la συναγωγήν, — édifice essentiel — par dessus tous les autres termes de l'énumération. On peut même dire que des expressions telles que « la lecture de la Loi » et « l'enseignement des préceptes » à elles seules caractériseraient le texte comme un document d'origine et d'époque juive, où la Loi et les Commandements n'ont besoin pour personne de la moindre détermination complémentaire » (Vincent). Joignons à cela, en passant, que *Théodote* n'est que la forme hellénisée du nom de *Jonathan*.

Quant à son appellation patronymique « de *Ouettènos* », se référant à un *Vettenus* latin de toute évidence, elle indique peut-être une origine italiote, et plus certainement, en tout cas, l'affiliation par la voie de la clientèle à une famille romaine de ce nom. Vincent observe, à ce propos, que si l'épigraphie latine n'offre pas d'exemples de *Vettenus* même, on y trouve à plusieurs reprises, par contre, des *Vetinus* et des *Vettennius*. Clermont-Ganneau admet sans difficulté, comme ayant été le patron de notre Théodote ou d'un de ses ascendants, « un *Vettenus* quelconque, c'est-à-dire quelque personnage appartenant à la vieille *Vettia gens* (ou *Vectia*) » ; il indique que l'affranchi de quelque *Vettius* a pu prendre le nom de *Vettienus*, dérivé du sien propre selon la règle, — on connaît un *Vettienus* dans les relations de Cicéron — et que Οὐεττηνος serait fort bien *Vettienus* même, avec omission du ι. Le nom s'explique, comme on voit, le plus facilement du monde ;

il reste seulement, à présent, à localiser historiquement le personnage qui le porte et la fondation dont l'exécution lui a été commise.

D'après ce qui précède, aucune précision n'est à tirer de la considération des noms propres. Vincent, en premier lieu, a cru pouvoir reconnaître le patron romain de Théodotos en *Caius Vettenius Severus*, qui fut consul en 107-108 ap. J.-C. [1], Simonidès, d'autre part, s'identifiant avec le *Simonidès Agrippa*, fils de Flavius Josèphe [2], né en 76/77 et peut-être identique lui même à l'*Agrippa* pontife et duumvir d'après une inscription connue de Césarée [3], vers l'époque même du consulat de Vettenius. « Précisément sous le règne de Trajan — nous écrivait Vincent — nous savons, par la citation d'Hégésippe dans Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 32), que Jérusalem s'est repeuplée, que les chrétiens y sont rentrés, donc sans doute aussi les Juifs... Titus avait installé sur les ruines de Jérusalem (après les événements de 70) la *Legio X Fretensis*. De très bonne heure, cependant, autour du camp de la légion, une Jérusalem se reconstitue à petit bruit. Des textes fort positifs établissaient déjà cette résurrection de la ville juive [4]. Il se conçoit aisément que des Juifs clients de Romains aient eu beaucoup mieux encore que tous les autres accès facile avec la connivence de la légion romaine. Les graffites des ossuaires nous ont déjà fourni l'attestation précise de cette immigration juive italiote à Jérusalem. En se rappelant que, parmi les synagogues de la ville antique, existait une synagogue spéciale pour les *affranchis* (λιβερτίνων), distinguée de celle des Cyrénéens et des Alexandrins à l'époque de l'institution des diacres entre 30 et 35 de notre ère (*Actes des Ap.*, VI, 9), on songera tout de suite à une sorte de résurrection de cette antique fondation, au début du IIe siècle. Le P. Lagrange a naguère proposé de reconnaître en cette « synagogue des affranchis » celle qui groupait, à Jérusalem, « les Juifs de Rome, emmenés en captivité par Pompée et rendus à la liberté, ou leurs descendants [5]. Théodote, descendant de captifs du siège de 70..., revient dans sa patrie. Héritier de la lignée archisynagogale (peut-être précisément dans cette

1. *Prosopographia imperii romani*, III, p. 410 (Dessau) ; Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 183.

2. Josèphe, *Vie*, chap. LXXVI, § CCCCXXVII (éd. Niese ; cf. chap. I, § V.

3. Zangemeister dans *Z. D. P. V.*, XIII (1890), p. 25 et suiv., et *C. I. L.*, suppl. a III, n° 12.082.

4. Cf. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians*, 1897, p. 68 et suiv.; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 303 et suiv., et ailleurs.

5. Lagrange, *Saint Etienne et son sanctuaire*..., p. 12.

synagogue des affranchis romains), il songe aussitôt à faire restaurer sa synagogue... »

A cette restitution très ingénieuse des choses, Clermont-Ganneau objecte qu'elle repose sur des rapprochements de noms forcément précaires, et qu'au point de vue des vraisemblances historiques, il serait surprenant qu'on vît s'élever, une quarantaine d'années seulement après la catastrophe de 70, un établissement religieux et hospitalier aussi important sur les ruines de la ville sainte. Tandis que tout s'expliquerait pour le mieux en reportant, comme il semble qu'on doive le faire, la date avant 70. « Je m'appuie avant tout — dit Clermont-Ganneau — sur la paléographie; les caractères de notre inscription rappellent de la façon la plus frappante ceux de la stèle du temple d'Hérode que j'ai découverte jadis [1]; à strictement parler, ils seraient même plutôt un peu plus anciens, mais il n'y a pas lieu de trop presser dans ce sens; on peut se contenter du synchronisme, lequel me paraît s'imposer. »

La situation de clientèle où se trouve notre Théodotos vis-à-vis d'un personnage romain évoque aussitôt, d'ailleurs, « le souvenir de la synagogue des *libertini*, affranchis romains, dont parlent les Actes des Apôtres, et que le P. Vincent a rappelée fort à propos. Pourquoi ne pas y voir cette synagogue même, telle qu'elle se comportait à l'époque attestée par les Actes, plutôt qu'une sorte de restauration de cette même synagogue faite après coup au IIe siècle? Depuis longtemps on a supposé (cf. Schürer, entre autres) que la synagogue des *libertini* de Jérusalem était celle d'affranchis et de descendants d'affranchis issus des captifs juifs emmenés à Rome par Pompée. » Etant donné la date, quant au Romain dont Théodotos porte le nom, « il y a un L. Vettius qui ferait assez bien l'affaire; c'est celui qui joue un rôle assez important dans l'histoire de Cicéron, aux alentours de 63 ap. J.-C. (la prise de Jérusalem par Pompée est de 64). Un des captifs juifs de cette époque a pu échoir en partage à ce Vettius, être affranchi par lui et prendre à cette occasion le nom de *Vettienus* », *Ouettènou* au génitif, en transcription grecque [2].

1. Clermont-Ganneau, *Une stèle du temple de Jérusalem*, dans *Revue archéologique*, 1872, I, p. 214-234.

2. Clermont-Ganneau vient de développer cette question de date et de personne dans une communication à l'Académie des Inscriptions (séance du 11 juin 1920), à laquelle Th. Reinach a répondu, à l'Académie (séance du 18 juin), donnant suite à cette dernière communication, de plus, dans *L'inscription de Théodotos*, qui vient après notre mémoire dans ce numéro de la *Revue* (p. 46 et suiv.). Th. Reinach étudie complètement, à cette place, les expressions du texte et les titres sacerdotaux; il est entièrement d'accord avec Clermont-Ganneau quant à la date.

Le rapprochement paléographique invoqué par Clermont-Ganneau semble décisif, d'autant que les probabilités historiques conduisent à des indications parallèles. Concluons donc que notre Théodotos et son œuvre sont antérieurs à la date de 70, à considérer comme un *terminus ad quem* infranchissable.

IV. *Tableau synthétique de l'histoire de la place.*

Dans le cimetière royal inauguré par David sur la plate-forme de la vieille cité, les tombes se juxtaposèrent aux tombes pendant la durée de treize règnes jusqu'à ce que la coutume changeât sous Ezéchias, dont le tombeau fut préparé en une autre place, comme il eut lieu pour tous ses successeurs du VII^e^ siècle et du commencement du VI^e^. Dès l'époque d'Ezéchias, était-on arrivé à craindre que les sépultures royales fussent une cause d'impureté pour la ville ? Aux derniers jours de la royauté seulement, les admonestations d'Ezéchiel nous font connaître que la nécropole et les dépouilles qu'elle abritait avaient commencé d'être considérées, du point de vue religieux, comme abominables. Après le retour de la captivité et passé le VI^e^ siècle, un régime religieux tout nouveau s'étant instauré et affermi dans la ville judéenne, la difficulté résultant de l'impureté des tombes, inévitablement, fut sentie et débattue vivement, mais il reste peu probable qu'on ait eu le courage, officiellement, de purifier la ville par la profanation et la destruction des sépultures [1]. Par contre, et à en juger simplement d'après ce qui se passe, aux époques antiques, dans tous les cas analogues, on peut croire que les vieux souterrains ne se gardèrent point longtemps sans être violés, par le jeu banal et automatique des forces qui poussent les hommes à déplacer la clôture d'une porte pour explorer, à toutes fins utiles, l'espace interdit qu'elle protège. Mal vue des autorités, peu ou point surveillée, la nécropole royale était une proie facile pour les dévastateurs, en outre, par la configuration trop simple des tombeaux, le défaut d'artifice et de dissimulation des ouvertures, l'évidence avec laquelle ces tunnels et galeries d'accès exposaient aux yeux du passant leurs obturations de façade ou la bouche comblée de leurs puits. On ne peut assigner de date,

1. La tradition talmudique veut que les tombes royales n'aient jamais été vidées, et aux siècles du Talmud on se donne quelque mal pour expliquer qu'elles aient été respectées, malgré l'impureté qui en résultait pour la ville. Voir à ce sujet ce qui est exposé par nous précédemment, *Première Partie*, chap. II.

mais force nous est d'imaginer qu'au v^e^ siècle déjà, les tombeaux étaient depuis longtemps sans défense.

On y pénètre donc, on les vide. De la profanation subsiste un vague souvenir, très légendaire tout de suite, et qui de siècle en siècle se concrétise en la forme d'une attribution, pour reproche ou pour éloge, à tel ou tel personnage de ceux qui avaient gouverné la ville. On mit la violation des « tombeaux de David » au compte de Jean Hyrcan, plus tard au compte d'Hérode, et tout cela passa chez Josèphe. La légende de la violation racontait inévitablement que l'hypogée dépouillé avait été refermé, ensuite, avec le plus grand art ; cela était, en quelque sorte, de convenance narrative ; c'était aussi de nécessité absolue, vu qu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne *on ne savait plus où étaient situées les tombes royales*, que toute notion positive sur le lieu de *Sion* primitif, ou de la *Cité de David*, s'était irrémédiablement oblitérée [1], et qu'on était hors d'état, par conséquent, de montrer la porte qu'avait ouverte Hyrcan ou Hérode : il fallait donc bien que cette entrée fût redevenue parfaitement mystérieuse, refermée sur le tombeau restauré, restitué par hypothèse au religieux oubli, à cette condition d'inconnaissance qui transpose un objet sacré sur un autre plan que le réel, presque dans un autre monde.

Hâtons-nous de préciser, toutefois, que cette relégation de la nécropole dans le cercle de l'inconnu est d'époque relativement tardive. Aux alentours de 450, Néhémie sait parfaitement bien où sont les « sépulcres de David », qui jalonnent — encore respectés ou déjà attaqués par les voleurs ? — le passage de la muraille

1. Sur l'évolution de la signification topographique des termes *Sion* et *Cité de David*, se reporter à ce qui est dit ci-avant, *Première Partie*, chap. I, § I, note finale avant la *Note additionnelle*, et voir surtout Vincent, *Jérusalem antique*, p. 33 et 144. On ne saurait suivre entièrement Vincent, toutefois, lorsqu'il indique que la « Cité de David », et « Sion » avec elle, pourraient avoir commencé de se déplacer, par extension, dès le règne de Salomon, avec les extensions de la ville. Nous avons constaté, à propos de la situation du *Millo* par rapport à l'acropole primitive, que le rédacteur de *Samuel* connaissait de la manière la plus nette la *Cité de David* et ses limites au nord (*Première Partie*, chap. I, § IV), et nous allons noter, un peu plus loin, qu'au milieu du v^e^ siècle on savait encore où sont les « sépulcres de David », par conséquent la vieille Cité. C'est donc plus tard seulement que s'accentuera l'évolution toponymique qui, en « un long circuit, fera aboutir Sion aux sens symboliques consacrés par l'usage en une longue chaîne de siècles ». Mais cette réserve faite, on ne peut que répéter que tout « prétendu lien entre Sion primordial et la Sainte-Sion des origines chrétiennes est un leurre dangereux », et, dans un ordre parallèle, avoir toujours en vue le caractère chimérique de témoignages comme ceux du Livre des Macchabées ou de Josèphe, lorsqu'ils s'engagent sur le terrain de l'archéologie de la ville.

d'enceinte. C'est postérieurement à cette date, dans la période comprise entre le v[e] siècle et le ii[e], que l'emplacement du vieux cimetière est tombé dans l'oubli, corrélativement, sans nul doute, avec le fait de sa dévastation consommée.

Car les tombeaux véritables, une fois ouverts et vidés, chambres abandonnées, béantes, réceptacles d'immondices, rudes et grossières d'ailleurs en leur coupe archaïque, rigoureusement anonymes, enfin, sans ornements et anépigraphes comme tous les monuments de ce pays avant le vii[e] siècle, — ces souterrains *n'étaient plus rien*, ne représentaient plus rien à l'esprit des hommes. Moins que toute autre chose ils pouvaient être les tombeaux de David et de la lignée des rois. C'étaient de vieilles caves funéraires d'accès banal, dont on ne se demandait même pas pour quel occupant elles avaient été creusées ; telles ces innombrables chambres dont les portes s'offrent au promeneur d'aujourd'hui, aux flancs de toutes les vallées de la montagne palestinienne.

Elles ne furent donc point gênantes lorsqu'aux abords de l'an 50 après J.-C., les Anciens et certains notables de Jérusalem ayant ordonné la fondation d'un établissement hospitalier et religieux pour les Juifs étrangers de passage, l'archisynagogue Théodote, Vettenius lui-même par clientèle ou descendant d'un Vettenius revenu de Rome, choisit le site du vieux cimetière pour les installations et les édifices que nous avons étudiés au cours de ce chapitre. Sans doute le caractère funéraire de la place l'avait-il gardée d'une occupation humaine très dense ou difficile à transporter, et le petit plateau présentait-il une aire beaucoup plus libre qu'on n'en pouvait trouver dans les autres quartiers de la ville ; on imagine que, pour faire place nette, il suffit d'abattre de minables masures et d'expulser les troglodytes qui avaient élu domicile dans les anciens souterrains [1]. Ceci fait, ingénieurs et architectes ne se préoccupèrent de ces caves que pour les éviter, en traçant et creusant les citernes et les piscines profondes qu'ils logeaient dans leurs intervalles, et bien sans y attacher une autre importance, de la sorte, ils les respectèrent. Par endroits, ils les utilisèrent comme

1. L'aménagement des vieilles tombes en habitations, au contact des centres habités, est de règle générale et extrêmement naturelle. Dans le village moderne de Silouân, les maisons chevauchent, coiffent, annexent les caves funéraires anciennes, s'imbriquent avec elles. Non loin de la Fontaine de la Vierge, les galeries de Parker (1909-1911) ont rencontré un groupe de tombes judéennes du viii[e] siècle et des temps suivants, converties en habitations dès l'antiquité : c'est P 8 de notre plan au $\frac{1}{1.000}$ (pl. I).

locaux annexes, installèrent quelque petite salle de bain au creux d'une galerie. A la surface du sol, les chambres du balnéaire avoisinaient les constructions de l'hôtellerie et l'édifice de la synagogue, qui avait des parties décorées, de petites colonnades, et dont on suppose qu'il était construit avec soin. Peut-être la synagogue fondée dans ces conditions est-elle identique à cette synagogue des *Affranchis* que l'on connaît à la même époque, existant à Jérusalem pour les affranchis et descendants d'affranchis issus des captifs juifs emmenés à Rome par Pompée.

Combien de temps vécut l'établissement de Théodote? Jusqu'aux destructions qui suivirent le désastre de 70 ou bien soixante ans au delà encore, jusqu'à la répression de l'an 130? Il est manifeste que la synagogue fût démolie de propos déterminé et méthodiquement, ce qui paraît être en rapport avec des mesures générales de destruction répressive; une certaine quantité de débris remarquables, blocs décorés, fragments de colonnes, pierres de taille, dalle portant l'inscription commémorative de la fondation, furent enfouis, déposés avec soin, dans une des citernes du sous-sol, et le respect qui commande cette sorte de sépulture décèle une autorité juive encore présente. L'esprit se reporte, de préférence, aux événements de 70-72.

A la même heure, ou bien — il est impossible de le savoir — après l'intervalle d'un plus ou moins grand nombre d'années, il fut fait table rase des constructions jusqu'à la dernière pierre, pour l'ouverture de grandes carrières sur toute la surface du site. Elles s'y développent en tranchées profondes orientées du sud au nord, et attaquent en même temps la totalité de l'aire extérieure aux tranchées. Très homogène, très semblable à elle-même en tous les points, cette exploitation n'a sans doute pas été de longue durée, et tout indique que les carriers, un jour, abandonnèrent brusquement le travail et le terrain, laissant partout des coupes ébauchées et des blocs carrés encore adhérents à la montagne par leur base. Tel qu'il fut interrompu, ce travail avait mangé la roche, à la surface, sur 2 à 3 mètres d'épaisseur ou davantage; tranchées et coupes superficielles avaient dévoré ou profondément incisé les organes en excavation de l'ancien balnéaire, piscines et citernes, et enfin les vieux tombeaux judéens étaient attaqués gravement, complètement décoiffés de leur toit de roche ou découverts seulement à l'entrée par l'abaissement du niveau de la montagne. On déplore amèrement la fatalité de cette dévastation de dernier stade, sans laquelle les monuments de la nécropole nous parviendraient

intacts à peu de chose près ; mais le malheur originel réside peut-être dans l'établissement, sur le site des tombeaux oubliés, de l'hôtellerie et de la synagogue des temps paisibles, dont les carrières semblent avoir cherché l'emplacement à dessein, pour une destruction totale, poussée jusqu'aux racines.

Le désert et le silence règnent, ensuite, sur les carrières abandonnées, où nulle installation urbaine ne paraît s'être organisée aux temps subséquents de la période romaine ; car le rocher ne porte ni ruines de maisons, ni substructions, dallages ou mosaïques décelant des maisons, rien que les grossiers et indéfinissables vestiges que nous avons signalés en quelques places (S 1, S 2, S 3 du plan au $\frac{1}{200}$). Par contre, cette même surface est revêtue d'un manteau de décombres de plusieurs mètres d'épaisseur, qui déborde largement la crête du Cédron et s'étale du haut en bas des pentes extérieures [1]. Terres compactes, mélangées d'une proportion considérable de poteries en fragments de tout genre et en miettes, ce sont des « décombres urbains », c'est-à-dire des détritus, des ordures, des rebuts vicinaux transportés des quartiers habités et déversés. D'où viennent-ils ? A l'époque romaine, le fond du Tyropœon est un quartier vivant, et à l'ouest de cette vallée, la ville occupe encore toutes les pentes que la hauteur de Nebi Daoud couronne [2] ; droit au nord d'Ed Dahoura, de même, l'ancien Ophel est un autre quartier urbain. De cette dernière place, surtout, à 300 ou 400 mètres de distance, les décombres arrivaient facilement jusqu'à la vieille croupe basse, à dos d'animaux pour qui la pente descendante réduisait à peu de chose la fatigue ; pour ceux qui venaient du fond du Tyropœon ou des quartiers occidentaux, par contre, le terrain de dépôt était quelque peu en remontée, mais le transport n'était pas très laborieux pour autant. On vit se combler d'abord les tranchées de carrières, puis les citernes, les tombeaux et toutes les excavations de la surface, puis le dépôt s'étendit sur la totalité de l'aire enterrée, atteignit la crête de la vallée orientale et commença de s'y épancher. Le mur d'enceinte supérieur, que les carrières avaient pris en écharpe et détruit sur une importante étendue, subsistait, plus au nord, comme aujourd'hui nous le retrouvons (voir le plan au $\frac{1}{200}$) ; les dépôts de l'intérieur atteignirent promptement le haut des maçonneries, les débordèrent et

1. Voir plus haut, même *Partie*, chap. III, § 1.

2. Voir notre carte d'ensemble au $\frac{1}{10.000}$, insérée à la *Première Partie*, chap. I, § 1, et cf. ce qui est dit à ce même chapitre, § v, dernières lignes et note.

les noyèrent, en même temps qu'ils submergeaient le versant sous-jacent. A 20 ou 25 mètres de distance du mur de crête, sur la pente, nous avons vu que les strates de décombres avaient une puissance de 10 mètres [1], et il est impossible de savoir dans quelle mesure, plus bas sur le flanc de la côte, le fond de la vallée du Cédron a été comblé. L'importance de ces apports déversés confondrait l'esprit, si nous n'en voyions le mécanisme se poursuivre aujourd'hui encore, sur certains points de l'enceinte du Moyen Age [2], et si l'on ne savait déjà, quant aux époques anciennes, que la dépression du Tyropœon est considérablement atténuée par le comblement, la hauteur des apports dépassant 20 mètres à la traversée de cette même enceinte turque.

Ce comblement du Tyropœon est d'époque plus tardive que l'envahissement de la petite colline de son flanc oriental. Il faut nous représenter — à une date dont l'assignation n'est point de la compétence de la présente étude — le sommet de Nebi Daoud, les pentes de la grande colline et le fond du Tyropœon abandonnés, la ville retirée au nord et limitée, en somme, à une ligne voisine de celle de l'enceinte turque qui la clot aujourd'hui encore. Les décombres sortis de ville ne vont plus jusqu'à Ed Dahoura, un peu trop éloigné maintenant et qu'il est inutile d'atteindre, de larges pentes désertes, champs de ruines inutiles, se déroulant au-dessous de la nouvelle barrière. Le déversement se fait de préférence dans le Tyropœon, qui reçoit de grandes masses de dépôts à hauteur de l'ancien Ophel, de moins en moins, du nord au sud, la distance à la ville étant plus grande, et relativement peu à son débouché aval ; et toute la colline qui descend de Nebi Daoud se voit couverte en même temps, de manière quelque peu variable d'un point à l'autre de la surface. Ainsi disparurent, ensevelis, ces vastes et beaux quartiers de ville romaine qu'on retrouve à chaque instant sous la pioche des terrassiers, à l'ouest de l'ancien Tyropœon, hors ville, et que des fouilles patientes, en certains domaines bien exploités, nous restituent.

Sur la petite colline entre Tyropœon et Cédron, nous venons de l'expliquer, le manteau de décombres s'était fixé de meilleure

1. Voir ci-avant, même *Partie*, chap. I, *Historique...*, passim.

2. Le long de la remontée de l'enceinte (5 de la carte au $\frac{1}{10.000}$) vers le sommet de Nebi-Daoud, il y a, dans l'intérieur de la ville, des terrains abandonnés où l'on effectue le déversement des ordures, détritus et décombres ; les buttes affleurent et débordent la crête du mur, et les matières déversées coulent naturellement à l'extérieur, où elles s'amassent.

heure dans sa forme définitive. Dès qu'il plut aux gens des abords et aux villageois de Silouân, la culture s'empara de cette bonne terre chargée de matières organiques, s'installa sur le petit plateau, en aménagea les pentes avec un soin avare, et n'y fut jamais dérangée, à ce qu'il semble, jusqu'à nos jours. Tout au plus vit-on, à un moment indéterminé des temps modernes, la crête échancrée par d'informes exploitations de pierre dont nous avons un échantillon, au contact de notre maison du terrain de fouilles, là précisément où les carrières romaines du plateau avaient fait le plus de mal, s'avançant jusqu'à l'escarpement même. Quant aux entreprises archéologiques qui furent poursuivies, au cours des cinquante dernières années, le long de la crête et sur le versant du Cédron, dans la zone comprise entre le vieil Ophel (passage de l'enceinte actuelle) et la cuvette des réservoirs, nous en avons fait l'histoire plus haut [1] et il est inutile d'y revenir.

CHAPITRE VII

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

Arrivés au terme de cette longue relation de travaux, nous pouvons regarder en arrière, pour juger d'ensemble des résultats et des objets acquis, et les considérer dans le cadre de la ville primitive seulement attaquée, en fin de compte, sur deux points, et encore inexplorée dans la plus grande partie de son étendue.

Le terrain dégagé par notre fouille principale est une sorte de carré tronqué, de forme irrégulière, long d'un peu plus de 75 mètres tant de l'est à l'ouest que du sud au nord. A cheval sur la ligne de crête orientale de l'acropole il comprend une parcelle de la plate-forme intérieure et une parcelle contigue des escarpements qu'elle domine, tout à fait comme si l'effort s'était porté sur la dénudation d'une section de l'arête et des surfaces attenantes. Cette situation, déterminée par les circonstances et les conditions initiales du travail, a eu des conséquences très heureuses, grâce à l'accomplissement du déblaiement intégral dont nous nous sommes imposé la tâche ; car, sur le plateau comme sur les pentes,

1. Ci-avant, *Première Partie*, chap. IV.

et bien que les aires acquises soient minimes par rapport à la totalité de l'acropole et de ses glacis abrupts, la dénudation du sol antique — romain, judéen ou cananéen, suivant les places — a fait sortir des monuments importants et des indications générales de portée intéressante.

Du haut en bas de l'escarpement, sous le mur de crête, sont apparus les organes de la fortification étagée dont nous avons pu analyser le système et retrouver l'histoire. Insérés dans les lignes d'escarpes superposées, respectés par les ouvrages et souvent conservés dans leur masse même, des tombeaux et d'autres vestiges cananéens et judéens ont été rencontrés, témoignant, par l'analogie de toutes les conditions avec celles des monuments similaires que Parker a trouvés sur le même versant, à l'angle nord de l'acropole, des richesses archéologiques que toute cette côte recèle encore. On a retrouvé, enfin, le vieil aqueduc de la source, qui à l'époque judéenne ancienne courait, à flanc de côte, jusqu'au bassin primitif du Tyropœon, on a pu l'explorer en partie, l'étudier dans ses détails et bien poser les questions qui touchent à sa configuration d'ensemble.

Sur le plateau, nous avons eu le malheur de nous trouver sur un terrain largement et profondément dévasté par des carrières d'époque romaine. Un dédommagement a été la rencontre des matériaux et de l'inscription grecque de l'installation judéo-romaine — hôtellerie, balnéaire et synagogue — de Théodotos, qui occupait la place et que les carrières ont détruite ; les chambres excavées du balnéaire, citernes et piscines, se retrouvent partout où les tranchées de carrières ne sont pas trop descendues. Sur le même emplacement subsistent, enfin, des galeries et des chambres plus profondes, plus anciennes et dans les intervalles desquelles les organes du balnéaire avaient été intercalés : encore souterraines en partie, préservées par leur situation d'enfoncement de la destruction qui a affecté toute la surface, ces chambres sont celles de quelques-uns des tombeaux du cimetière instauré par David dans l'antique citadelle, et où ses douze premiers successeurs judéens vinrent le rejoindre. Dans le périmètre exploré par nous, une disposition d'ensemble, en plan, est reconnaissable, un certain groupe de galeries-tunnels s'alignant en faisceau, parallèlement à la ligne du mur de crête qui ferme la plate-forme à peu de mètres de distance. Ce mur d'enceinte subsiste dans la zone nord de notre fouille : l'aire des carrières semble limitée, par bonheur, à une sorte de ligne de rive oblique par rapport à la ligne de la crête,

prenant le mur en écharpe en plein milieu de notre terrain, assez bas pour que nous en ayons à découvert, du côté où il est conservé, une section notable.

Au voisinage immédiat de la crête, sur une largeur totale de 25 mètres, comptée à partir de la muraille, le quartier de nécropole que nous avons mis à découvert tient évidemment à un ensemble beaucoup plus vaste, à retrouver en poursuivant le dégagement superficiel au nord et à l'ouest de la surface déjà acquise. On peut espérer que dans quelque direction, tout au moins, le travail sortira de la zone dévastée par les carrières, et que les souterrains funéraires qu'on rencontrera seront plus complètement intacts que ceux dès à présent récupérés. D'autres raisons d'étendre la fouille sur le plateau ressortent du puissant intérêt qu'on voit à suivre le mur de crête, qui se poursuit vers le nord, sous les décombres encore en place, certainement conservé dans ses assises inférieures, tout au moins, jusqu'au point où ses maçonneries commencent à affleurer à découvert, en soutènement sous le sentier moderne.

Dans la direction opposée, à une quarantaine de mètres au sud de notre grande fouille, reparaît la muraille, assez bien conservée jusqu'au remarquable château de la *pointe sud* de l'acropole, dont nous avons reconnu la configuration. Cette proue de rocher est intacte, les carrières romaines ne sont point descendues jusque-là, et les ouvrages très anciens qui surhaussaient la place seront récupérés sans grande peine ; sans nul doute y aura-t-il lieu de les relier immédiatement à l'aire explorée au nord, en déblayant largement l'espace intermédiaire. Mais on voit tout de suite à quels vastes plans de travaux ces prolongements et unifications de chantier nous conduisent. Le château du sud et la section attenante de la crête orientale une fois dégagés, serait-il rationnel de ne point poursuivre la muraille sur son front ouest, dominant le Tyropœon, où il paraît visible qu'elle est relativement intacte, sur un socle rocheux indemne de dévastation ? Et ce front occidental obtenu, ne verra-t-on pas la nécessité de dégager la bande de plate-forme qu'il enserre, limitée d'autre part à nos surfaces dénudées du côté de l'est ? L'accomplissement des travaux ainsi définis nous livrerait la surface de la plate-forme sur toute sa largeur et sur le tiers méridional de son étendue nord-sud.

Arrivés à ce résultat, nous serons encore loin d'avoir fait tout ce que réclame l'exploration de la vieille acropole. Car si le problème est posé courageusement, comme il doit l'être, dans les termes de

la reconquête de la *Cité de David*, l'acquisition de la partie nord n'est pas moins intéressante que celle de l'extrémité méridionale. Bien au contraire, au nord, les objets d'importance se resserrent en grand nombre. Est à dégager la caverne funéraire qui indente l'angle nord-est du plateau et que Parker a exploitée en souterrain ; est à retrouver le haut mur cananéen qui soutenait la terrasse de comblement de cette très vieille cavité, et qu'on restitue seulement, à cette heure, d'après quelques rencontres de Parker et de Guthe ; en même temps que ce passage de la courtine nord de l'acropole, est à mettre à jour, pour ne plus douter à l'avenir de son existence, le fossé naturel, l'ensellement qui échancrait la crête entre Tyropœon et Cédron, et dont le *Millo* de Salomon a été le comblement en terrasse : les murs de soutènement du *Millo*, qui prolongent ceux de l'acropole vers le nord et sur le front du Cédron, notamment, ont toujours fait partie de la grande enceinte antique, seront découverts par le même travail, et il faudra prendre garde de ne les point détruire, non plus que le *Millo* salomonien dans son ensemble, ce qui revient à dire que la fouille au pied de la courtine nord, développée dans la masse même du *Millo*, devra être conduite avec circonspection, en tranchée profonde et en visant le moins possible, dans le principe, au déblaiement intégral. Tout près de là, d'ailleurs, sur la pente du Cédron, les conditions seront tout autres, et le déblaiement intégral aussi nécessaire et aussi rémunérateur qu'il a été dans notre fouille même ; il s'agira, là, de mettre au jour le terrain sur lequel les galeries de mine de Parker ont poussé leurs mailles et leurs antennes. Quelles que soient les trouvailles qu'on y fasse, la principale acquisition, le grand trésor archéologique sera toujours la communication souterraine de puisage de l'époque cananéenne, dont les galeries, les chambres et les fenêtres deviendront enfin, et définitivement, accessibles. Bien entendu se préoccupera-t-on de découvrir la section supérieure de cette communication et son débouché sur la plate-forme, toujours négligés et si complètement inconnus encore.

La zone Parker une fois déblayée, il subsistera, sur le versant, entre elle et l'aire de notre grande fouille, une étendue de 140 mètres, nord-sud, absolument indemne de toute recherche archéologique. L'aqueduc d'Ezéchias sinue dans le rocher ; mais à la surface, c'est l'inconnu, aussi parfaitement que dans les régions centrales de la plate-forme ; tout au plus notons-nous dans cette section, parce qu'il est inévitable, le passage du vieux canal à flanc de côte. Le déblaiement en surface livrera cet aqueduc sur tout son parcours ;

et il n'est pas besoin de dire que dans la catégorie des ouvrages fortifiés et dans celle des gisements funéraires, les trouvailles à attendre sont innombrables.

Le canal à flanc de côte, à son débouché sud, nous ramène à la pointe de l'acropole, où l'exploration devra être étendue dans une mesure telle que les problèmes de la soudure, au pied du promontoire, de la vieille enceinte judéenne et des ouvrages attenants, soient complètement éclaircis. Ce ne sera point un très gros travail, d'ailleurs, que de reprendre les fouilles de Bliss sur la ligne des murailles et sur une longueur de 60 ou 80 mètres, de manière à faire revivre, à ciel ouvert, la formidable courtine contrebutée que les ingénieurs du IXe siècle jetèrent en travers du Tyropœon à sa sortie. Que l'on ne croie pas que nous nous éloignions trop ambitieusement, ici, de la *Cité de David* même ; car outre les questions de contact et d'adaptation, au cours de la période juive ancienne, il reste toujours que les problèmes du Tyropœon aval sont ceux du Birke el-Hamra, c'est-à-dire du système du vieux canal à flanc de côte, dont l'histoire tient étroitement à celle de l'acropole. Et, de manière générale, ce serait une dangereuse erreur, sans doute, de vouloir étudier la *Cité de David* en l'isolant trop complètement des extensions urbaines qui l'enserrent dès l'époque salomonienne.

On voit que le travail à accomplir est, au total, assez considérable. Au point de vue de terrassement il porte sur une aire étendue de 400 mètres, du nord au sud, de 200 mètres environ de l'est à l'ouest ; et comme les hauteurs de décombres à enlever sont souvent importantes, il faudra, pour l'évacuation et le transport des terres, des moyens puissants qui devront être soigneusement étudiés et constitués à l'avance. Il ne semble pas, toutefois, que l'œuvre soit trop lourde pour être réalisée. Ce périmètre urbain à déblayer est petit, en somme, et la formule du dégagement d'une ville antique n'est point nouvelle pour les archéologues, qui exhument lentement les villes romaines, beaucoup plus vastes, du désert de Tunisie et d'Algérie, et la grande Carthage autour de ses ports et sur ses collines, et l'immense temple de Karnak en Haute-Egypte, et, plus patiemment encore, tout l'ensemble du Forum et du Palatin en pleine ville de Rome. Une entreprise de cet ordre est toute d'organisation, de préparation positive et minutieuse, et, dans l'exécution, de longue persévérance. Plus encore que de puissance, peut-être, c'est une œuvre de foi, d'enthousiasme et de volonté. A Jérusalem,

où le geste seul est émouvant de porter la pioche au flanc de l'immémoriale acropole, on songe, devant les résultats acquis, aux vastes documentations ensevelies, à l'inestimable et inépuisable reliquaire d'archéologie qui se livrerait, si nous avions sous les yeux, à découvert, la Cité et les vestiges de toute son histoire depuis le fond des temps antéisraélites. La grandeur et la beauté de l'œuvre se dessinent en traits si nets qu'on désire ardemment qu'elle puisse être réalisée.

R. Weill.

L'INSCRIPTION DE THÉODOTOS

M. Raymond Weill veut bien m'autoriser à présenter ici quelques observations que m'a suggérées l'étude de l'importante inscription grecque de Jérusalem publiée par lui dans le présent fascicule de la *Revue des Études juives* et dont M. Clermont-Ganneau a donné communication à l'Académie des Inscriptions dans la séance du 11 juin 1920. La plupart de ces observations ont déjà trouvé leur place dans une note dont j'ai donné lecture à la même Académie, le 18 juin, en réponse à la communication de M. Clermont-Ganneau. Il m'a semblé qu'il n'était pas inutile de les consigner ici pour aider à constituer le « dossier » d'un texte capital, qui exercera certainement encore la sagacité des Saumaise présents et futurs.

Pour la commodité du lecteur, je reproduis tout d'abord le texte de l'inscription, avec indication précise des lettres restituées par conjecture, et je le fais suivre d'un nouvel essai de traduction :

Texte :

Θεόδοτος Οὐεττήνου ἱερεὺς καὶ
ἀ[ρ]χισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]-
γ[ο]υ, υἱωνὸς ἀρχισυνα γώγου, [ᾠ]κο-
δόμησε τὴν συναγωγ[ὴ]ν εἰς ἀν[άγ]νω-
σ[ι]ν νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ὴ]ν ἐντολῶν, καὶ
τ[ὸ]ν ξενῶνα καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη-
στ[ή]ρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖ-
ς [χ]ρῄζουσιν ἀπὸ τῆς ξέν[η]ς, ἣν ἐθεμε-
λ[ίω]σαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε-
σ[β]ύτεροι καὶ Σιμωνίδης.

Traduction :

Théodotos, fils de Vettènos, prêtre et archisynagogue, fils d'archisynagogue, petit-fils d'archisynagogue, a édifié la synagogue, pour la lecture de la Loi et l'enseignement des préceptes, ainsi que l'hôtellerie, les logements (?) et les installations des eaux, pour servir à ceux venant de l'étranger qui en auraient besoin, (synagogue dont) les fondations avaient été posées par ses pères, par les Anciens et par Simonidès.

A) *Sens des mots techniques.*

La synagogue, appelée ici συναγωγή, au lieu de προσευχή, terme plus usuel dans les inscriptions, est destinée « à la lecture de la Loi et à l'enseignement des préceptes ». Cette phrase résume assez bien les éléments essentiels du « service » dans les synagogues, tels que nous les connaissons par ailleurs (par exemple, Philon, II, 630, éd. Mangey) : lecture du Pentateuque et commentaire édifiant du chapitre lu, d'où sont sorties peu à peu la Loi orale et la floraison agadique. On remarquera qu'il n'est pas question de *prières;* elles ne jouaient donc pas un rôle essentiel dans le culte de la synagogue dont il s'agit. On pourrait tirer argument de ce fait pour en confirmer la provenance jérusalémite, car, à Jérusalem, les dévots avaient à leur disposition, pour prier, les portiques du Temple.

Le mot ξενών désigne, à l'origine, une chambre ou un appartement pour étrangers dans une maison particulière. Le palais royal de Jérusalem renfermait, selon Josèphe (*Bell. Jud.*, V, 177), des appartements de ce genre qui comptaient cent lits : ξενῶνας ἑκατονταλίνους.

Plus tard, dès le IVe siècle av. J.-C., ce mot a été pris :

1° Dans le sens d'hôtellerie publique : Pollux, III, 58 (d'après Platon le Comique), ὅθεν καὶ τὴν καταγωγὴν ξενῶνα ; Hésychius, ξενών · κατάλυμα ; Waddington-Le Bas, III, 2.524 (= *Or. Græcus,* 609), ξενῶνα ἔχοντες, οὐ δύνασθε ἀνανκασθῆναι δέξασθαι ταῖς οἰκίαις τοὺς ξένους ;

2° *Peut-être* dans le sens d'hôpital : Suidas, ξενῶνος, δόμου τοῦ ὑποδεχομένου τοὺς ξένους καὶ ἀρρωστοῦντας.

C'est incontestablement dans le sens d'hôtellerie, ou plus précisément de *han,* de caravansérail — c'est-à-dire une hôtellerie ne fournissant que le coucher et non le manger — que le mot doit être entendu dans notre texte. L'intéressant est de noter que nous connaissions déjà l'existence, à la fin de l'époque romaine, de locaux de ce genre attenant aux synagogues. Grégoire le Grand

(*Epist.*, IX, 38), parlant de la spoliation des synagogues des Juifs de Palerme, écrit : *Synagogæ ipsæ cum his hospitiis quæ sub ipsis sunt vel earum parietibus cohærent. Hospitium*, c'est exactement le grec ξενών, un « hospice » comme celui du Grand-Saint-Bernard, mais non, comme l'a interprété le regretté Juster[1], un « hôpital ». Le pape Grégoire nous montre donc des « hospices » de ce genre tantôt installés dans le *sous-sol* d'une synagogue (*sub ipsis*), tantôt attenant à la synagogue et mitoyens avec elle. L'inscription de Théodotos nous apprend que cet usage charitable existait cinq siècles auparavant.

Le mot δώματα est d'une interprétation plus incertaine à cause de la multiplicité des sens que comporte ce terme dans la langue hellénistique : maison, salle principale d'une maison, cellier (ταμιεῖον, Hésychius), toit en terrasse (acception fréquente dans les papyrus), etc. J'ai pensé un moment à rattacher δώματα (avec χρηστήρια) à τῶν ὑδάτων et à entendre par là les *citernes;* mais je ne connais pas d'exemple de cet emploi métaphorique de δῶμα. D'autre part, « les toits en terrasse » ne semblent guère convenir ici. Tout bien considéré, j'incline à croire que les δώματα (le grec classique eût dit δωμάτια) sont des chambres séparées, peut-être des pavillons groupant des chambres, à l'usage des hôtes de marque, par opposition au caravansérail (ξενών), salle commune ou plutôt hangar destiné aux pèlerins ordinaires et à leurs bêtes.

Χρηστήρια τῶν ὑδάτων. L'adjectif χρηστήριος, au neutre χρηστήριον, s'emploie substantivement dans la langue hellénistique, comme le mot latin et français *ustensile*. Le sens ordinaire est celui de *mobilier ;* une inscription gréco-égyptienne parle ainsi des χρηστήρια d'un temple ptolémaïque. Je ne crois pas cependant que ce sens convienne ici, même en le restreignant au « mobilier » à usage d'une installation balnéaire (cuves, baquets, seaux, cruches, etc.) : le verbe οἰκοδομεῖν s'y oppose. Il s'agit plutôt de l'installation balnéaire elle-même avec ses piscines, ses tuyaux d'adduction, ses baignoires, ses chaudières. On sait l'importance (à cette époque) des bains et notamment des bains de purification dans la vie religieuse israélite. Non seulement il y avait des maisons de bains appartenant à des juifs, à l'usage exclusif des juifs (Talm. jér. *Aboda Zara,* I, 10), mais on mentionne la maison de bains publique parmi les propriétés communales au même titre

1. *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 476.

que la synagogue (Mischna, *Nedarim*, V, 5)[1]. Il est intéressant de voir l'inscription de Théodotos confirmer sur ce point le témoignage de la Mischna.

Les trois constructions que nous venons de définir : hôtellerie, δώματα, χρηστήρια, forment un groupe opposé à la synagogue et caractérisé par sa destination : εἰς κατάλυμα τοῖς χρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης. Le terme κατάλυμα — mot à mot « l'endroit où l'on dételle » — équivalait, dans la langue hellénistique, suivant Moeris, au terme καταγώγιον de la langue attique ; ce serait donc une « auberge », et c'est bien dans ce sens, ou du moins dans celui de « maison hospitalière », que ce mot est pris dans le verset célèbre de l'Evangile (Marc, XIV, 14) : ποῦ ἐστὶ τὸ κατάλυμα ὅπου κ.τ.λ. Mais il ne saurait en être de même dans notre texte, car alors κατάλυμα ferait double emploi avec ξενών [2]. La tournure de la phrase montre, d'ailleurs, que εἰς κατάλυμα fait antithèse à εἰς ἀνάγνωσιν — καὶ διδαχήν du précédent membre de phrase ; il doit donc être pris dans un sens abstrait, qui serait plus exactement exprimé par κατάλυσις. (Au reste, ce dernier mot s'emploie également au sens concret de caravansérail.) On paraphrasera donc ainsi : « afin que les gens venant de l'étranger, qui en auront besoin, puissent y descendre et y trouver un gîte. »

Les titres ou fonctions mentionnés dans notre inscription sont au nombre de trois : ἀρχισυνάγωγος, ἱερεύς, πρεσβύτεροι.

L'ἀρχισυνάγωγος est le chef spirituel d'une συναγωγή, prise au sens de « communauté de fidèles » : c'est à peu près ce qu'on appelle aujourd'hui un rabbin, mais avec des pouvoirs plus étendus que les rabbins d'Occident actuels [3].

Le ἱερεύς est un prêtre (*Cohen*). On sait que cette qualité est héréditaire parmi les fils d'Aaron ; si donc le dédicant Théodotos est prêtre, son père Vettènos et son aïeul l'étaient également. En dehors de Jérusalem, le titre de ἱερεύς est purement honorifique, puisque le culte des sacrifices n'existe que dans la capitale ; il n'est donc pas étonnant qu'on ait rencontré déjà à Rome un archonte, fils d'archisynagogue, qualifié de ἱερεύς, et dont, par conséquent, le père l'était aussi (C. I. G. 9906 = Vogelstein et Rieger, n° 52). D'autres archontes ἱερεῖς sont mentionnés dans une épitaphe de la catacombe de Monteverde (N. Müller, n° 113). Mais

1. Cf. Juster, *op. cit.*, I, 477.
2. On a vu plus haut qu'Hésychius définit ξενών par κατάλυμα.
3. Cf. Schürer, II, 509 ; III, 88 ; Juster, I, 450.

si notre inscription a été, comme on le croit, gravée à Jérusalem, où les prêtres avaient des fonctions très effectives, ce cumul est assurément plus singulier. Pour le justifier, on peut cependant invoquer que les prêtres, à Jérusalem, étaient extrêmement nombreux et divisés en vingt-quatre classes (πατριαί ou ἐφημερίδες), fonctionnant, à tour de rôle, chacune pendant une semaine. En dehors de sa semaine de service et des grandes fêtes où tout le sacerdoce devait être occupé, un prêtre pouvait donc, à la rigueur, trouver les loisirs nécessaires pour diriger, en qualité de rabbin, le culte d'une synagogue.

Les πρεσβύτεροι sont les Anciens formant un Conseil (γερουσία) qui gère les affaires temporelles et disciplinaires d'une communauté[1]. Quoique ce terme ne se soit rencontré, jusqu'à présent, que sur des inscriptions de date assez récente et qu'il manque notamment à Rome, je ne doute pas qu'il n'ait été d'un usage à la fois ancien et général : on le trouve déjà chez le pseudo-Aristée. Josèphe, dans un cas (*Ant.*, XIII, 428), désigne sous ce nom les membres du Sanhédrin national de Jérusalem : τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι ; mais le contexte de notre inscription ne permet pas, même si elle est jérusalémite, de prendre le mot dans ce sens. Il s'agit donc certainement des Anciens d'une *communauté,* soit qu'il faille par là entendre la communauté entière d'une localité (si le texte est de provenance provinciale), soit, si l'inscription est vraiment de Jérusalem, que la communauté consiste dans les fidèles d'une « synagogue de quartier ». Simonidès, dont le nom est mis en relief par sa place et par la dimension des caractères, était probablement le président des πρεσβύτεροι à l'époque, toute récente probablement, où furent posées les fondations de la synagogue[2] : c'est le personnage appelé ordinairement γερουσιάρχης, le premier des archontes, le directeur temporel de la communauté, par opposition à l'archisynagogue, chef spirituel.

1. Schürer, II, 506 ; III, 89 ; Juster, I, 440.

2. Je ne suis pas d'accord avec M. Weill quand il pense que les Anciens (et Simonidès) ont ordonné *et payé* le groupe de constructions, dont Théodotos n'aurait été que l'exécutant. Le texte dit clairement que les Anciens n'ont à leur actif que les *fondations* de la synagogue ; tout le reste est l'œuvre de Théodotos, entendez surtout son œuvre pécuniaire, car le mot οἰκοδομεῖν n'implique pas nécessairement qu'il fût architecte professionnel.

B) *Les noms propres.*

Trois noms propres figurent dans notre inscription : deux grecs et un romain, pas un seul hébreu. Les deux noms grecs ne donnent guère lieu à commentaire. Θεόδοτος, équivalent de Jonathan ou de Nathaniel, plutôt que de Nathan, est un nom porté, notamment, par le poète épique Théodote (peut-être Samaritain), par un Juif, fils de Dorion, dans la célèbre inscription C. I. G. 4838*c* (*Or. Gr.*, 74), par un Juif romain dans l'inscription n° 17 de la catacombe de Monteverde. Σιμωνίδης est le nom d'un des fils nés du deuxième mariage de l'historien Flavius Josèphe, également appelé Agrippa. Ce nom évoquait le souvenir d'un poète grec célèbre, mais paraissait aussi se rattacher à la famille du nom hébraïque Siméon, identifié, à l'époque hellénistique, avec le grec Simon. Il a donc pu être fréquemment employé, et il n'y a aucune raison sérieuse d'identifier notre Simonidès avec le fils de Josèphe, comme l'a proposé le Père Vincent.

Arrivons à Οὐέττηνος, c'est-à-dire *Vettenus*. Ce nom ne figure pas dans la liste des noms romains portés par des Juifs, liste dressée avec tant de soin par Juster[1]. D'autre part, il n'est pas exact, comme l'a dit le Père Vincent et comme M. R. Weill le répète après lui, que « l'épigraphie latine n'en offre pas d'exemples[2] ». Dans le *Corpus insc. lat.*, tome IX (Italie du Sud), je trouve une inscription (n° 4.157) mentionnant cinq affranchis qui portent tous le *nomen* Vettenus (en toutes lettres) avec des *cognomina* variés. Dans le même volume, un cachet (n° 6.083, indice 166) porte les mots : *P. Vetten(i) Atiliani*. Bien probablement on pourrait relever d'autres exemples. Il reste vrai que ce nom est rare, tandis qu'on rencontre fréquemment *Vettennius* (voir Prosopog. s. v.), *Vettienus* (Dessau, *Insc. sel.*, 2001, 2002, 2005. CIL. XII, 5226, 6016, etc.), et, en outre, *Vettenius* (Vettenia dans Dessau, n° 1.446)[3], *Vetienus* (Dessau, n° 7.893) et *Vettianus*

1. *Op. cit.*, II, 221 suiv.

2. Il faut toujours être très réservé dans des affirmations de ce genre, car il n'existe aucun dictionnaire complet et à jour des noms propres grecs ou latins (Pape est très ancien, De Vit en est resté à la lettre M), ni même d'index général du CIL. ou du nouveau CIG., à plus forte raison des recueils papyrologiques. Il y a là de quoi tenter une Académie, car l'œuvre dépasse les forces d'un savant isolé.

3. Sur les monnaies de Sardes à l'époque romaine on trouve un stratège Κορ(νήλιος) Ουεττηνιανος (Br. Mus. Cat., *Lydia*. p. 261-2), ce qui ramène aussi à la forme Vettenius.

(Ουεττιανος, CIG., III, 4432 *c*). Parmi ces différentes formes, il faut retenir celle de *Vettienus*, qui peut, à la rigueur, se rendre en grec par Ουεττηνος, de même que, sur les monnaies grecques, l'empereur *Gallienus* devient Γάλληνος : on sait, en effet, qu'à l'époque romaine, l'*êta* grec avait pris le son *i;* dès lors, dans un nom comme Ουεττιηνος (prononcez Vettiinos), on supprimait l'une des deux voyelles, identiques de son, pour simplifier. Ainsi le Οὐέττηνος de notre inscription peut correspondre soit à *Vettenus*, soit à *Vettienus*. Nous verrons tout à l'heure quelles conséquences on peut tirer de ce nom romain pour la date de l'inscription.

C) *Epoque de l'inscription.*

Tout d'abord, je suis entièrement d'accord avec M. Clermont-Ganneau pour dater l'inscription du temps avant l'an 70 et la chute du Temple de Jérusalem, et pour écarter l'ingénieux petit roman du Père Vincent qui la place au temps d'Hadrien. Les caractères épigraphiques offrent une étroite analogie avec ceux de l'inscription trouvée à Jérusalem, en 1871, par M. Clermont-Ganneau [1] : notez le Σ, l'Λ à barre brisée, etc. De plus, si l'inscription a réellement, dès l'origine, été apposée au lieu de sa découverte, cette date s'impose par des considérations historiques. En effet, malgré le témoignage d'Hégésippe invoqué par le P. Vincent, il est très certain que Jérusalem entre 70 et 135 est restée à peu près dépeuplée, surtout de ses habitants juifs (Josèphe, *Bell.*, VII, 1, 1). La construction d'un groupe d'édifices aussi importants que celui qu'atteste notre dédicace, l'existence même à Jérusalem d'une importante communauté de langue grecque sont choses inadmissibles pendant cet intervalle, à plus forte raison après la répression de la deuxième insurrection juive et la fondation d'Ælia Capitolina, dont l'accès, on le sait, fut interdit aux Juifs.

Mais ce n'est pas tout, et le nom du père du dédicant, Vettenus [2], va nous permettre de serrer encore un peu plus la question chronologique. Ce nom est celui d'une *gens* romaine, *Vettena* ou *Vettiena*, non pas *Vettia* comme semble l'admettre M. Weill d'après M. Clermont-Ganneau. L'usurpation d'un gentilice romain

1. Fac-similé dans la *Revue archéologique* (1872, pl. X) et dans Stade, *Geschichte Israels*, II, 268.

2. Θεόδοτος Οὐεττήνου n'a pas d'autre sens *possible* que Théodotos *fils* de Vettenus. Il faut écarter toute traduction comme « affranchi » ou « client » de Vettenus.

est un délit puni par la loi (Suétone, *Claud.*, 25); donc ce nom ne peut avoir été porté par un juif que s'il était l'affranchi, ou descendait d'un affranchi, de la *gens Vettena* ou *Vettenia* : l'affranchi prenait, en effet, à cette époque, ordinairement le prénom et le nom gentilice du *manumissor,* en y ajoutant, comme *cognomen,* son nom propre d'esclave ou un sobriquet de fantaisie (M. Tullius Tiro, etc.). Parmi les ancêtres de Théodotos, quel est le premier qui peut avoir porté le nom de Vett(i)enus? Ce n'est pas son père, car on n'imagine pas un ancien esclave devenant archisynagogue (rabbin) en Palestine. Ce n'est pas non plus son aïeul, pour la même raison. C'est donc très probablement son bisaïeul : il y a ainsi quatre générations entre Théodotos et le *libertus* originaire, Vett(i)enus. Nous savons par Philon et d'autres sources que la plus grande partie des affranchis de race juive provenaient des prisonniers faits par Pompée, en 63 av. J.-C., et libérés peu après par leurs acquéreurs. En admettant, comme il est de règle, une durée moyenne de trente-cinq ans entre l'ἀκμή de deux générations successives on voit que, si le bisaïeul en question, (C?) Vettienus Theodotus (?) [1] a obtenu sa liberté vers 60 av. J.-C., son fils, le premier archisynagogue, florissait vers 25 av. J.-C., son petit-fils, le deuxième archisynagogue, vers 10 après J.-C., et enfin son arrière-petit-fils, notre Theodotus, vers 45 après J.-C. [2]. C'est la date approximative que j'assignerais à notre inscription, avec une marge de dix ans en plus ou en moins.

Peut-on essayer d'en savoir davantage et d'identifier la personne du *manumissor* primitif, le *Romain* Vett(i)enus ? M. Clermont-Ganneau l'a tenté et a proposé d'y reconnaître un certain financier, souvent mentionné dans la correspondance de Cicéron (*argentarius vel fenerator saltem,* selon Ernesti). Au point de vue chronologique, rien ne s'oppose à cette identification, mais rien non plus ne la recommande particulièrement, car il faut écarter résolument l'hypothèse, également émise par mon confrère, que l'usurier Vettienus aurait affranchi son esclave « par sympathie pour une race qui avait témoigné des aptitudes traditionnelles pour le métier qu'il pratiquait ». Si ce n'est là une simple boutade, c'est un grave anachronisme, qu'on s'étonne de rencontrer dans la bouche d'un

1. Comparez les noms Flavius Josephus, Livius Dionysius, etc.

2. Le fils d'un affranchi ne conservait pas nécessairement le gentilice du patron, mais pour perpétuer le souvenir de celui-ci il est fort probable que le fils du *libertus* originaire (Theodotus Ier) aura donné à son propre fils le *nom* Vettenus, les noms Theodotus et Vettenus alternant ainsi de génération en génération selon l'usage grec.

érudit éminent. Tout le monde sait, ou devrait savoir, que l' « usure » des juifs n'a fait son apparition qu'au moyen-âge, que le commerce d'argent n'était guère pratiqué par eux à l'époque romaine, et que *jamais* le reproche d'usure n'est formulé contre eux à cette époque, où Dieu sait pourtant si les pamphlétaires antijuifs, païens ou chrétiens, leur ont prodigué les injures et les incriminations les plus variées!

D) *Provenance de l'inscription.*

D'après les renseignements de M. R. Weill (*Revue*, LXX, p. 9), la dalle sur laquelle est gravée l'inscription a été trouvée, avec une quantité de débris d'architecture, dont quelques-uns ornementés, au fond d'une citerne adjacente au mur de clôture et au « chemin du haut de la côte » dans la cité de David. Ces matériaux avaient été jetés, en partie même « déposés avec un certain ordre », dans la citerne, pour la combler, à l'occasion peut-être de l'excavation des carrières romaines. L'édifice dont ils provenaient a donc été démoli par mesure administrative.

M. R. Weill et les savants qui l'ont suivi voient dans cet édifice la synagogue elle-même et ses annexes mentionnées dans l'inscription de Théodotos. En particulier, les χρηστήρια ὑδάτων correspondraient aux piscines et citernes qu'on rencontre çà et là creusées dans les intervalles des souterrains du vieux cimetière judaïque; l'endroit était d'autant mieux choisi pour une installation de ce genre qu'on se trouvait sur le parcours de l'aqueduc de Siloé, principale alimentation en eau de Jérusalem. (Notons pourtant que l'existence de citernes n'a rien de bien caractéristique, car toutes les maisons juives en étaient pourvues.)

Si l'on accepte cette explication, il est certain que la synagogue de l'inscription n'a pu être qu'une « synagogue de quartier », édifiée à l'usage d'une communauté de juifs jérusalémites parlant grec, fait exceptionnel à Jérusalem au Ier siècle. Nous connaissons cependant par le texte célèbre des *Actes* (VI, 9) quatre synagogues de ce genre, celles des juifs originaires de Cyrène, d'Alexandrie, des provinces de Cilicie et d'Asie, plus la synagogue des Λιβερτῖνοι, dont le caractère est incertain. Il est assez naturel de penser qu'une synagogue comme celles que je viens d'énumérer ait songé à s'adjoindre un caravansérail et un balnéaire à l'usage des coreligionnaires de même provenance, que le hasard d'un voyage ou

l'attrait des grandes fêtes amenait à Jérusalem; ceux-ci se donnaient rendez-vous dans la « maison d'Asie » ou le « *home* de Cyrène » comme les pèlerins français à Rome se groupent autour de Saint-Louis-des-Français et dans les auberges avoisinantes. Pour la synagogue des *libertini* (descendants des captifs de Pompée?) la chose est un peu plus difficile à expliquer; on ne voit pas très bien notamment pourquoi l'usage des noms grecs et de la langue grecque se serait maintenu parmi tous ces *libertini*, en admettant même que leurs ancêtres, au temps de leur captivité et de leur servitude, aient dû l'apprendre. Or, c'est précisément cette synagogue des *libertini* que le P. Vincent et M. Clermont-Ganneau s'accordent à reconnaître dans notre édifice.

Une autre hypothèse s'offre à l'esprit. En regardant la photographie de la pierre, reproduite à la pl. 25 de l'album de M. Weill (annexe du tome LXIX de la *Revue*), on constate qu'elle est traversée, dans le sens vertical, par deux rainures parallèles assez profondes, situées l'une vers le premier tiers de la largeur, l'autre vers le second, et qui ont entraîné la disparition totale ou partielle des caractères placés sur leur parcours. Ces rainures ne peuvent s'expliquer que si la dalle, après sa première utilisation, a été ou dû être réemployée dans quelque construction postérieure. M. R. Weill ne le conteste pas. La dalle, m'écrit-il, a été attaquée en surface au ciseau pour être ravalée plane; puis on a commencé à la couper en trois morceaux (délimités par les « rainures »). Ce travail aurait été interrompu par quelque motif inconnu, peut-être parce que les démolisseurs (en ce cas, des juifs) se seraient aperçus du caractère religieux de l'inscription et auraient eu scrupule à la détruire.

Laissant de côté cette conjecture, je ne retiens que le fait avéré d'un remploi — ou d'un essai de remploi — architectural. Mais alors la question se pose si vraiment les « remployeurs » avaient recueilli cette pierre *in situ* ou si par hasard elle ne provenait pas — avec d'autres éléments constructifs — d'un édifice démoli dans quelque autre localité de Palestine, Césarée par exemple, où l'usage du grec et des noms propres grecs s'expliquerait beaucoup mieux, au sein d'une communauté juive, qu'à Jérusalem? Je pose la question sans la résoudre, car, dans l'état actuel des documents [1] elle ne me paraît pas susceptible d'être tranchée, puisque malheureu-

1. Peut-être le déblaiement complet de la citerne C, que prévoit M. Weill, apportera-t-il de nouveaux éléments de décision.

sement l'auteur de la dédicace n'a pas cru devoir définir de quelle synagogue il s'agit. J'en veux seulement conclure que, si intéressant que soit le texte découvert par M. R. Weill, si certaine, à mon avis, qu'en soit la date, il serait imprudent de vouloir en tirer des données positives sur l'organisation des synagogues hellénisantes de Jérusalem, puisque nous ne pouvons pas *affirmer* que c'est à Jérusalem et pour Jérusalem qu'il a été gravé.

Théodore Reinach.

L'APOCALYPSE DE ZOROBABEL

ET LE ROI DE PERSE SIROÈS [1]

(Suite et fin)

ZOROBABEL, PROPHÈTE DES TEMPS MESSIANIQUES ?

A première vue, Zorobabel a peu de titres au rôle de visionnaire des temps derniers. Tout au plus devrait-il ce privilège au fait qu'il figure dans le livre de Zacharie, consacré en grande partie à l'époque messianique. On dira, il est vrai, qu'il était aussi bien qualifié pour ces fonctions qu'Ezra, qui n'a rien d'un prophète et qui est cependant devenu le héros de l'Apocalypse de ce nom. Mais voici une hypothèse qui justifiera du même coup ces deux attributions : Zorobabel et Ezra doivent probablement l'honneur qui leur est fait à la circonstance qu'ils sont l'un et l'autre fils de Schealtiel. Pour Ezra, c'est au moins le 4e Ezra lui-même qui lui donne cette filiation [2]. Bien plus, d'après la version latine, Ezra est même Schealtiel. Pour Zorobabel, c'est la Bible qui nous l'apprend. Or, ce nom de Schealtiel convient très bien à un visionnaire qui interroge Dieu et reçoit de lui des révélations, puisqu'il signifie : « J'ai interrogé Dieu. » « Fils de Schealtiel » est donc synonyme d'interlocuteur de Dieu.

Notre opuscule, et il est le premier à s'en aviser, fait de Zorobabel un rival d'Elie. Non seulement, comme celui-ci, il annonce l'arrivée imminente du Messie, mais, comme Elie aussi, il participe à la lutte engagée contre l'Anti-Messie [3]. C'est ce rapprochement qui a prêté par la suite à l'attribution à Zorobabel de

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXVIII, p. 129, et t. LXIX, p. 108.
2. D'après la version arabe, qui, au dire de M. Basset, a conservé la bonne leçon.
3. Ce détail a passé dans l'Apocalypse persane de Daniel.

fonctions inattendues. L'auteur des *Halachot Guedolot* le joint à Elie pour trancher, dans l'avenir, toutes les questions de jurisprudence restées sans solution [1].

Dans le pseudo-*Eliahou Zoutta*, ch. 20, appelé dans le ms. de Parme *Pirkè Rabbi Eliézer*, Zorobabel est le *Metourgueman* de Dieu, c'est-à-dire son porte-voix, révélant les motifs des prescriptions de la Loi [2]. C'est un rôle analogue que lui prête l'*Alfabéta de R. Akiba* : Lorsque Dieu, dans l'Eden, expliquant la Loi aux justes, et spécialement les motifs de la Loi nouvelle révélée par l'intermédiaire du Messie, arrive aux passages législatifs, Zorobabel se lève et récite le *Kaddisch* (ainsi qu'il était d'usage dans les écoles babyloniennes à l'époque des Gaonim).

Sa voix s'entend d'un bout du monde à l'autre, et tous les mortels répondent : Amen [3]. C'est par cette voix retentissante que, dit le *Pirka de Rabbenou Hakadosch* [4], il a ressemblé à Adam.

ARMILUS, FILS DE SATAN ET DE LA STATUE DE LA VIERGE.

Dans la littérature apocalyptique du haut moyen âge, qui paraît avoir été surtout en vogue dans des cercles *excentriques*, le Livre de Zorobabel a une importance particulière, parce que c'est lui qui a cristallisé pour la première fois les croyances relatives à Armilus, l'adversaire du Messie.

On n'attend pas de nous qu'à ce propos nous traitions tout au long la question de l'Antéchrist chez les Juifs. Le problème a été étudié avec soin par Bousset, dans son *Antichrist* [5]. Je voudrais

1. Edit. Hildesheimer, p. 223 : מ׳ט להרתם חסר ו׳ו היה לו להיכתב מלא ולמה חסר וו אלא מלמד שהראה ה׳ק׳ב׳ה למשה שיתיד להרבות מחלקות חכמים ואין הוראה שלימה שיתידין להעמיד ולתלות כל תיקו עד שיבא זרובבל ואליהו ויפרשו וידרשו כל סתרי תורה וכל עקומות ומיבושקות.

2. Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu Zuta* (XI. *Jahresbericht der israel.-theolog. Lehranstalt in Wien*, 1904, p. 32) : ועולה ה׳ק׳ב׳ה ויושב בפמליא שלו ויעומד זרובבל בן שאלתיאל כמתורגמן והוא מגלה לפניו טיעמי תורה.

3. Jellinek, *Bet Hamidrasch*, III, p. 27. Voir également *Pirkè Maschiah*, *B. H.*, III, p. 75.

4. Ed. Schönblum, p. 16 *b*. Il faut noter que cet écrit contient beaucoup de traits qui lui appartiennent en propre et ne se retrouvent pas ailleurs.

5. Nous ne sommes pas aussi sûr que M. Bousset de l'origine babylonienne du mythe. Nous croyons, d'autre part, que l'Antéchrist du Nouveau Testament (I Jean, 2, 18, 22 ; II Thessal., 4, 3 ; 2, 3-10 ; Mathieu, 24, 15-24) doit beaucoup à Antiochus Epiphane.

seulement m'arrêter sur les origines du type d'Armilus, tel qu'il est représenté dans notre opuscule.

Pour ce qui est de son nom, il y a aujourd'hui chose jugée. Un passage du pseudo-*Methodius* (VII^e siècle) porte, en effet : « Romulus quam et nuptus est Romyllus rex Romæ... quos et nuncupavit primogenitum quidem secundum appellationem patris *Armaleum*... Regnaverunt igitur uterque et quidem Armaleus in Romam pro patri suo Armaleo. » Armilus est donc Romulus, c'est-à-dire Rome. Celle-ci a subi le sort de Gog Magog ; elle a d'abord symbolisé la nation ennemie du peuple saint, faisant seule obstacle à l'avènement du Messie, puis elle s'est dépouillée de son caractère national pour n'être plus qu'un type mythique d'être surhumain.

Ce personnage fabuleux, comme on se le rappelle, est né du commerce de Satan avec la statue d'une vierge (ou de *la Vierge*), statue qui trône dans un temple. Comment s'est élaborée cette conception ?

Elle suppose nécessairement la possibilité de la transformation d'un simulacre en un être animé. Rien de plus naturel dans la théologie mi-savante d'autrefois. La foi presque générale en la puissance des représentations de la divinité en imposait même à ceux qui combattaient le plus vivement l'idolâtrie. C'est pourquoi, par exemple, les chrétiens attribuaient à des démons ou au Diable les oracles rendus par les idoles et toutes les autres manifestations de leur activité surnaturelle. Qu'une statue s'anime, rien donc de plus simple, si elle incarne un faux-dieu ou si elle subit la contrainte d'un démon, qui est un autre dieu. Le folk-lore connaît beaucoup d'illustrations de cette conception. Qu'on songe au cas de Pygmalion, amoureux d'une statue d'Aphrodite, qui prend vie [1]. Au témoignage d'Ovide, il l'épouse et en a une fille, Paphos [2]. Qu'on se rappelle encore la légende de la Statue de Vénus, telle qu'elle nous est contée par Guillaume de Mamelsbury [3].

Un mariage entre une statue et un être vivant n'est donc pas, dans les idées du temps, une imagination contre-nature.

Mais pourquoi est-ce avec la statue d'une vierge que Satan a commerce? Cela ne peut s'expliquer que si l'image d'une vierge ou de la Vierge était représentative de la religion ennemie des Juifs.

1. Philostephanos, dans Clément d'Alexandrie, *Protr.*, 17, 31 ; Arnobe, *Adv. Nationes*, 6, 22.

2. *Metam.*, 10, 243.

1. Voir G. Huet, *La Légende de la Statue de Vénus*, Revue de l'histoire des religions, sept.-oct. 1913, p. 193 et s.

La réponse s'impose : nous avons dans le mythe de la naissance d'Armilus la *parodie* de celle de Jésus greffée sur le culte de la Vierge [1].

Pour la parodie, aucun doute : le Christ naissant d'une vierge fécondée par l'esprit saint, l'Anti-Messie naîtra d'une vierge ayant eu commerce avec le Diable. Remarquez, d'ailleurs, que chez les chrétiens aussi l'Antéchrist devait avoir une semblable origine. Mais il ne s'agit probablement pas d'une vierge quelconque ; la malice sera plus plaisante si cette vierge est *la Vierge*, à laquelle les chrétiens rendent un culte. Une telle intention sous-entend nécessairement que la statue de la Vierge était très vénérée dans les milieux où s'est formée la conception que nous étudions en ce moment. Or, précisément au temps d'Héraclius, le culte de la Vierge était déjà singulièrement développé, particulièrement à Byzance.

Cette statue est revêtue d'un charme terrible, on ne peut la fixer tant elle est belle, et celui qui ne se prosterne pas devant elle meurt dans les souffrances. Ici le folk-lore juif s'est simplement laissé pénétrer par le folk-lore chrétien. En effet, au dire des chonographes byzantins, Héraclius exposait dans la basilique l'image de Marie, qui, comme la Gorgone antique, devait pétrifier les ennemis. Le patriarche Sergius, lors de l'assaut de la Muraille de pierre par les Avares, présentait cette image aux Barbares, et il leur inspira ainsi une telle crainte qu'ils détournèrent le visage. Le jour de la délivrance de Constantinople, une fête religieuse rappelait aux Byzantins la gratitude qu'ils devaient à la Toute Sainte.

Sur cette construction de l'esprit est venue se plaquer un autre élément populaire : Armilus est reconnaissable à certains traits physiques qui en font une sorte de monstre. Cette fois encore, il y a eu emprunt au christianisme, car la littérature juive ne fournit aucune donnée de cette nature. Les chrétiens eux-mêmes ont dû, pour cela, s'inspirer de la légende d'Alexandre, telle que l'a consignée le Pseudo-Callisthène : ces difformités monstrueuses sont caractéristiques des nations redoutables avec lesquelles Alexandre devait se mesurer. Il est inutile de rappeler, à ce propos, l'influence qu'a exercée la légende d'Alexandre sur le développement de l'eschatologie du moyen âge.

Il y a concordance entre l'âge du livre de Zorobabel et la natura-

1. Cf. Bousset, p. 68, et S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüd. Quellen*, p. 215 et s.

lisation du mythe d'Armilus chez les Juifs : celle-ci ne peut s'être produite qu'en un temps où l'empire d'Orient était l'ennemi et où Byzance, avec son culte de la Vierge, était au premier plan de leurs préoccupations. Comme nous l'avons déjà dit, il n'est même pas impossible que, pour l'auteur de notre opuscule, Armilus soit Héraclius. Sans aucun doute, ce n'est pas cet écrivain anonyme qui a introduit le mythe, mais il l'a trouvé encore à son berceau. Toutefois, s'il n'en a pas la paternité, c'est au moins lui qui l'a fait entrer dans l'Apocalyptique juive. Il est le fournisseur attitré de tous ces opuscules de circonstance qui, surtout dans les pays musulmans, prédisaient à brève échéance l'arrivée du Messie. C'est grâce à lui qu'Armilus a failli s'accréditer dans la théologie rabbinique, car Saadia a cru bon de lui faire une place dans son exposé des croyances, mais cet auteur n'a pas été suivi ; toutes ces imaginations qui se groupent autour de cet Anti-Messie sont restées en marge de l'opinion traditionnelle.

UN PIOUT INÉDIT INSPIRÉ DU S. ZEROUBABEL.

La Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris (VII, c. 21) et celle de M. Elkan Adler (n° 3.474) renferment des fragments, provenant de la Gueniza du Caire, d'un piout (poésie synagogale) qui suit fidèlement le scenario du *Séfer Zeroubabel*. La première partie, qui est la mieux conservée, rime en אל.

השלימם אל. לנח
לישראל . ליהודה למשה
והיא אשר הפריחה
בשם אל ויאמר
בשנה החמישית
מ]נחם בן עמ[יאל] ויאמר אני
מ]שיח בן יוסף בן ישראל. וינגח[1]
ארץ במאמר א"ל והם רבבות
אפ]רים קריואל והם אלפי מנשה אשר
בם בחר אל ויעלו לירושלם ויתקבצו
אליו כל ישראל. ויקריב קרבן וירצהו
אל. ויתיחסו לשבטיהם כל ישראל.

1. Ici commence le ms. Adler (A.). Variante : ינגח אפרים ... אמר אל והם רבבים א. והם אלפי מנשה.

ויבא ארמילוס[1] וידקור את מנחם בן
עמיאל. ויבוא [משי]ח ויחייהו בדבר
אל. ויאמינו אליו כל ישראל. מי יתן
מציון ישועת ישראל.
יאמר לכל ישראל אני הוא משיח
בן דוד בן יהודה בן ישראל אני שהקימני
אל אני נשאתי החלאוי ישראל אני
נקראתי גואל[2] יגל יעקב
ישמח ישראל] ויהיו כל הגוים באין
עין בעין וי... לפניו
וכל
עין
ישפוט לא למ[ראה
ובני נכר לעם
לכו ונעלה אל הר ... וי
עד הדומים
ברוחב לעולמים
ומשער
אלפים אמה שלמים
על משמרותם [עומדים?]
כל לירושלם וג'
אחר

Les trois premières lignes parlent sans aucun doute de la verge du salut octroyée par Dieu à [Adam], et qui passa à Noé, Juda[3], et Moïse. C'est celle qui a fleuri merveilleusement lors de la révolte de Coré. La cinquième année, soit de l'avènement de Hefsi Bah, soit des sept années se terminant avec l'apparition du Messie, fils de David, Menahem ben Ammiel se présentera aux Juifs en disant : « Je suis le Messie fils de Joseph, fils d'Israël. » Il frappera l'oppresseur des Juifs. Alors des myriades d'Ephraïm et de Manassé monteront à Jérusalem, et à lui se ralliera tout Israël. Des sacrifices seront offerts, qui seront agréés par Dieu ; toutes les tribus seront recensées selon leurs généalogies. Puis apparaîtra Armilus, qui mettra à mort, en le perçant, Menahem ben Ammiel. Mais le Messie viendra et le ressuscitera par la parole de Dieu. Tous les Israélites croiront en lui, et il dira : « Je suis le Messie fils de David, fils d'Israël, préposé par Dieu ; c'est moi qui ai supporté les maux d'Israël, qui ai reçu le titre de Libérateur... »

1. A. : הרמילוס.
2. A. : אל.
3. Rien de tel dans notre Apocalypse.

Ici s'arrête la partie en bon état. Le reste, qui ne rime plus de la même façon, traite vaguement du triomphe du Messie, de son règne, fondé sur la justice, de la conversion des païens, qui diront : « Allons, montons à la colline sainte », des dimensions du nouveau temple, du rétablissement du culte et du sacerdoce. Cette fin se compose surtout de centons et même de citations textuelles de versets bibliques.

Ce qui montre bien le caractère synagogal de ce morceau, c'est qu'il porte à la fin le mot אחר « autre », qui s'emploie lorsque deux pioutim se suivent.

La seule variante intéressante qu'offre cette poésie, avec l'Apocalypse de Zeroubabel, c'est le nom du Messie fils de Joseph, Menahem ben Ammiel, qui est d'ordinaire le Messie fils de David. Mais il n'est pas le seul à se distinguer par ce trait ; le *Pirké Rabbi Eliézer* (ch. 10) qui, comme on le sait, est du VIIIe siècle, appelle également ainsi le précurseur du vrai Messie. Toutefois la comparaison de notre piout avec cet ouvrage montre que les deux témoignages n'en forment qu'un, car l'un dépend sûrement de l'autre, comme l'attestent ces mots du *Pirké Rabbi Eliézer* : ועמו רבבות אפרים ואלפי מנשה של והם, puis ומנגח לארבע רוחות רבבות אפרים והם אלפי מנשה.

En outre, dans ce dernier, le Messie fils de David, comme dans notre texte, n'a pas de nom.

Je croirais volontiers que c'est l'auteur anonyme du piout qui s'est laissé influencer par le *Pirkè*.

La *Chronique d'Ahimaaç*, סֵ֫פֶר היוחסין, composée en Italie au XIe siècle, a réuni les deux noms pour les attribuer à un Messie unique : ויצמח גואל הוא מנחם בן עמיאל ונחמיה בן חושיאל[1].

ISRAEL LÉVI.

1. Parmi les auteurs qui doivent au Sèfer Zeroubabel ces noms des deux Messies — et ce sont toutes les petites Apocalypses de l'époque arabe et même du temps des Croisades, — celui de *Psaumes Rabba*, qui est vraisemblablement un Byzantin, offre un détail typique. D'après lui, Nehémia ben Houschiel, le Messie, fils de Joseph, sera exposé mort devant les portes de Jérusalem et, à cette vue, les Israélites, lors de la guerre de *Constantinople*, crieront à Dieu dans leur détresse (ch. LX, p. 153 de l'édition Buber) : מי יובילני עיר מצור זו מלחמתה של רומי, מי נחני עד אדום זו מלחמתה של קוסטנטינא, באותה שעה יעמדו ישראל בצרה גדולה ויאמרו הלא אתה אלהים זנחתנו, וכשרואים נחמיה בן חושיאל מת לפני שערי ירושלים אומרים הבה לנו עזרת מצר ושוא תשועת אדם באלהים נעשה חיל והוא יבום צרינו. C'est la corroboration de notre hypothèse que la Rome dont parle notre Apocalypse est Byzance.

POST SCRIPTUM.

Dans l'apparat critique du texte, j'ai cité (p. 135) quelques leçons du *Pirké Héchalot*, ch. 39, m'en rapportant à l'éditeur du *Batè Hamidrasch* II, M. Wertheimer, de Jérusalem. Si j'avais pu alors me procurer ce *Pirké Hèchalot*, j'aurais vu tout de suite qu'il ne mérite aucun crédit. Il figure dans le *Maar Sod Eç Hadaat*, d'Isaïe B. Joseph Halévi Leb, et a été édité, d'après des mss., par Salomon Mousa de Bokhara, à Jérusalem en 1891. Au f° 51 vient la cinquième partie du *Hayyé Hanéfesch* intitulé *Sèfer Oçar Hahochma* et qui est un commentaire du *Pirké Hèchalot*. Au dessus de ce commentaire est donné le texte, sans qu'on prévienne si c'est Salomon Mousa ou Isaïe Halévi qui l'a reproduit. Sauf quelques additions et lacunes, c'est le même que le *Hèchalot Rabbati* publié par Jellinek (*Bet Hamidrasch*, III, p. 83 et suiv.). A partir du ch. 26, § 3, il s'accorde avec le *Sefer Hèchalot* de Pétrokof (1883). C'est au ch. 32, § 3 (correspondant au ch. 29 fin de Jellinek et de Pétrokof) qu'apparaît notre apocalypse; mais incontestablement, c'est une interpolation maladroite, car le morceau débute ainsi : « Aussitôt Zorobabel, fils de Schealtiel répondit... » Or, il n'avait jamais été question jusque-là de Zorobabel. Les ch. 33-38 sont une macédoine de textes messianiques sans rapport avec notre S. Zeroubabel. Au chapitre 39 reprend la copie de celui-ci, qui s'arrête brusquement au ch. 40, § 2. Or, ce qui caractérise cette intercalation sans queue ni tête, c'est l'ignorance ou la fantaisie de l'éditeur, amateur auquel on ne peut jamais ajouter foi.

P. 146. Le Messie, fils de David, par son aspect misérable provoque la stupéfaction de Zorobabel. Ce que voyant, il se transforme en un jeune homme d'une grande beauté. J'ai dit à ce propos que ce trait ne figure dans aucune autre apocalypse juive. Cette observation est exacte pour ce qui concerne les textes qui sont venus jusqu'à nous; mais il n'en était pas ainsi dans certains petits midraschim qui se sont perdus et nous sont connus par les polémistes chrétiens. Amolon, dans la première moitié du IX^e^ siècle, rapporte, en effet [1] : « Habent etiam scriptum in suis traditionibus quod iste talis Messias ostenderit se antiquitus cuidam magno eorum doctori qui vocabatur Josue ben Levi, *apparuisse* autem *primum in sordido habitu*. Cumque ab illo ignorante quis esset corriperetur cur ita illotus et incultus incederet, repente *se mutasse in aliam effigiem et apparuisse quasi senem speciosum...* » Dans cette version, il est vrai, ce n'est pas un jeune homme, mais un vieillard. Toutefois l'essentiel y est : la transformation en un autre homme remarquable par sa beauté.

1. Amolon, *Patr. lat.*, de Migne, t. CXVI, col. 148.

Il n'est même pas sûr que le mot *senem* se trouvait dans le texte d'Amolon, car Pierre le Vénérable, qui semble avoir utilisé Amolon, remplace vieillard par homme. Voici comment il s'exprime [1] : « Hunc olim cuidam ex ipsis, magno suorum doctori, in habitu mendici et miseri apparuisse testantur. Cumque is, cui apparuerat, tantam apparentis vilitatem ac deformitatem abhorrent, *mutatum subito in speciosi* HOMINIS *formam*, vestesque vilissimas in pretiosa indumenta conversas. »

Il ne faut pas croire que l'ouvrage cité par Amolon soit justement notre S. Zeroubabel ; il avait certainement pour héros Josué b. Lévi, qui, dans nombre d'écrits consacrés au Messie, joue le même rôle que Zorobabel dans le nôtre. En outre, certains détails figuraient dans cet écrit perdu, qui manquent dans le nôtre, tels le saphir que tient en main le Messie (dans Pierre le Vénérable, dans une main un saphir, dans l'autre une pierre de jaspe).

1. *Patr. lat.*, CLXXXIX, col. 549.

LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN

Recueil de mots et locutions hébraeo-araméens employés dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine

(SUITE [1])

ח

216. ח **'Hess,** huitième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 8.

217. חִבָּה **'Hibbo,** amour.

218. חִבּוּט הַקֶּבֶר **'Hibbut hakkéwer,** tourments de la tombe. *'Hibbut hakkéwer-austeï,* souffrir comme souffrent les morts tourmentés dans leurs tombes.

219. (ן)חַבְלֶ **'Hawle,** forme germanisée de חָבַל, agir ou parler d'une manière désordonnée, précipitée, *blessante* pour l'oreille ou les convenances. Certains prétendent y retrouver l'espagnol *habla.*

220. חָבַר **'Hawar,** associé, camarade. *Kippo 'hawar,* un associé.

221. חָבֵר **'Howêr,** 1° même sens que חָבַר; 2° désignation du premier degré rabbinique conférant le titre de rabbin.

222. חֶבְרָה **'Hewro,** société, confrérie. *'Hewro Kadischo,* confrérie sainte. *Kawronim 'Hewro,* société des inhumations (mot à mot : des fossoyeurs). *'Hewro sudo,* repas de confrérie.

223. חַבְרוּתָא **'Hawrusso,** camaraderie, camarade. *A schlechti 'Hawrusso,* une mauvaise compagnie.

224. חָגָא **'Hogo** (pour חַגָּא 'Hago), fête religieuse non juive.

225. חַד גַּדְיָא **'Had Gadyo,** hourvari de chants ou de propos bruyants et confus. Allusion au chant final de ce nom, usité aux veillées de Pâque. *A ganzer 'Had gadyo,* tout un 'Had gadyo.

226. חֶדֶר **'Heder,** 1° chambre, 2° salle d'école, école juive. *A scheïn 'Heder,* une belle chambre. *Auss'm 'Heder schmusse,* révéler les secrets de l'école. *Lern 'Heder,* salle d'études religieuses.

1. Voir *Revue des Etudes Juives,* t. LXX, p. 180.

227. חֹדֶשׁ **'Haudesch,** mois. *Naï 'Haudesch*, nouvelle lune ; *alt 'Haudesch* (vieille lune), la deuxième quinzaine du mois. *Rausch 'Haudesch*, premier du mois.

228. חִדּוּשׁ **'Hiddusch**, nouveauté. Plur. : 'Hidduschim. *Du worsch Hidduschim höre*, tu entendras des nouveautés, des choses surprenantes. *Er verzeilt 'Hidduschim* (iron.), il raconte des histoires qu'il croit inédites et qui ne le sont pas. חִדּוּשׁ נִפְלָא *'Hiddusch niflo*, nouvelle extraordinaire.

229. חַדֵּשׁ אֱמוּנָה **'Haddêsch Emuno,** de la nouvelle foi, religion réformée ou protestante, par opposition à טֹבֵל אֱמוּנָה Tauwel Emuno, catholique (v. ce mot).

230. חוֹב **'Hauw,** dette, créance. Plur. : 'Hauwauss. *A guter 'Hauw*, une bonne créance, qui sera sûrement payée. *A Baal 'Hauw*, un créancier.

231. חוֹל **'Haul**, jour non férié. *'Haul hamôed*, jour de demi-fête.

232. חוֹזֵר **'Hauzer** (sein), revenir. *Du kennsch noch 'hauzer sein*, tu peux encore revenir, changer d'avis. *'Hauzer bitschuwo sein*, faire pénitence.

233. חוּלְשָׁה **'Hulscho** (pour חוּלָשָׁה). Plur. : 'Hulschauss, faiblesse, défaillance. *Er hot a 'Hulscho bekomme*, il a eu une défaillance. *Es word mir 'Hulschauss*, je me trouve mal.

234. חוּמְרָא **'Humro,** rigueur, décision doctrinale qui s'inspire d'un sentiment de rigueur.

235. חוּץ **'Hutz,** en dehors, extraordinaire. *A 'Hutz vom a Yung'*, un garçon hors ligne.

236. חוּצְפָּא **'Hutzpo,** effronterie. *'Hutzpo ponim*, un effronté. *A paulische 'Hutzpo*, une audace polonaise, extraordinaire. *Sein 'Hutzpo steht nit of*, son audace est sans limites.

237. חוּשׁ **'Husch,** sens, raison. *Er hot den 'Husch verlore*, il a perdu la raison.

238. חוּשִׁים **'Huschim,** fils de Dan qui, suivant une tradition, était muet ; par ext. : un muet. *Bleib 'Huschim*, sois muet, tais-toi.

239. חוֹתָם **'Haussom**, cachet, sceau. *Den 'Haussom drof drocke*, appliquer le cachet dessus, confirmer.

240. חֲזִיר **'Hazir,** porc. Plur. : 'Hazèrim (pour 'Hazirim). *Trèfa wie 'Hazir*, immonde comme du porc. *S'Hazirle streckt s'Füssle heraus*, le petit cochon montre son petit pied — lequel, étant fourchu, le fait paraître sous l'un des signes qui, selon la loi mosaïque, constituent la pureté chez les quadrupèdes. Mais comme le porc n'y réunit pas l'autre signe, la rumination, il n'en reste pas moins un animal impur. Cette locution est employée à propos de certaines gens qui voudraient donner le change sur leur indignité réelle en mettant constamment en avant leurs fausses vertus. *Er hot 'Hazir im Kopf*, il a du cochon dans la tête, il est bête. *'Hazir Schmalz*, saindoux. *'Hazir Bohne*, fèves gros-

sières servant à la nourriture des porcs. *Osser un 'hazir*, défendu et (comme) porc.

241. חַזָּן **'Hazon**, ministre officiant ; *'Hazenta*, femme du ministre officiant.

241 *bis*. חַזֻּת **'Hazauness** (pour חַזָּנוּת), connaissance des airs liturgiques.

242. חִזְקָה **'Hezko**, une forteresse.

243. חַטָּאת **'Hatoss**, péché, pécheur, vaurien. *Er ess a 'Hatoss un bleibt a 'Hatoss*, il est un fripon et il reste un fripon.

244. חָטָאתִי עָוִיתִי פָּשַׁעְתִּי **'Hotossi, owissi, poschahti**, j'ai péché, j'ai fauté, j'ai prévariqué : expression empruntée à l'une des confessions particulières au jour de Kippour et qui, comme *meâ culpâ*, traduit volontiers l'aveu moitié forcé, moitié ironique, de la faute pas très grave dont on daigne se reconnaître coupable.

245. חָטְשָׁה **'Hotscho**, même si..., bien que... L'étymologie de ce mot paraît difficile à établir. D'aucuns le croient d'origine slave. *'Hotscho ka Hunger...*, même si l'on n'a pas faim...

246. חַי וְקַיָם **'Haÿ vekayom** (Dieu) vivant ! Exclamation de surprise et de protestation.

247. חַי פְּשִׁיטִים **'Haï P'schitim**, pour 'Haï p'schitê, ainsi que ce terme est rapporté dans le Talmud (*B. M.* 16*b*), 18 pièces de petite monnaie, liards ou centimes, représentant l'offrande minime que le plus pauvre ou le moins généreux fait à la synagogue quand il est appelé aux honneurs de la Loi. Le nombre 18 qui, en lettres hébraïques, serait י"ח est rendu par ces mêmes lettres mais en l'ordre inverse, soit חַי, qui a la même valeur numérique, mais signifie en même temps *vivant*, apparaissant ainsi au donateur comme un présage de vie.

Hors de la synagogue, l'expression 'Haï P'schitim n'est pas usitée, mais à sa place l'on entendra parfois, quand il sera question d'une gratification peu généreuse : *'Haï Gramb's*. Que signifie ce mot Gramb's? Peut-être est-il l'équivalent de gramme, soit environ le poids d'un liard ou d'un centime. Peut-être n'a-t-il aucun sens et n'est-ce qu'un mot inventé pour être mis à la place de P'schitim qui, employé devant la Thora, ne doit pas, par discrétion, servir à un usage vulgaire.

248. חַיָב **'Hayow**, qui doit. *Er ess mir Geld 'hayow*, il me doit de l'argent.

249. חַיָה **'Hayo**, une bête. *'Hayo roo*, une bête féroce, un furieux.

250. חִיוּב **'Hyuw**, obligation et par ext. la personne envers qui on a une obligation ou qui a droit à quelque chose. *Er ess a 'Hyuw*, il a droit à recevoir un honneur ou à remplir un acte religieux à la synagogue.

251. חַיוּת **'Hayuss**, vie, façon de vivre : est souvent employé en mauvaise part. *Thu's bei Hayuss un bei Leib net*, ne le fais à aucun prix.

252. חַיִל **'Hayil**, armée, foule. *A ganz 'Hayil*, toute une armée. *Eschess 'Hayil*, femme vaillante, vertueuse (v. אֵשֶׁת).

253. חָכָם **'Hochom**, sage, avisé, malin. *Weil sich der 'Hochom b'sinnt, b'sinnt sich ach der Narr*, pendant que le sage réfléchit, réfléchit aussi le fou. *'Hochom von ma nischtano* (ironique), sage, malin à la façon de celui dont il est question dans la Hagada à la suite du paragraphe commençant par les mots «ma nischtano». *Der 'Hochom von Uttene*, le sage d'Uttenheim. A Uttenheim, village d'Alsace, vivait un homme qui jouissait d'un grand renom de sagesse et que, de toutes les localités d'alentour, juifs et chrétiens venaient consulter. Par antiphrase, parlant d'un homme borné et qui voudrait passer pour homme d'esprit, on dit : *Er ess der 'Hochom von Uttene*, il est le sage d'Uttenheim.

254. חָכְמָה **'Hochmo**, sagesse. Plur. : 'Hochmauss, malices. D'où le verbe *aus'hochme*, réfléchir, calculer minutieusement. *Er hot die 'Hochmo mit Löffel gesse*, il a mangé la sagesse à la cuiller = il prétend à plus d'esprit qu'il n'en a.

255. חָכְמַת הַפַּרְצוּף **'Hochmass hapatzuf**, science du physionomiste.

256. חָלָב **'Holow**, lait; mets préparé au maigre. *Bossor be'holow*, mélange de lait et de viande, d'aliments gras et maigres.

257. חֵלֶב **'Hêlew**, graisse. *Un wenn aber die Gâs ganz 'Hêlew wär?* Et quand la chèvre serait toute en graisse..., c'est-à-dire quand telle affaire réunirait tous les avantages dont elle est susceptible... sous-entendu, elle n'en serait pas moins une mauvaise affaire.

258. חוֹלֶה **'Haule**, d'où 'Holyess, malade. *Er ess 'holyess*, il est malade. (trivial.)

259. חֳלָאַת **'Haulaas** (de חָלָה, être malade), maladie.

260. חַלָּה **'Hallo**, gâteau, galette. Ce terme sert à désigner la portion prélevée sur la pâte ou sur le pain qu'autrefois l'on remettait au prêtre et qui est maintenant jetée au feu. *'Hallo nehme*, prélever la 'Hallo. *'Hallo Braud*, pain sur lequel la 'Hallo a été prélevée, autrement dénommé aussi *Berchass*, pain natté sur lequel aura été prononcée la bénédiction (brocho = berchass) de la 'Hallo. V. בְּרָכָה.

261. חִלּוּל הַשֵּׁם **'Hillul haschem**, profanation du nom (de Dieu) : acte scandaleux, offensant pour la Divinité.

262. חִלּוּק **'Hilluk**, différence. *Es ess mir ka 'Hilluk*, je n'y vois pas de différence, cela m'est égal.

263. חָלִי נוֹפֵל **'Holi nauphel**, la maladie du tombant, l'épilepsie.

264. חָלִילָה **'Holilo** et **'Holilo wo'hass**, loin de moi, Dieu me garde ! Voir 'Hass.

265. חֲלִיצָה **'Halitzo**, cérémonie religieuse qui a pour objet de libérer une veuve du frère de son mari et de lui permettre de se remarier.

266. חָלָם **'Holom** (pour חֲלוֹם), songe. Le plur. Halaumauss s'emploie aussi pour désigner des choses vaines, sans valeur. *Geb dich ab mit 'Halaumauss*, tu t'arrêtes à des rêves, à des choses vaines. *'Halaumauss mit Backfisch*, songes et poissons à frire, songes creux. *'Halaumauss lephak* (לְפַ'ק, v. ce mot), des rêves selon le millésime... indéterminé, c'est-à-dire à perte de vue. De חָלָם la langue populaire a formé *holomé*, rêver. *Bâl 'Holom*, un rêveur.

266 *bis*. חַלָּף **'Halof**, couteau à tranchant bien affilé servant à la jugulation des animaux conformément aux prescriptions religieuses. *'Halof schtelle*, donner le fil à ce couteau.

267. חֵלֶק **'Hêlek**, part, portion. *'Hêlek an aulom habo*, part au monde futur.

268. חֶלְקָה **'Helko**, un champ.

269. חֲמוֹר **'Hamaur**, âne, brute.

270. חַמִּימָה **'Hammimo** (chaud, adj. employé comme subst.), chaleur. *A grausse 'Hammimo*, une forte chaleur.

271. חָמֵץ **'Homêtz**, pain ou pâte levés. *'Homêtz Kammer*, chambre où, pendant la Pâque, on relègue les ustensiles ayant servi au 'Homêtz; par ext., chambre de débarras. *Die Homêtz Stern*, l'étoile du 'Homêtz, c'est-à-dire la première étoile apparaissant la nuit du dernier jour de Pâque et permettant de manger à nouveau du pain levé. *Das 'Homêtz Faïer*, le feu du 'Homêtz qui s'allume pendant la matinée de la veille de Pâque pour y faire brûler et disparaître le pain levé subsistant dans la maison. Par ext., moyen de destruction pour tout ce qui ne vaut que d'être détruit. *Du kennsch's in's 'Homêtz Faïer werfe*, tu peux le jeter au feu de 'Homêtz, tu peux le détruire. V. (בַּ)טָלֶל. *'Homêtzdig*, ce qui tient du 'Homêtz et ne peut servir pendant Pâque.

272. חָמֵשׁ **'Homêsch** (cinq), les cinq livres de Moïse. *'Homêsch mit Rasche*, 'Homêsch avec le commentaire de Raschi.

273. חֲמִשָּׁה עָשָׂר **'Hamicho ossor**, le 15 d'Ab et de Schebat, jours un peu fériés où il est d'usage de distribuer des gâteaux aux écoliers.

274. חֵן **'Hên**, grâce. *Ka Schên und ka 'Hên*, ni beauté ni grâce. De Hên l'on a fait Hêness (fausse) amabilité. *Beloschaun Hêness*, en langage faussement aimable. *Hêness Mensch*, joli personnage. De 'Hên, sous une forme germanisée, on a fait l'adjectif *'henedig*, gracieux.

275. חֲנֻכָּה **'Hanuko**, la fête de Hanuka. *Hanuko Trând'rlé*, toton, espèce de dé à quatre faces, qui est percé d'une cheville et qu'on fait tourner sur cette cheville. Sur le toton ordinaire, les quatre faces sont marquées des lettres A. D. R. T. — A, initiale du latin *accipe*, prends, fait prendre un jeton ; D, initiale du latin *da*, donne, fait mettre un jeton ; R, initiale de *rien*, indique qu'on n'a rien à mettre ni à prendre ;

T, initiale du latin *totum*, tout, indique que le joueur prend tout l'enjeu. Sur le 'Hanuko Tränd'rlé, les quatre faces sont marquées des lettres hébraïques ה ג נ ש : ה, initiale de l'allemand *halb*, moitié, fait prendre la moitié de l'enjeu ; ג, initiale de *ganz*, tout, fait prendre tout l'enjeu ; נ, initiale de *nichts*, signifie qu'on n'a *rien* à mettre ni à prendre ; ש, initiale de *schtell* (pour stell), mets, fait mettre un jeton. Le 'Hanuko Tränd'rlé, comme le toton, est un jeu d'enfant usité pendant la fête de 'Hanuka. Tränd'rlé paraît dériver de l'allemand *trändeln*, muser, aller en sens divers.

276. חֶנְדַל **'Hondal,** un innocent, un idiot. Etymologie très douteuse. Peut-être une contraction de חֹנֵן דַּל (Prov., XIX, 17), que l'on compatisse au pauvre (d'esprit)!

277. חַנְפָן **'Hannfan** (de חָנַף, flatter), flatteur. D'où le verbe de forme allemande 'hannfané, flatter.

278. חַנְפָה **'Hanufo,** flatterie.

279. חַס **'Hass,** 1° protéger, par ext. : avoir pitié. *Ich bin 'hass of ihm*, j'ai pitié de lui; 2° exclamation par laquelle on écarte en pensée un malheur, un accident possible, comme le mot חָלִילָה auquel on le réunit souvent : חָלִילָה וְחַס *'Holilo we'hass*, loin de nous! חַס וְשָׁלוֹם *'Hass weschołaum*, loin de nous et que la paix soit sur nous! Sous-entendu : plutôt que d'admettre telle pensée qui serait une offense à Dieu ou un danger pour nous. *Alli hass weschołaum sin meglich*, tous les malheurs sont possibles.

280. חֶסֶד **'Hessed**, charité (v. גֹּמֵל חֶסֶד).

281. חָסִיד **'Hossid,** un homme pieux. Plur. : חֲסִידִים 'Hassidim. *Wenn die 'Hassidim râse* (*reisen*), *gi'ts Rege*, quand les hommes pieux voyagent, il pleut : dicton populaire fondé sur une confusion entre le pluriel de חָסִיד et celui, inusité et, d'ailleurs, peu grammatical, de חֲסִידָה **'Hassido,** cigogne ; quand les cigognes voyagent, c'est signe de pluie.

282. חֲסַר דֵּעָה **'Hassar Dêo,** privé de raison, dément.

283. חִסָּרוֹן **'Hissoraun** (pour חֶסְרוֹן), un manque, un défaut matériel ou physique.

284. חֻפָּה **'Huppo,** dais nuptial. *Unter die 'Huppo führe*, conduire sous le dais nuptial. De quelqu'un qui courtise inutilement une jeune fille l'on dit : *Er führt sie noch nit unter die 'Huppo*, il ne la conduit pas encore sous la 'Huppo. *'Huppo Koschelé*, toilette de mariage, habit des fêtes.

285. חֶפְצוֹת **'Heftzauss** (plur. défectueux de חֵפֶץ), objets précieux.

286. חָצִי (pour חֲצִי) **'Hotsi,** moitié. *'Hotsi!* part à deux ; vocable vivement interjeté pour affirmer son droit à la moitié d'une trouvaille faite par un autre et dont on est témoin.

287. חָצִיף (pour חֲצַף) **'Hotsif,** effronté.

288. חַצְצְרוֹת **'Hatzautzrauss** (plur. de חֲצֹצְרָה, trompette), racaille, gens de bas étage.

289. חֻקַּת הַגּוֹי **'Hukass haggoï**, loi du Goï ou non-juif. Terme employé pour désigner tous usages religieux pratiqués en dehors du Judaïsme et dont l'imitation est expressément interdite à l'Israélite.

290 חָרֵב **'Horêw**, détruit. *'Horêw gèh*, se perdre, se gâter. *'Horêw mache*, détruire.

291. חָרְבַּן (pour חָרְבָּן) **'Horban**, destruction. *'Horban Bess hamikdosch*, la destruction du Temple.

292. חֲרָטָה (pour חֲרָטָה) **'Harauto**, repentir, regret. *Ich hab' harauto drof*, je m'en repens. *'Harauto gelt*, repentir compte ! se dit par antiphrase et signifie que le mal fait est fait, nonobstant tous les regrets.

293. חֲרוֹסֶת **'Haraussess**, sorte de compote de pommes, amandes et cannelle qui figure sur la table du Seder (v. ce mot).

294. חֲרִיף (pour חָרִיף) **'Harif**, un homme profond, un érudit.

295. חֲרִיפוּת **'Harifuss**, 1° savoir profond ; 2° mets d'une délicatesse extrême. *Er macht a 'Harifuss d'rauss*, il le donne pour un mets exquis.

296. חֵרֶם **'Herêm**, interdit. *A 'Herêm oflege*, mettre en interdit.

297. חַרְפָּה (pour חֶרְפָּה) **'Harpo**, honte, humiliation. *S'ess a 'Harpo*, c'est une honte. Plur. : 'Harpauss. *'Harpauss anthun*, infliger des humiliations. Au sing. et au plur., ce mot se trouve souvent réuni à בּוּשָׁה Buscho. *A 'Harpo ubuscho*, une ignominie. *A 'Harpo ubuscho vor 'm goï*, une honte devant le non-juif. *'Harpauss ubuschauss kommen herauss*, il en résulte des humiliations et des hontes, ou les hontes paraissent au grand jour. De חַרְפָּה est dérivé le verbe (ן)חַרְפָּנֶ *sich' harpene*, avoir honte, rougir.

298. חֵרֵשׁ **'Héresch**, sourd. *'Héresch wie a Mauer*, sourd comme un mur.

299. חֶשְׁבּוֹן **'Heschbaun**, compte, calcul. D'où la forme germanisée 'Heschbene, compter, calculer.

300. חֲשַׁד **'Haschad**, soupçon. *Ich hab a 'Haschad d'rof*, j'ai un soupçon là-dessus.

301. חשֵׁד **'Hauschêd** (-sein), soupçonner. *Falsch 'Hausched sein*, soupçonner faussement, soupçonner des innocents.

302. חָשׁוּב **'Hoschuw**, distingué, supérieur, parfait !

302 *bis*. חֶשְׁוָן **'Heschwon**, le 8e mois de l'année hébraïque.

303. חֲשׁוּקָה **'Haschuko**, bonne amie, maîtresse.

304. חֵשֶׁק **'Hêschek**, désir, volonté. *Ich hab ka 'Hêschek*, je ne veux pas.

305. חֲתִימָה **'Hassimo**, signature, sceau, arrêt. *A 'Hassimo tauwo*, un arrêt favorable ; locution usitée pour les vœux du nouvel an. *Die 'Hassimo d'rof drocke*, y appliquer le cachet, approuver.

306. חַתְּמֶ־נֶ'ן **'Hassmene** (forme germanisée de חָתַם) et ver'hassmene, sceller, cacheter.
307. חָתָן **'Hosson,** un fiancé.
308. חַתָּנָה **'Hassno** (pour חֲתֻנָּה), mariage. *'Hassne mache,* se marier.

ט

309. ט **Tess,** neuvième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 9.
310. (טְבְלֶ'ן) **Tauwle** (forme germanisée de טָבַ'ל), s'immerger ou immerger dans l'eau un ustensile de ménage pour le purifier.
311. טְבִילָה **T'vilo,** immersion, ablution. *T'vilo gèh,* aller prendre un bain de purification.
312. טַבֵּל אֱמוּנָה **Tauwel Emuno,** de la confession qui prescrit le baptême catholique, par opposition à חֲדֵשׁ אֱמוּנָה *'Hadesch Emuno,* de la foi nouvelle, protestante.
313. טֵבֵת **Têwês,** le mois de Tebeth, dixième mois de l'année. *Assoro betêwêss,* le jeûne du dix Tebeth.
314. טַהֲרָה (pour טָהֳרָה) **Taharo,** purification. *Die Taharo mache,* faire la purification d'un mort.
315. טוֹב **Tauw,** bon. Fém. : טוֹבָה tauwo. בְּשׂוֹרָה טוֹבָה *B'suro tauwo,* une bonne nouvelle. *Er hot ki tauw un kol tauw,* il possède tous les biens imaginables.
316. טוֹבָה **Tauwo,** une bonne action, un service gratuit. *A Tauwo thun,* rendre un service.
317. טוּמְטוּם **Tumtum,** individu dépourvu d'organes sexuels. Dans le langage usuel, tumtum est exclusivement employé pour désigner le poisson qui n'est ni œuvé, ni laité.
318. טוּשׁ **Tusch,** cacher, étouffer. Paraît se retrouver dans l'allemand vertüschen, qui a la même signification.
319. טִיטוּס **Titus,** souvent accompagné de הָרָשָׁע horoscho, le méchant; désigne un homme cruel.
320. טַל **Tal,** rosée. *Den Tal bensché,* réciter les prières liturgiques relatives à la bénédiction de la rosée. *Tal umotor,* la prière pour la rosée et la pluie.
321. טַלִּית **Talêss,** châle dont on se revêt pendant la prière.
322. טָמֵא **Tomê,** impur.
323. טֻמְאָה **Tumm'o,** impureté, fanatisme religieux de non-juifs. *Die Tumm'o ess dau begrabe,* le fanatisme est profondément enraciné ici.
324. טִנּוּף **Tinnuf,** ordure.
325. טָעָה ou תָּעָה **Too,** errer. *Er ess sich too,* il fait erreur.
326. טָעוּת **Tôuss,** erreur, tromperie. *Tôuss mache,* passer sous silence une erreur d'autrui pour en tirer profit.

327. טַעַם **Taam**, 1° goût, saveur. *Ka Taam und ka Réa'h*, ni saveur, ni odeur; 2° au figuré, raison, tact. *Der taam davon*, la raison en est. *Umbetaamt*, sans tact.

328. טַעַם לֶחֶם מְגוֹאָל **Taam lé'hem megauol**, goût d'un aliment souillé, choses désagréables, répugnantes. L'expression *lé'hem megauol* est empruntée à Malachie, I, 7.

329. תַּעֲנָה **Taano**, argument, raisonnement.

330. (תַּעֲנֵן) **Taane** et **eintaane** (formes germanisées de תָּעַן), argumenter, raisonner, discuter. *Taan ein mit am' Nessane Taukef'*, raisonne avec un *Nessane Taukef'*, c'est-à-dire avec quelqu'un qui est butté ou borné. Pourquoi ce sens donné à Nessano Taukef qui est le début d'une des plus saintes prières de Rosch Haschana? Il est difficile de le dire. Peut-être ces deux mots, d'un hébreu peu familier au vulgaire, mais très populaires en même temps par leur place dans la liturgie du Nouvel An, ont-ils été pris comme symbole de l'incompréhension béate des niais?

331. טָפֵל **Tophèl**, rattaché, accessoire. *Aus'm Tophèl den Ikar mache*, faire de l'accessoire le principal. A rapprocher de תָּפֵל Tophèl, aliment fade.

332. טָרוּד **Torud**, affairé, préoccupé.

333. טִרְדָא (pour טִירוּדָא) **Tirdo**, trouble, préoccupation.

334. טִרְחָא (pour טוּרְחָא) **Tir'ho**, charge, fatigue, importunité.

335. טְרֵפָה **T'rêfo**, animal impropre à la consommation, soit parce qu'il n'a pas été tué selon le rite prescrit, soit parce qu'à l'examen de ses organes on y aura découvert une maladie ou une lésion grave. Par ext., tout aliment religieusement interdit à l'Israélite. Plur. : טְרֵפוֹת T'rèfauss. *Er ess Trêfo wie a 'Hazir Werschtel* (p. Wurstchen), il est trêfo comme un boudin : entendez : ne faites pas d'affaires avec lui.

336. טַרְפוּת **Tarfuss**, un cas de trêfo.

337. י **Yud**. La dixième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 10. **Yuserlé**, petite pièce de 10 sous.

338. יָבָם **Yowom**, beau-frère, appelé par la loi mosaïque à épouser sa יְבָמָה. — **Yewomo**, belle-sœur, veuve.

339. יְבָרֶכְךָ **Yeworéchecho**, (Dieu) te bénisse : formule de bénédiction que l'on prononce en maintes occasions, entre autres pour accompagner de ses vœux une personne qui part en voyage. Dans une intention plutôt défavorable, on dira de quelqu'un dont la présence importune vous fait souhaiter son départ. *Ich thät ihm gern den Yeworéchecho nochsage*, comme je l'accompagnerais volontiers du Yeworéchecho!

340. יַבָּשָׁה **Yaboscho**, la terre ferme.

341. יָד (pour יָדָ) main. *Er hot a graussi yad*, il a un grand pouvoir. **Yad** désigne aussi l'index ou *Daïter*.

342. יְדִיעָה (pour יְדִיעָתָא) **Yedîo**, connaissance, notion. *Er hot ka Yedîo davon*, il n'en a pas une idée.

343. יְהוּדִי **Yehudi**, un juif.

344 יוֹם **Yaum**, jour. Plur. Yomim.

345. יוֹם טוֹב **Yaumtauw**, un jour de fête; plur. Yomim tauwim. *Gut Yaumtauw* (vulg. *yontef*), bonne fête. *Yomim nauroim*, jours de fêtes solennelles. Qu'une méchante femme rentre des vacances ou des eaux, on dit de son mari : *Sein Yaumtow hot an End*, son Yaumtow (son bon temps) est fini. Yaumtauwdig, ce qui est propre à servir aux jours de fête et notamment à Pâque.

346. יְחוּד **Yi'hud**, Dieu unique!

347. יְחוּס **Yi'huss**, généalogie, généalogie distinguée. Par extension : un mets de choix, et par antiphrase : une chose superlativement désagréable : *das ess a Yi'huss*, en voilà un plaisir.

348. יַיִן **Yayin**, vin. *Yayin nessech*, vin fabriqué ou manipulé par un non-israélite.

349. יַשֵּׁר כֹּחַךְ **Yeyaschèr Kau'hoch**, dont une prononciation rapide a fait *Yischko'h*, litt. : puissent tes forces grandir. Formule de remercîment qui s'adresse généralement à celui qui vous a offert un honneur religieux au temple. *Ich sag' dir ka Yischko'h dafor*, je ne t'en remercie pas.

350. יָם (pour יָמָ) **Yam**, la mer. *Was das Yam hagodaul ausgeworfe hat*, tout ce que la grande mer (la mer Rouge) a rejeté — après le passage des Israélites. Locution employée pour désigner une accumulation d'objets hétéroclites.

351. יִמַּח שְׁמוֹ **Yima'h schemau**, puisse son nom être effacé! Malédiction dont on accompagne parfois la mention d'un personnage historique ou autre dont la réputation est ou fut particulièrement odieuse. On dit aussi : *Yima'h schemau wezichrau*, puissent son nom et son souvenir être effacés!

352. יַנִיק **Yanik** (toujours accompagné du diminutif allemand lé). *Yaniklé*, petit enfant.

353. יְסוֹד **Yessaud**, fondement.

354. יִסּוּרִים **Yissurim**, souffrances.

345. יַעֲלוֹת **Yaalauss**, plur. artificiel de יַעֲלֶה « Que s'élève! ». Début d'une série d'invocations qui commencent toutes par ce mot et que l'officiant répète à haute voix la veille de Kippour. Par ext. : protestations. *Es gèhn Yaalauss of*, il s'élève des protestations.

356. יַעֲקֹב **Yâkauw**, Jacob. V. עֵשָׂו.

357. יָפֶה **Yofé**, beau. Fém. Yofo.

358. יְצָא (pour יְצָאָ) **Yautzo**, il est sorti *d'obligation*, il est quitte, il a fait son devoir.

359. יֵצֶר **Yêtzer**, penchant, instinct. *Yêtzer tauv*, le penchant pour le bien ou le génie du bien. *Yêtzer hora*, le penchant pour le mal ou le génie du mal. *Dem Yêtzer hora of'm Kopf tréte*, piétiner la tête du Yêtzer hora, c'est-à-dire refouler une envie de répliquer par une parole ou un acte de représailles. *Der Yêtzer is a mêtzer*, le penchant est un tyran.

360. יָקָר (pour יָקָר) **Yaukor**, cher, d'un prix exagéré.

361. יַקְרִית **Yakriss** (forme germanisée de יָקָר), cherté.

362. יִרְאָה **Yir'o**, crainte. Constr. יִרְאַת Yirass. *Yir'ass schomayim*, la crainte du Ciel, la piété.

363. יְרוּשָׁלַיִם **Yeruscholayim**, Jérusalem.

364. יְרוּשַׁלְמִי **Yeruschalmi**, un Jérusalémite.

365. יְרוּשָׁה **Yeruscho**, héritage. *Er hot's von yeruscho*, il le tient de famille.

366. יֵרֵשׁ **Yauresch**, héritier.

367. יַרְשֶׁ(ן) יַרְשֶׁ(ן) **Yarsche, yarschene**, formes germanisées de יָרַשׁ, hériter, gagner une maladie par contagion.

368. יְשׁוּב **Yischuw**, petite localité juive.

369. יֵשׁוּ **Yêschu**, Jésus.

370. יְשִׁיבָה **Yeschiwo**, siège d'une école talmudique.

371. יָשָׁר **Yoschor**, juste. *Er hat joschor*, il a raison.

372. יִשְׂרָאֵל **Yisroel**, Israël. *Ein Bar Yisroel*, un Israélite. כָּל־יִשְׂרָאֵל אַחֵיהֶם (pour אַחִים). Tout Israël (n')est (que) frères.

373. יָתוֹם **Yossaum** (plur. Yessaumim), orphelin.

כ

374. כ **Kaf**. La onzième lettre de l'alphabet hébreu ; valeur numérique : 20. *Kafer*, pièce de 20 sous.

375. ך *Schluss chaf*, *chaf* ou *kaf* final.

376. כַּאן **Kân** (ou bekân), ici.

377. כָּבֵד **Kowêd**, lourd. *Masso kowêd*, poids lourd.

378. כָּבוֹד **Kowaud**, vulg. koved : honneur, gloire. *Ich mach' mir a kowed d'rauss*, je m'en fais gloire, ou je m'en estime honoré. *Dank for die kowed*, merci pour l'honneur (d'une visite qu'on a reçue). לְכָבוֹד *lekowed*, en l'honneur de... *A Baal kowed*, quelqu'un qui attache du prix aux marques de politesse. *Sein kowed bei sich behalte*, garder son honneur pour soi, c'est-à-dire se garder de faire des avances qui risquent d'être mal ou dédaigneusement accueillies. *Unkowed*, humiliation. *Bekowedig*, convenable, décent.

379. כְּדֵי **Kedeï**, afin que.

380. כֹּהֵן **Kauhên**, prêtre. Plur. Kauhanim.

381. כּוֹכָב **Kauchow**, étoile, chance. *Er hat kauchow*, il a de la chance.

382. כּוֹס **Kauss**, verre, coupe. *A kauss yayin*, un verre de vin. *Arba kaussauss*, les quatre coupes réglementaires qu'il faut verser aux veillées du Séder.

383. כּוֹחַ **Kaua'h**, force. Le même mot prononcé *Ko'h* signifie violence, tort. *Es ist mir a ko'h geschèhe*, on m'a fait tort.

384. כְּזַיִת **K'zayis** (gros) comme une olive, volume minimum des substances auxquelles s'appliquent, au point de vue rituélique, la défense ou l'obligation d'en manger.

385. כִּיפָּה **Kippo**, jonction de deux courbes formant voûte d'où, par ext., association. *Kippo machen*, s'associer. *Die kippo iss gethalt*, le mal est fait.

386. כִּיס **Kiss** (aram. כִּיסָּא Kisso), bourse. *Bekisso, bekosso, bekâsso*, par trois choses : la bourse, le verre, la colère (l'homme se décèle), c'est-à-dire quand il est fait appel à sa bourse, ou quand il a trop bu, ou quand il est en colère (résumé d'un dicton talmudique).

387. (לֶר) כִּיס־ **Kissler**, dérivé germanisé de כִּיס, pick-pocket.

388. כֹּל **Kaul** (au constr. כָּל), tout. *Kol Ysroel*, tout Israël. כָּל־בּוֹ *Kolbau*, celui qui veut tout accaparer.

389. כְּלֹאמַר **Klaumar**, comme pour dire, soi-disant. *Klaumar käs*, litt. : soi-disant du fromage, fromage simulé, telles ces formes de bois ou de carton qui, aux devantures des crémiers, simulent des fromages, d'où, par extension, le sens de feinte, simulacre, apparence.

390. כֶּלֶב **Kélew**, chien, avare. Fém. : כְּלַבְתָּא *Klawto*, chienne, femme méchante.

391. כַּלָּה **Kallo**, fiancée. *Die kallo ess zu schein.* La fiancée est trop belle. Se dit d'une marchandise trop bon marché pour inspirer confiance.

392. כַּלָּה **Kallo(-Haub)**, litt. : bonnet de fiancée, désigne le bonnet, second estomac des animaux ruminants.

393. כֵּלִי **Kêli**, vase. Plur. : Kêlim. *Devorim belêlim in leere kêlim*, paroles vaines dans des vases vides, propos sans portée.

394. כָּל־נִדְרֵי **Kol-Nidré**, prière initiale de Kippour.

395. כָּל שֶׁכֵּן **Kolscheken**, à plus forte raison.

396. כְּמָרִים (pour כְּמָרִים) **Kaumrim**, prêtres païens.

397. כְּנוּפְיָא **Kenufio**, association, accord, entente.

398. כִּנִּים **Kinim**, vermine, poux. *Kinim Sau'her*, marchand de poux, pouilleux.

399. כַּנְפוֹת **Kannfauss**, coins. *Arba kannfauss*, quatre coins (un vêtement à —), petit *taliss*. V. Arba.

400. כִּסְלֵו **Kisslêw**, neuvième mois du calendrier juif.

401. כֶּסֶף **Késsef**, argent.

402. כִּפּוּר **Kippur**, pardon. *Yaum Kippur*, jour du pardon. *Er därft am Yaum Kippur gesse habe*, il est capable d'avoir mangé le jour du Kippour.

403. כַּפָּרָה **Kapporo**, expiation. Plur. : Kapporauss. Ce pluriel désigne vulgairement les volailles destinées à être sacrifiées en manière d'expiatoires. De là le terme de *Kapporo* ou *Kapporauss* appliqué à ce qui est perdu, sacrifié. *Er ess Kapporo* ou *Kapporauss*, il est perdu. *Losse Kapporo gèh*, laisser se perdre.

404. כּוֹפֵר **Kaufer**, négateur. כּוֹפֵר בְּעִיקָר *Kaufer beïkor*, qui nie tout, mécréant, athée.

405. כַּץ מַץ שַׁץ **Katz, Matz, Schatz.** Mots formés chacun de deux lettres initiales : Katz = כֹּהֵן צֶדֶק Cohen Tzédek, prêtre de piété ; Matz = מוֹרֶה צֶדֶק Moré Tzédek, maître de piété = rabbin ; Schatz = שְׁלִיחַ צִבּוּר Schlia'h Tzibur, messager de la communauté, officiant ou 'Hazan. Ces dénominations, dont les titulaires avaient coutume, en signant, de joindre les initiales à leur nom propre, sont devenues par la suite des noms patronymiques : telle est l'origine des Katz, Matz et Schatz.

406. כּוֹרְעִים **Kaur'im** (— umischta'hawim), pliant le genou et se prosternant : s'humilier.

407. כְּשֵׁף **Késchef**, sortilège.

408. כָּשֵׁר **Koscher**, ce qui est conforme aux rites prescrits, qu'il s'agisse d'aliments ou d'autres objets ; parfois on dira d'une personne dont la moralité ou la piété sont suspectes : elle n'est pas *koscher*. De כָּשֵׁר sous forme germanisée, l'on a fait :

409. (כַּשֵּׁר)ן **Kascheré**, rendre koscher, c'est-à-dire rendre propres à l'usage israélite, en les faisant passer par l'eau bouillante, les ustensiles de ménage ayant servi dans des conditions non conformes aux rites prescrits.

410. כַּשְׁרוּת **Kachruss**, état de ce qui est en conformité des rites prescrits, respect de ces rites.

411. (כְּתִבְ־נֶ)ן **Ksiwné** (forme germanisée de כָּתַב, écrire), écrire l'hébreu en caractères carrés.

412. כְּתַב יַד **K'saw Yad**, signature.

413. כְּתָבִים **K'sowim** (pluriel de כְּתָב), écrits.

414. כְּתוּבָה **K'suwo**, acte de mariage religieux.

415. כְּתִיבָה וַחֲתִימָה טוֹבָה **K'siwo wa'hassimo tauwo**, inscription et scel favorables (dans le livre de la vie) : souhait d'usage à l'occasion de Rosch Haschono et Kippour.

416. כְּתֹנֶת פַּסִּים **Kessauness passim**, robe de différentes couleurs, marque de préférence exagérée ; allusion à la robe donnée par Jacob à son fils Joseph pour lui témoigner sa préférence.

לְ

417. לְ **Lamed**, douzième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 30. Lamesser, pièce de 30 sous.

418. לאָ **Lau**, non, pas. *Lau lonu stèht in Hallel*, Lau lonu se trouve dans le (psaume) du Hallel ; locution employée pour nier, refuser absolument. *Mein lau mein lau*, oui, non, peu m'importe !

419. לאָ הָיָה וְלאָ נִבְרָא **Lau hoyo welau niwro**, cela n'a jamais existé.

420. לאָ בָּגַע וְלאָ נָגַע **Lau poga, velau noga**, ouvrage *mal fait*, litt. : qui de près, ni de loin, n'atteint (à la perfection). L'orthographe de cette locution est, d'ailleurs, douteuse. Certains proposent : לאָ בָּקִי וְלאָ נָקִי, mais le sens n'en varie pas.

421. לֵב **Lêw**, cœur. *Lew tauw*, bon cœur, nature généreuse. *Lew Weï* (litt. : mal de cœur), faim. *Schwer Lew*, cœur lourd, serré, chagriné. *A Lew Ganow*, un voleur de cœur, un séducteur.

422. לְבָבוֹת **Lewowaus** (plur. de לֵבָב), cœurs, *gute Lewowaus*, de bons cœurs, des cœurs charitables.

423. לְבָנָה **Lewono**, lune. *Die Lewono mekaddesch sein*, dire les prières relatives à la néoménie.

424. ל"ג בְּעֹמֶר **Lag baumer**, trente-troisième jour de l'Omer. V. עֹמֶר.

425. לְהַבְדִּיל **Lehawdil**, à distinguer. Expression employée à propos d'une comparaison que, par sentiment de délicatesse ou de crainte plus ou moins superstitieuse, l'on entend ne pas faire trop complète. Ainsi, en parlant de la ressemblance entre une personne vivante et une personne défunte, l'on se hâtera d'ajouter *lehawdil bèn 'hayim lemêssim*, sauf à distinguer entre vivants et morts. D'autres exprimeront la même pensée en allemand : *mit Lieb' von anander geschade*, séparés l'un de l'autre avec amour. *Yid und goï lehawdil*, à distinguer entre juif et non-juif.

426. לְהַכְעִיס **Lehachiss** (et non lehachliss comme certains prononcent à tort), exprès, à dessein de contrarier. *Lehachiss lew*, contrarier.

427. לְהַפּוּךְ **Lehippuch**, en sens contraire.

428. ל"ו צַדִּיקִים **Lamed wow tsadikim**, les trente-six justes dont, suivant le Talmud (*Soucca*, 45 *b*), le mérite soutient le monde, malgré l'indignité du reste des hommes.

429. לוּחַ **Lua'h** (tablette), calendrier.

430. לוֹט **Loth**. *Schikur wie Loth*, ivre comme Loth : allusion à Genèse, XIX, 33 et suivants.

431. לֵוִי **Lèwi**, Descendant de la tribu de Lévi; deuxième appelé à la Loi.

432. לְוָיָה **Lewayo** (pour Lewoyo), accompagnement d'un convoi mortuaire.

433. לוּלָב **Lulow**, branche de palmier qui sert aux cérémonies de la fête de Souccoth. *Lulow schittle*, agiter le Lulow. *Lulow bensche*, faire la prière sur le Lulow.

434. לְחַיִים **Le'hayim**, à la santé !

435. לֶחֶם **Lé'hem**, pain. *Für a Pass* (פַּת) *lé'hem*, pour un morceau de pain.

436. לֶחֶם מִשְׁנֶה **Lé'hem-Mischné**. pain double, désigne les deux pains sur lesquels, aux sabbats et jours de fête, l'on fait la prière de mautsi (v. מוֹצִיא).

437. לֵיצָנוּת **Lêtzanuss**. moquerie, dévergondage.

438. לֵיצָנִים **Lêtzanim**, musiciens, chanteurs.

439. לְכָה דוֹדִי **Lecho daudi**, chant synagogal du vendredi soir.

440. לְכָל־הַפָּחוּת **Lechol hapo'huss**, tout au moins.

441. לְמַעַן הַשֵּׁם וּלְמַעַן הָרַחֲמִים **Lemaan haschêm ulemaan hora-'hamim**, pour l'amour de Dieu ou par pitié.

442. לְמָשָׁל **Lemoschol**, par exemple.

443. לְפַ"ק **Lefak**, abréviation de לִפְרַט קָטָן (lifrat koton) selon le petit comput (année hébraïque sans le millésime), par opposition à לְפַ"ג, lefag, abrév. de לִפְרַט גָּדוֹל (lifrat godaul), selon le grand comput (avec le millésime).

444. (לְקֶחֶ(ן **Leké'hé** (mot germanisé formé de לָקַח), prendre. *Leaulom tikach*, prends toujours, dit-on plaisamment à quelqu'un qui hésite à accepter une gratification.

445. לָשׁוֹן **Loschaun**, langue, langage, élocution. *A schwer Loschaun*, une élocution difficile. *Loschaun hora*, calomnie, médisance. *Loschaun hakaudesch*, la langue sainte, l'hébreu.

מ

446. מ **Mem**, treizième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 40.

447. ם **Schluss Mem**, mem final.

448. מֵאָה **Mêoh** (pluriel : Mêauss), cent. *Ad mêoh schonim*, jusqu'à cent ans.

449. מָאוּס **Môus**, répugnant, d'où

450. מַאוּס **Miuss**, désagréable, pénible. *Es ess mir miuss*, je suis ennuyé.

451. מַאֲרִיךְ **Maarich** (-sein), s'étendre, traîner en longueur.

452. מַבּוּל **Mabbul**, déluge.

453. מְבוּלְבָּל **Mewulbol**, troublé, dérouté.

454. מְבַיֵּשׁ **Mewaïch** (-sein), humilier.

455. מֵבִינוּת **Mêwinuss**, intelligence.

456. מֵבִין **Mêwin**, un homme intelligent. *A scheiner Mewin*, un beau malin, un imbécile.

457. מְבַקֵּר **Mewakèr** (-sein), visiter. *A 'Haulé mewaker sein*, visiter un malade.

458. מָגוֹג **Mogaug**. V. גּוֹג.

459. מְגַיֵּר **Megayêr** (-sein), convertir au Judaïsme.

460. מְגִלָּה **Megilo**, le livre d'Esther; une longue épître. *A ganze Megilo*, un long factum. *Mit am gefüllte Bauch zu der Megilo gèh*, se rendre à la lecture de la megila, le ventre plein — ce qui arrive quand la veille de Pourim, jour du jeûne d'Esther, tombe un samedi. Comme on ne doit pas jeûner un samedi et que, pour ce motif, le jeûne d'Esther est fixé au jeudi précédent, on ira donc à la lecture de la megilo, l'estomac bien lesté. *Er thut di megilo berschte*, il brosse la megila, l'épousseter ne lui suffit pas : se dit de quelqu'un qui affecte un rigorisme exagéré dans la pratique religieuse.

461. מְגַלֶּה **Megallé** (-sein), révéler. *A saud megalle sein*, révéler un secret.

462. מָגֵן דָּוִד **Mogên Dowid**, bouclier de David, formé de deux triangles superposés en sens inverse l'un de l'autre ; sert d'ornement à la Soucca.

463. מְגָרֵשׁ **Megarêsch** (-sein), répudier.

464. (מְדַבְּרֶ)ן **Medabbere** (forme germanisée de מְדַבֵּר), parler.

465. מִדָּה **Middoh** (plur. : Middauss), mesure, manière d'être, qualité. *Er hot scheïne Middauss an sich*, il a de belles qualités. *Middoh kenéged Middoh*, mesure pour mesure, (rendre) la pareille.

466. מְדִינָה **Medinoh**, pays, région. *A Medinoh Làfer*, un vagabond.

467. מַדְחֶה **Mad'hé** (-sein), écarter, repousser.

468. מְדַקְדֵּק **Medakdêk** (-sein), être regardant, méticuleux. *Er ess nit so medakdek*, il n'y regarde pas de si près.

469. מִדְרָשׁ ou מֶדְרָשׁ, **Midrosch** ou **Medrosch**, commentaire, homélie. *Bess hamedrosch*, école talmudique.

470. מַה טּוֹבוּ **Ma tauwu**, prière qui se dit en entrant dans la synagogue.

471. מָהֵל (pour מוֹהֵל) **Mohl**, opérateur de la circoncision; *mohlschaft*, une circoncision.

472. מְהוּרָס **Mehuross**, un grossier, un bourru.

473. מֵהֵיכָא תֵּיתֵי **Mêhêcho têssê**, d'ou prends-tu cela? Quelle idée!

474. מְהַנֶּה **Mehané** (-sein), faire plaisir, procurer une jouissance. *Er kennt sich mehane sein*, il peut se réjouir! (iron.)

475. מַה נִּשְׁתַּנָּה **Ma nischtané**. V. חָכָם.

476. מוֹדֶה **Maudé** (-sein), reconnaître, avouer, pluriel

477. מוֹדִים **Maudim**, prière commençant par ce mot et qui comporte un prosternement. *A Maudim Bocker*, un qui affecte de se prosterner beaucoup, un faux dévot.

478. מוֹדִיעַ **Maudïa** (-sein), faire connaître, annoncer.

479. מוֹכִיחַ **Mauchia'h** (-sein), faire des reproches, de la morale. *Bâl Mauchia'h strauf' dich*, sermonneur, corrige-toi toi-même.

480. מוֹכְסָן **Mauchson**, le préposé aux droits.

481. מוֹלַד **Maulod**, renouvellement de la lune.

482. מוּם **Mum**, défaut.

483. מוּסָף **Mussoph**, prière additionnelle dite à la suite de l'office du matin aux jours fériés.

484. מוּסָר **Mussor**, morale. Sepher Mussor, livre de morale.

485. מוֹפְתִים **Maufsim** (plur. de מוֹפֵת), miracles, merveilles. *Aussauss umaufsim*, monts et merveilles (litt. : prodiges et merveilles).

486. מוֹצִיא **Mautzi**, qui fait sortir. Se dit du pain ou du morceau de pain sur lequel a été dite la prière avant le repas, où l'on bénit Dieu *qui fait sortir* le pain de la terre.

487. מוֹרָא **Mauro**, peur, crainte. *Mauro macher*, moraliste sévère qui use d'arguments terrifiants, inspirant la crainte des châtiments célestes.

488. מוֹרֵינוּ **Maurênu**, notre maître : titre d'un rabbin diplômé : le diplôme de ce rabbin.

489. מוֹשָׁב **Mauschow**, marchandises de rebut, litt. : siège, dépôt, par extension, stock sans valeur. *Mauschow de Bayonne*, même sens. D'où vient cette locution ? Faut-il y voir une allusion à la « camelote » qui se serait vendue aux foires de Bayonne ? C'est peu vraisemblable. Nous rapprocherions plutôt ce mot de l'expression judéo-polonaise *Bôwel-s'hauro* (בָּבֶל סְחוֹרָה), marchandise de Babylone, qui a aussi le sens d'objets de rebut. La consonnance a peut-être favorisé la confusion entre Babylone et la ville — plus connue du vulgaire — de Bayonne, joint à un certain dédain (d'ailleurs réciproque) professé autrefois par les Israélites de l'Est à l'égard de leurs coreligionnaires du Midi.

490. מִזְבֵּחַ **Mizbêa'h**, autel. *Er nähmt vom Mizbêa'h herunter*, il prendrait de l'autel..., se dit d'un homme indélicat qui prend où il peut.

491. מְזוּזָה **Mezuzo**, inscription rituélique posée sur le poteau de la porte. Plur. : Mezuzauss.

492. מְזוּמָן **Mezumen** (-**benschen**), réciter les grâces en commun, l'un des convives les disant pour tous.

493. מַזִּיק **Mazik**, esprit malfaisant, démon, personne rageuse.

494. מַזָּל **Mazol**, planète, étoile, chance. *Mazol tauc !* bonne chance ! félicitations. *Mazol un Brocho*, bonne chance et prospérité ! *Schlimm Mazol*, malchance. *A Mazol von Gott*, une chance de Dieu ! *Jemand s'mazol absagen*, dénier sa chance à quelqu'un.

495. מִזְמוֹר **Mizmaur**, cantique. Plur. : Mizmaurim.

496. מִזְרָח **Mizra'h**, le levant, tableau portant l'inscription de ce mot et indiquant le côté du levant vers lequel l'on se tourne pour la récitation de certaines prières.

497. מוֹחַ **Maua'h**, cerveau, crâne.

498. מְחוּתָן **Me'huton**, allié ; désigne expressément les pères respectifs de deux conjoints. Fém. : Me'hutêneste.

499. מַחְזוֹר **Ma'hzor**, rituel des fêtes.

500. מְחַיֶּה **Me'hayé**(-sein), entretenir, nourrir.

501. מְחִילָה **Me'hilo**, pardon. *Me'hilo preie*, demander pardon a un mort.

502. מָחֵל **Mo'hel** (pour מוֹחֵל), qui pardonne. *Sei mir mo'hel*, pardonne-moi ; *sei mo'hel*, excuse, dérange-toi. *Ich bin mo'hel drof*, je passe condamnation là-dessus, je m'en désintéresse. *Sei mir mo'hel un griss mir die Ro'hel*, excuses et compliments à la Rachel, propos ironique, rimé, à l'adresse d'un fâcheux qu'on éconduit. Cf. dans le même sens : *sag em ich lossen grisse von hie bis of Bisse*, dis-lui que je lui envoie mes compliments d'ici jusqu'à Bisheim (localité près de Mulhouse.

503. מַחֲלֹקֶת **Ma'hlaukess**, désaccord, dispute.

504. מְחַלֵּל **Me'halel** (-sein), profaner. *Me'halel schabboss*, qui profane le sabbat.

505. מַחְמִיר **Ma'hmir**, rigoriste. *Ma'hmir sein*, pousser les principes religieux jusqu'à la rigueur.

506. מְחַנֵּךְ **Me'hanêch** (-sein), inaugurer. *Schul' me'hanêch*, inaugurer une synagogue.

507. מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל **Ma'htziss haschékel**, demi-sicle, dont on a coutume d'offrir l'équivalent à l'occasion de la fête de Pourim, pour être envoyé aux pauvres de la Palestine.

508. מְחָרֵף וּמְגַדֵּף **Me'hareph umegadeph**, qui outrage et blasphème.

509. מַחֲשָׁבָה **Ma'hschowo** (plur. : Ma'hschowauss), pensée. *Er ess in die Ma'hschowauss*, il est plongé dans les réflexions.

510. מִטָּה **Mito**, lit, brancard (mortuaire).

511. מְטַהֵר **Metaher** (sein), faire la purification des morts, les laver. *Metaher Brett*, planche qui sert à la purification des morts.

512. מְטוֹרָף **Metauroph**, agité. *Meschugo umetauroph*, fou et agité.

513. מְטוּשְׁטָשׁ **Metuschtosch**, écrasé, effacé.

514. מְטַפֵּל (Sich) **Metapêl** (sein), s'occuper, prendre soin de...

515. מַטְרִיחַ **Matria'h** (sein), importuner, fatiguer.

516. מְיַאֵשׁ (Sich) **Meyaêsch** (sein), se désintéresser, renoncer.

517. מְיַבֵּם **Meyabbêm** (sein), épouser à titre de Yowom. Voir יָבָם.

518. מְיוּשָּׁב **Meyuschow**, de sens rassis.

519. מִילָה **Milo**, circoncision. *Briss Milo*, cérémonie, opération de la circoncision.

520. מַיִם **Mayim**, eau.

521. מַיִם שְׁלָנוּ **Mayim schelonu**, eaux qui ont passé la nuit, rituellement nécessaires pour pétrir la pâte dont on fait les azymes.

522. מִינוּת **Mînuss**, hérésie, croyance fausse et, par suite, faux semblants. *Minuss mache*, faire des manières.

523. מִי שֶׁיִרְצֶה **Mi schéyirzé** (monte), qui veut, terme dont on se sert pour appeler à la lecture de la Loi pour le chapitre des malédictions. V. תּוֹכֵחָה. C'est généralement le bedeau de la synagogue qui répond à cet appel, ce qui lui vaut une gratification de la part de l'administration synagogale.

524. מִיתָה **Misso**, mort. *Misso Meschino*, mort extraordinaire, subite.

525. מַכָּה **Mako** (plur. : Makauss), coup, dommage. *A Mako leide*, subir un dommage, une perte d'argent. *Makauss und faule Fisch'*, coups et poissons gâtés ; alias *Makauss und pégré Fisch* (de פֶּגֶר, v. ce mot), coups et poissons morts ; accumulation de déconvenues. Cette locution tire son origine de la mésaventure légendaire d'un individu condamné, pour certain méfait, à prendre livraison de poissons gâtés, à moins qu'il ne préférât recevoir un nombre déterminé de coups de bâton. Ayant choisi les coups de bâton, mais ne les ayant pu supporter intégralement, il se vit contraint de prendre aussi livraison des poissons gâtés, d'où l'expression précitée.

525 *bis*. (מְפַיְינֶן) **Mekaïné** (prononcé megaïné), accabler de coups.

526. מְכָלָה **Mecholo** (pour לְכָלָה), à la ruine, ruiné, abîmé. *Er ess mecholo*, il est ruiné. *Mecholo gèh*, s'abîmer. *Mecholo mache*, abîmer.

527. מַכְנִיעַ (Sich-) **Machnia** (sein), s'humilier.

528. מֶכֶס **Mechess**, droits d'entrée, douane, octroi, péages.

529. מְכַשֵּׁף **Mechaschêph**, sorcier. Fém. Mechaschêpho, sorcière, femme mal habillée.

530. מְלֵא **Maulo** (pour מָלֵא), plein, ivre.

531. מַלְאָךְ **Maloch**, ange. *Ein guter Maloch*, un bon ange ; chance. *A Fress Maloch have*, avoir la chance de tomber sur un bon repas. *Maloch hamowess*, l'ange de la mort, un porte-malheur.

532. מְלָאכָה **Melocho**, travail, affaire. *Baal melocho*, un ouvrier. *A böse Melocho*, une mauvaise affaire.

533. מַלְבּוּשׁ **Malbusch**, vêtement, d'où le participe, de forme germanisée, gemalbuscht, vêtu. *Gemalbuscht wie a Malka*, habillée comme une reine

534. מְיַלֶּדֶת **Meleidissin** (forme germanisée de מְיַלֶּדֶת), sage-femme.

535. מְלַוֶּה מַלְכָּה **Melawe Malko**, accompagner la reine. On désigne par là l'usage observé par certains de prendre le samedi soir une collation en l'honneur de la reine, autrement dit, du sabbat finissant. Le sabbat, du féminin en hébreu, est assimilé par les cabbalistes à une reine.

536. מֶלַח **Méla'h**, sel.

537. מִלְחָמָה **Mil'homo**, guerre. *Baal Mil'homo*, un soldat.
538. (מָלֶ)ן **Malé** (forme germanisée de מוֹל), circoncire.
539. מֶלֶךְ **Mélech**, roi. Plur. : Melochim. *Geputzt wie a Mélech*, paré comme un roi. *A schöner Mélech*, un triste sire. *Ecke Mélech*, roi de carreau.
540. מַלְכָּה **Malko**, reine. *Schüppe Malko*, dame de pique. *Geputzt wie die Schüppe Malko*, attifée comme la dame de pique.
541. מַלְכוּת **Malchuss**, royaume, gouvernement.
542. מַלְכוּתְךָ **Malchuss'ho**, ta royauté...; paroles qui se trouvent dans la prière du soir et que l'officiant entonne avec une solennité particulière le vendredi soir, en présence, à la synagogue, d'un nouveau fiancé.
543. מַלְקוּת **Malkuss**, flagellation. *Malkuss schlage*, flageller, administrer les trente-neuf coups de lanières, prescrits comme châtiment de certains péchés et dont le simulacre est encore usité en certaines communautés juives à la veille de Kippour.
544. מַלְשִׁינוּת **Malschinuss**, calomnie, délation. *Malschinuss anbringe*, calomnier, dénoncer faussement.
545. מִמָּא נַפְשָׁךְ **Mimo naphschoch**, terme de logique talmudique, présentant un dilemme.
546. מָמוֹן **Momaun**, argent monnayé, fortune.
547. מַמְזֵר **Mamzêr**, bâtard, mauvais sujet, canaille, malin. Le même sens s'attache à l'expression *Mamzêr ben haniddo* qui, littérairement, signifie bâtard, enfant de la Nidda, c'est-à-dire conçu pendant la période illicite. *A Mamzêr tomê*, un Mamzêr impur = un finaud.
548. (מֵמִי)תֶן **Mêmissé** (forme germanisée de מֵמִית), tuer.
549. מִמֵּלָא **Mimêlo**, de soi, conséquemment, terme talmudique.
550. מַמָּשׁ **Mammosch**, réalité, en réalité, d'où *Mammoschuss*, réalité, sensible, palpable. *Es ess kâ Mammoschuss d'ran*, il n'y a rien de réel en cela.
551. מִן הַשָּׁמַיִם **Min haschomayim**, par la volonté du Ciel.
552. מְנֻבָּל (pour מְנוּבָּל), **Menowol**, un homme laid ; Menowolté, un laideron.
553. מְנַדֵּב **Menaddew** (-sein), faire une offrande.
554. מִנְהָג **Minhog**, usage, habitude. Plur. : Minhogim.
555. מְנוּחָה **Menu'ho**, repos. *Loss mir Menu'ho*, laisse-moi en repos.
556. מְנוֹרָה **Menauro**, chandelier à sept branches, en usage dans la synagogue.
557. מְנוֹרַת הַמָּאוֹר **Menaurass Hammoaur**, livre de morale religieuse, par R. Isaac Aboab, rabbin portugais du XV^e^ siècle. La lecture de ce très estimable livre, écrit en hébreu et traduit en judéo-allemand par R. Mosché Francfort d'Amsterdam, était très répandu au siècle dernier parmi les Israélites même non lettrés.
558. מִנְחָה **Min'ho**, office de l'après-midi.

559. מְנַחֵם אוֹבֵל **Mena'hem auwel** (pour אָבֵל), faire une visite de deuil.

560. מִנְיָן **Minian**, nombre (de dix hommes) requis pour la prière publique. *Minian-Laït*, gens qui constituent le minian.

561. מְנַסֶּה **Menassé** (-sein), faire passer un examen.

562. מְסוּדָּר **Mesudor**, ordonné, calme.

563. מַסְכִּים **Maskim** (sein), être d'accord, approuver.

564. מְסָרֶ(ן) **Mausseré** (forme germanisée de מָסַר, commettre une infidélité), rapporter, dénoncer; d'où *vermasseré*, dénoncer, révéler un secret.

565. מְסִירוּת **Messiruss**, délation, calomnie. *Messiruss anbringe*, commettre une délation.

566. מַסְפִּיד **Maspid** (sein), célébrer un deuil, prononcer une oraison funèbre.

567. מַעֲבִיר **Maawir** (-sein), repasser, réciter. *Die Sidro maawir sein*, réciter la section sabbatique de la Loi.

568. מְעֻבֶּרֶת **Meûberess**, femme enceinte.

569. מֵעִית **Mês** (pour מָעוֹת), argent monnayé.

570. מֵעֵבֶר לַיָּם **Mêêwer layom**, par delà la mer. *Mêêwer layom gèh*, traverser la mer.

571. מַעֲלָה **Mâalo**, mérite, qualité. Plur. : Mâalauss. *Er hat schöne Mâalauss an sich*, il a de belles qualités.

572. מַעֲמָדוֹת **Maamodauss**, passages tirés du Talmud, répartis comme lectures pieuses entre les sept jours de la semaine.

573. מַעֲרִיב **Maariw**, la prière du soir.

574. מַעֲרָכָה **Maarocho**, arrangement, bonheur; mot employé ironiquement dans cette exclamation : *A Maarocho!* un bonheur! (que les choses se soient arrangées ainsi).

575. מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה **Meorass hamachpêlo**, la caverne de Machpêla.

576. מַעֲשֶׂה **Maassé**, 1° histoire, d'où le diminutif germanisé *maasselè* (plur. : maasselich). *Maasselich erzähle*, raconter des petites histoires. 2° affaire, œuvre. *S'ess kâ Maassé*, ce n'est pas une affaire. *Maassé Schîn-têss*, מַעֲשֶׂה ש"ט, une œuvre de Satan. *Maassé behêmo*, espèce d'animal! imbécile! *Maassé-Buch*, livre de contes. *Maassé râ*, un préjudice. *Maassé râ thun*, causer un préjudice sciemment. *Der Gästinn a Maassé verzähle*, raconter une histoire à une personne insignifiante, entrer dans des explications avec quelqu'un qui n'en vaut pas la peine.

577. מַעֲשֵׂר **Maasser**, dîme. *Maasser Geld*, argent de la dîme, prélevé sur la dot, à l'occasion d'un mariage, en faveur des pauvres. *Maasser min hamaassêr*, la dîme de la dîme. *Vermaassere*, dîmer.

578. מַפָּה **Mappo**, bande d'étoffe servant à envelopper les rouleaux de la Loi. La Mappo est faite généralement avec la *Jüdsch-Windel*, couche qui a servi à l'enfant pendant la circoncision.

L'on y trace le nom de l'enfant et la date hébraïque de sa naissance avec des vœux pour son avenir social et religieux, le tout en hébreu.

579. מַפְטִיר **Maphtir**, celui qui dit la Haphtoro. V. הַפְטָרָה.

580. מַפָּלָה **Mappolo**, ruine, coup désastreux. *Er bekommt a Mappolo*, il reçoit un coup qui causera sa ruine.

581. מְפַלְפֵל **Mephalpel** (-sein), discuter.

582. מְפַנֵּק (sich) **Mephanêk** (sein), se délecter, se réjouir.

583. מַפְסִיק **Maphsik** (-sein), s'interrompre pendant la prière pour parler de choses profanes. *Er ess nit maphsik*, il ne s'interrompt pas (non plus que s'il était en prières), dit-on de quelqu'un qui continue de manger sans se déranger.

584. מַפְצִיר **Maphtzir** (-sein), insister.

585. מְפַרְנֵס (sich-) **Mepharnêss** (-sein), se nourrir.

586. מְפָרְשִׁים **Mephorschim**, commentateurs, commentaires. *Mit alle Mephorschim*, avec tous les commentaires, avec tous les accessoires. Dans le même sens, on dira : *mit alle Kläpperlisch*, avec tous les clapets ou grelots.

587. מַצֵּבָה **Matzêwo**, monument funéraire. Plur. : Matzêwauss. *Matzêwo stelle*, ériger un monument funéraire.

588. מַצָּה **Matzo**, pain azyme. Plur. : Matzoss. *Du sollsch der Matzo geganewt habe*, à toi l'avantage d'avoir dérobé la Matzo : locution employée pour déclarer qu'on renonce bénévolement à soutenir son opinion en contradiction avec celle d'un autre. Cette locution est empruntée à une espièglerie, traditionnelle à la cérémonie de la soirée de Pâque, qui consiste à subtiliser à celui qui y préside la Matzo dite *Afikomèn* (v. אַפִּיקוֹמֶן), indispensable à l'achèvement de la cérémonie et qu'on ne restitue que contre promesse d'un petit présent. *Matzo-Teig*, pâte à azymes, dont le pétrissage doit se poursuivre sans interruption de crainte que la pâte ne lève. *Du besch doch net im Matzo-Teig*, tu n'es pourtant pas occupé à la pâte à azymes, dit-on à quelqu'un qui refuse d'interrompre un travail dont l'arrêt ne comporte aucun risque. *Matzo Knöpflich*, boulettes d'azymes.

589. מִצְוָה **Mitzwo** (plur. : Mitzwauss), 1° prescription religieuse ; 2° le mérite de l'avoir remplie ; 3° une œuvre pie, un acte de charité ; 4° un honneur religieux qu'on reçoit au temple, comme d'être appelé à la lecture de la Loi ou de conduire des fiancés sous le dais nuptial ; 5° azymes de choix servant à la cérémonie de la soirée de Pâque. *Mitzwauss essé* (pour assé), commandements positifs ordonnant ce qu'il faut faire, par opposition à *Mitzwauss lau sâssé*, commandements négatifs, prescrivant ce qu'il ne faut pas faire. *Er halt viel of mitzwass Essé*, il fait grand cas du commandement Essé, plaisanterie reposant sur l'équivoque du mot *assé* qui rappelle le mot esse(n), manger. On dira donc d'un fort

mangeur : il fait grand cas du commandement *Esse*, c'est-à-dire qui prescrit de manger. *A Mitzwo Taudl*, une mort charitable, venue au bon moment. *S'ess a Mitzwo an mir*, c'est une bonne action accomplie envers moi.

590. מְצִיאָה **Metzio** (plur. : Metziauss), trouvaille, emplette d'un bon marché exceptionnel. *A scheïni Metzio*, une jolie trouvaille ! *S'ess a Metzio im a Limple eingewikelt*, c'est une trouvaille (soigneusement) enveloppée dans un petit chiffon : manière ironique de désigner un objet que l'on voudrait faire passer pour bon marché et qui ne l'est pas.

591. מַצִּיל **Matzil** (-sein), sauver.

592. (מִ)צַעֲרֶ(ן) (sich) **Mêtzaré** (forme germanisée ; étym. מְצַר, affliction), s'affliger, se lamenter.

593. מְקַדֵּשׁ **Mekaddêsch** (-sein), consacrer. *Die Lewono mekaddesch sein*, consacrer la néoménie.

594. מִקְוֶה **Mikwé**, piscine, établissement de bain servant aux bains religieux. *Mikwé Stausserinn*, baigneuse du Mikwé.

595. (מְ)קַחֵ(ן) **Méka'he et abméka'he** (formes germanisées de מְקַח, marché), marchander.

596. מְקַיֵּם **Mekayêm** (-sein), accomplir. *A Mitzwo mekayem sein*, accomplir un devoir pieux.

597. מָקוֹם **Maukom** (pour מָקֹם, endroit), ville. *A Gzêro Maukom*, une ville de persécutions, où les Israélites furent victimes de persécutions.

598. מְקַנֵּא **Mekannè** (-sein), envier, jalouser.

599. מַקְפֵּד **Makpêd** (-sein), être regardant, méticuleux.

600. מַר בַּר ר׳ אַשִׁי **Mar bar Raw Aschi**, illustre rabbin très érudit, chef de l'école de Soura en 455. Pour dire de quelqu'un qu'il n'est pas un grand savant, on dit volontiers qu'il n'est pas un *Mar bar R. Aschi*.

601. מְרַגֵּז **Meragez**-sein (sich), se fâcher.

602. מְרַגְּלִים **Meraglim**, explorateurs, *Was sage die Meraglim* (que disent les explorateurs), quoi de nouveau ?

(*A suivre.*)

EMMANUEL WEILL.

OBADIA LE PROSÉLYTE

Dans le fragment de la Gueniza, publié sous ce titre, par M. E.-N. Adler [1], nous lisons qu'un certain Salomon Cohen, des « Baalé-Mikra », à son arrivée à Banias (Dan) dans le nord de la Palestine, répandit parmi les Juifs de la localité la nouvelle de la rédemption d'Israël dans l'espace de deux mois et demi, prétendant en même temps être lui-même le Messie. Juste à ce moment-là arrive de Damas à Banias le prosélyte Obadia, gagné au judaïsme depuis dix-neuf ans déjà ; il questionne ce Salomon sur sa mission. Après quoi Salomon se rend à Tyr, suivi par Obadia, qui poursuit sa route jusqu'en Egypte.

Les conclusions que M. Adler a tirées de ce fragment ne supportent pas l'épreuve de la critique ; elles ont été écartées dans l'ensemble par M. S. Poznanski [2]. Ce savant était sur la bonne piste en identifiant notre Obadia avec le porteur de la lettre d'introduction de Baruch b. Isaac, publiée incomplètement par Wertheimer [3]. Seulement, en suivant Wertheimer, M. Poznanski fait erreur quand il suppose qu'Obadia le prosélyte est le même que le correspondant de Maïmonide. Nous savons à présent que R. Baruch b. Isaac florissait vers la fin du XI^e^ siècle. Une lettre de lui, nous a été conservée, datée de 1094 de l'ère vulgaire [4]. Elle a dû être écrite à Jérusalem, où ce docteur semble s'être efforcé de s'échapper à l'approche des Croisés. Précisément, dans la lettre d'introduction qu'il écrivait en faveur de notre Obadia, il y a une allusion claire

1. *Revue*, LXIX, 129-134.

2. *Revue*, LXX, 70-73. V. aussi ses remarques dans l'hebdomadaire hébreu *Hammizrachi*, n^os^ 61-62.

3. *Ginzé Yerouchalaim*, II, 16 *a*-17 *a*.

4. Voir mon *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford, 1920, p. 198-199.

aux Croisés, qui anéantirent la communauté juive de la Ville Sainte [1].

De plus, un feuillet que j'ai trouvé dans la collection de la Gueniza à Cambridge (Taylor-Schechter = T.-S.) fait évidemment partie du même récit historique que renferme le fragment Adler. Les deux feuillets n'appartenaient pas, il est vrai, au même ms., car T.-S. est vocalisé, ce qui n'est pas le cas du fragment Adler. Ce dernier, bien que l'impression ne l'indique pas, se compose de deux pages de 18-19 lignes avec cinq à sept mots par ligne [2]. T.-S. aussi a deux pages de 19 lignes, avec le même nombre de mots par ligne. Le style des deux fragments est le même. Dans l'un et l'autre, nous trouvons un récit à la manière d'une *megilla* avec division en versets terminés par deux points (:).

Voici le texte de T.-S. :

[T.-S. 10 K. 21[1], in-folio papier, taché et fripé, écriture carrée, vocalisée.]

Recto :

בימי הקצין [וש]מו אלאפדל : בימים ההם קמו
בני ערוצי עם ישראל וישאו נפשם להזמיד
חזון וכשלו בדבריהם [3] : בה... אשר בארץ כַּזֵּרַיָא
קם יהודי אחד ושמו שלמה בן דוד ושם בנו
מנחם : ועמם איש לשון ושמו אפרים בן
עזריה הירושלמי הידוע בבן סהלון ויכתבו
כתבים אל כל היהו[דים הקר]ובים והרחוקים
בכל הארצות אשר סביבותיהם ויגיעו שמ [4]

1. Wertheimer, *l. c.*, 16 *b* (l. למסרם) איך נגיעלו יושבי הטבור לותרם אל עם לועז שפה לא ידעו המול שלשום להשמיעם . ובתימו ה[נם] לשוסיהם... תקפה זרוע גוותנית והארצה במטאטא השמד את כל מיחדי שם מכל גבול עפרות קודש בלי לחוננה ולא להתרצות עוד באבניה. עם לועז désigne certainement les Croisés, dont la langue était totalement inconnue des Juifs parlant arabe. יושבי הטבור signifie « les habitants de la Palestine » (cf. Ez., xxxviii, 12, טבור הארץ et Kimhi, *ad loc.*).

2. On peut établir que le texte mutilé (cf. *Revue*, *l. c.*, 133, l. 2) doit se lire : הגבי מקבץ מן העבריים בכל שב[וע ושבוע בד]בר מעשר. Ceci supprime la difficulté indiquée par M. Poznanski, *l. c.*, 71, n. 3. — Dans la ligne 16 du texte (*l. c.*, 133), le מ' qui se trouve devant מבקשים termine une ligne du ms. : c'est tout simplement la première lettre de la ligne suivante, qui commence par מבקשים ; elle n'a été écrite que pour remplir l'espace, selon un procédé fréquent des scribes. L. 17, le ms. a ומלך המשיח מזרע דוד המלך. Il y a encore d'autres petites divergences, mais qui n'ont pas besoin d'être notées ici.

3. Cf. Dan., II, 14.

4. Les deux premières lettres de la ligne suivante.

שמועתם... כתביהם למרחוק מאד :
בכל המקומות אשר על פני האדמה אשר
שם היהודים [נמצאים א]צל העמים אשר
תחת כל השמים ש. ...הגיע[ו ו]יאמרו
כולם כי בא העת אשר יקב[ץ] האלהי[ם]
את עמו ישראל מכל הארצות אל ירוש[לי]ם
עיר הקדש וכי שלמה בן [ד]וד הוא אל[יהו ובנו]
המשיח ויהי כאשר שמעו כל ה[יהוד]ים
אשר בכל הארצות את דברי כת[ביה]ם וישמחו
מאד ויחילו ימים וחדש[ים ולא ש[מעו ו]לא ראו
דבר : ורבים מן היהודים . . . .[ימי]ם

Verso :

רבים בצום ותפילות וחסדים כי היו מחכים
את ישועת האלהים כאשר אמר על ידי
עבדיו הנביאים : וכאשר לא ראו דבר נשבר
לבם בקרבם עד למאד ויתבוישו היהודים
מפני כל הגוים : כי שמעו כל הגוים והערלים
את השמועות אשר באו ליהודים והיו כולם
מצחקים ומלעיגים על היהודים ויאמרו
הנה היהודים יחפצו לעוף ו[א]בר [אי]ן להם
לעוף אל אַרְצָם : ויוסיפו לחד[ש ו]לשנות ול[1]
ולקלס את היהודים ויאמרו הגוים כי כל דבר
אשר ליהודים שקר ושוא : בימים
ההם בעיר ושמה בַּרַעְקוּפָה[2] אשר דרך יום
בינה ובין מדינת עדינה[3] : ויקם שם מן היהודים
איש אחד הידוע בבן שַׁדַּד והוא חכם בעיניו
וישם בנפשו להשמיע חזון וכשל ושקר שקרים
הרבה : וישלח מלך עדינה ויקח אותו ואת
היהודים אשר עמו ויתנם בבית האסורים
אשר לו ויהי בן שדד והיהודים אשר אתו
בבית האסורים ובן שדד מתפלל לפני

Nous avons ici une description d'un large mouvement messianique qui s'est produit durant le grand soulèvement de l'Orient provoqué par la marche des Croisés en route pour reprendre la

1. Les deux premières lettres de la ligne suivante.

2. Probablement identique avec Ba'kouba, à dix lieues environ au nord de Bagdad. (V. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 59.)

3. = Bagdad, voir mon ouvrage cité *supra*, p. 174, n. 1.

Terre Sainte aux musulmans. Le prince Al-Afdhal, mentionné au commencement de notre fragment est très vraisemblablement identique avec le fameux vizir égyptien qui gouverna le royaume des Fatimides de 1094 à 1121 [1]. Nous rencontrons ici deux pseudo-messies. D'abord un imposteur, du nom de Salomon b. Doudji qui, en un certain endroit du pays des Khazars, prétendit être Elie, le précurseur du Messie. Ce dernier était apparu, disait-on, dans la personne du fils de ce Salomon, Menahem. Le père et le fils étaient secondés par un certain Ephraïm b. Azaria de Jérusalem, connu sous le nom de Ibn Sahalon et dépeint comme un « homme de langage » (*recto*, l. 5), c'est-à-dire un homme capable de rédiger les lettres et circulaires qu'on répandit de tous côtés dans les communautés juives pour annoncer la bonne nouvelle de l'avènement de l'ère messianique, ère qui serait marquée par le retour d'Israël de la Diaspora à Jérusalem. En beaucoup d'endroits, les masses eurent la simplicité de croire à ces histoires et de faire publiquement des démonstrations de joie. Mais, après avoir attendu vainement pendant des mois l'accomplissement de ces promesses, leur désappointement fut grand : leurs voisins non-juifs n'épargnèrent pas les railleries et les insultes à la crédulité des masses juives (*verso*, l. 5 suiv.).

Dans la suite, un nouvel imposteur fit son apparition à Ba'kouba (Bara'kouba), à un jour de marche de Bagdad. Là, un certain Chadd répandit des rumeurs messianiques et paraît avoir trouvé un certain nombre d'adeptes. Mais ils furent bientôt arrêtés par ordre du Calife de Bagdad. Ici s'arrête malheureusement notre fragment. Dans le ms. Adler, nous entendons parler d'un troisième prétendant dans la personne du Caraïte Salomon Cohen à Banias. Il fut questionné par le prosélyte Obadia qui ne pouvait se faire à l'idée d'un Messie appartenant à la tribu de Lévi et non à la famille de David. Mais Salomon b. Doudji et son fils trouvèrent bien des gens crédules à leurs prétentions, malgré la circonstance nouvelle et sujette à caution d'un Messie fils d'Elie [2].

Ce grand mouvement messianique, s'étendant jusqu'à la Chazarie, l'Irak et la Palestine, doit être mis en rapport avec celui qui agita profondément les Juifs d'Allemagne, de France et de Byzance

1. V. mon ouvrage cité *supra*, 207 suiv., et aussi le fragment de la Gueniza publié dans *J. Q. R.*, IX, 35-36.

2. La question de l'ascendance d'Elie a déjà occupé les rabbins (V. une ample discussion du problème chez Friedmann, *Séder Eliyahou Rabba*, introduction, p. 2 suiv.). Mais aucun ne lui donne une généalogie davidique.

vers le début de la première croisade. Nous avons une description de l'émotion que provoquèrent dans ces communautés les rumeurs messianiques dans l'intéressante lettre, provenant de la Gueniza, publiée dans *J. Q. R.*, IX, 26-29, et discutée par Kaufmann (*ibid.*, X, 139 suiv.) et par Krauss (*Studien zur byz.-jüd. Geschichte*, 1914, 47 suiv.). Il est remarquable que dans cette lettre il est fait mention aussi de la Chazarie. On y raconte que dix-sept communautés quittèrent ce pays pour le désert dans le but de faire leur jonction avec les autres tribus juives en marche vers la Palestine (*l. c.*, p. 27, l. 13-15 de l'hébreu) (l. הלכו) והלכו אלכזרייה ממקום [l. כן] בין (?) כשאמרו (= כאשר אמרו « comme on raconte ») שבעה עשר קהילות. אל מדבר העמים ואֹרן אנו יודעים אם נתועדו עם השבטים אם לא. A Salonique aussi, l'apparition réelle d'Élie, précurseur du Messie, fut racontée à la fois par les Juifs et les non-Juifs et trouva généralement créance (*l. c.*, p. 27, l. 6 suiv. du bas). Il est probable que la Meguila, dont on n'a retrouvé jusqu'ici que deux feuillets, donnait un récit complet de cet étonnant mouvement messianique, dont il n'est pas possible encore de démêler les causes, malgré l'ingénieuse supposition de Kaufmann, qui l'attribue à cette croyance très répandue que le Messie allait venir pendant le 256e cycle lunaire (רנה), en raison du verset (Jér., XXXI, 6) רֲנוּ לְיַעֲקֹב (*J. Q. R.*, X, 143). Espérons que d'autres parties de ce document seront un jour retrouvées.

Londres.

Jacob Mann.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

(SUITE [1])

25. Isaïe, LVII, 9.

Les mots והשרי למלך בשמן sont obscurs. On les traduit : « Et tu as fait au roi un cadeau avec de l'huile », en supposant que מלך « roi » désignerait une fausse divinité. Comme la suite est : « tu as multiplié ton parfumage », il paraît s'agir de toilette. Nous proposons donc de lire וַתְּשַׁרִי צַמָּתֵךְ בשמן « et tu as trempé ta coiffure dans l'huile ». Le changement des lettres צ et ת en ל n'a rien d'étonnant dans l'ancienne écriture.

26. Isaïe, LIX, 10.

La signification de באשמנים כמתים après כשלנו בצהרים כנשף « nous avons trébuché en plein midi comme au soir » est énigmatique. Nous serions portés à corriger באשמנים en באשנו חיים et à traduire : « nous avons senti mauvais étant vivants comme (si nous étions) morts ». La phrase répondrait très bien à ce qui précède : on trébuche à midi comme s'il faisait nuit, et les vivants ressemblent à des cadavres.

27. Isaïe, LXII, 5, et Jérémie, III, 4 et 19.

L'expression יבעלוך בניך « tes fils te posséderont » (Is., LXII, 5) est assez surprenante et la comparaison avec la joie conjugale est

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXX, p. 88 et 209.

un peu boiteuse. Il semble que le mot בניך soit une sorte de correction des scribes pour אדניך. Dans XXVI, 13, on trouve י׳ אלהינו בעלונו אדנים זולתך « Seigneur notre Dieu, des maîtres autres que toi nous ont possédés ». Appliqué à Dieu, le verbe בעל a paru indécent et on a substitué les enfants à l'époux sans avoir égard au quasi-inceste qui en résulte. Il est vraisemblable que, pour une raison analogue dans Jérémie, III, 4 et 19, on a remplacé par אבי « mon père » le mot אישי « mon époux », qu'exigerait, dans le premier passage, le parallélisme de אלוף נעורי « l'ami de ma jeunesse » et qui, d'après Osée, II, 18, devra être employé par Israël, à la place de בעלי, pour désigner le maître d'Israël.

28. Jérémie, I, 13.

Dans ce passage, le prophète raconte qu'il voit une marmite soufflée (c'est-à-dire sous laquelle le feu est attisé à l'aide d'un soufflet), et il ajoute : ופניו מפני צפונה « et sa face est de devant le nord ». Ces mots laissent à désirer, d'abord parce que l'on attendrait לפני ou אל פני au lieu de מפני, ensuite parce qu'une marmite, étant ronde, n'a pas de face. C'est pourquoi il semble que le texte devait porter ופני המפוח צפונה « et la face du soufflet était (tournée) vers le nord ». Par la face du soufflet, il faut sans doute entendre le bec. Le fait que le feu est excité du côté nord fait présager que la catastrophe viendra du nord (c'est-à-dire de la Babylonie, qui était considérée par les Israélites comme située au nord).

29. Jérémie, III, 9.

Ce verset porte והיה מקל זנותה ותחנף את הארץ « et, au bruit de sa prostitution, elle s'est souillée avec la terre ». On ne comprend pas bien ce que veut dire le « bruit de la prostitution ». Si l'on corrige והיה מקל en ויהי נקל, on obtient une phrase très satisfaisante, surtout si on vocalise וַתְּחַנֵּף au lieu de וְתֶחֱנַף : « Et ce fut trop peu de chose que de se prostituer, elle a (même) souillé la terre. »

30. Jérémie, IX, 6.

La première partie du verset est très claire : « C'est pourquoi — ainsi a dit le Seigneur Sebaoth — je vais les épurer et les

éprouver. » Mais la suite : « Car comment agirais-je à cause de la fille de mon peuple? » l'est beaucoup moins. Pour en trouver le sens, on doit comparer Isaïe, XLVIII, 10-11, qui porte ceci : « Voici que je t'ai éprouvé et non comme de l'argent[1], je t'ai épuré dans le creuset de la misère. C'est pour ma dignité que j'agirai, car comment serait-elle profanée, et je ne donnerai pas ma gloire à un autre. » Le texte de Jérémie est altéré. Mais, à en juger d'après le passage d'Isaïe, il doit signifier : « Comment n'agirais-je pas pour ma dignité? » Peut-être faut-il lire : כי איך לא אעשה מפני שמי?

31. Jérémie, XI, 20, et XX, 12.

Les mots « car à toi j'ai révélé ma cause » n'ont pas arrêté les commentateurs. Cependant on ne comprend pas que Jérémie dise qu'il a *révélé* sa cause à Dieu, qui doit la connaître. Il semble que le texte devait porter גִּלּוֹתִי « j'ai fait rouler, c'est-à-dire j'ai confié » ; cf. Ps. XXII, 9. Le prophète dit à Dieu qu'il lui remet le soin de faire triompher sa cause.

32. Jérémie, XII, 7-9.

Les versets 7 et 8 semblent se contredire. Dans le premier, Dieu dit : « J'ai abandonné ma maison, j'ai délaissé mon héritage. J'ai livré l'affection de mon âme au pouvoir de ses ennemis », et dans le second : « Mon héritage a été pour moi comme un lion dans la forêt; il a donné contre moi de la voix; c'est pourquoi je l'ai pris en haine. » Pour résoudre la difficulté, on peut supposer que le verset 8, à l'origine, devait dire que Dieu avait été comme un lion à l'égard de son héritage[2] (il y aurait eu : הייתי לנחלתי כאריה ביער נתתי עליה בקולי). Cette comparaison de Dieu à un lion a pu paraître inconvenante et on l'aura transportée à Israël (cf. nos 21, 27, 37). Dans le verset 9, la phrase : « Est-ce que mon héritage a été pour moi un vautour bigarré? » ne paraît pas non plus primitive. D'après la suite, qui est : « Vautours, (placez-vous) autour de lui. Réunissez les bêtes des champs ; amenez-les pour (le) dévorer », il semble qu'il devait y avoir : « O vautours, attaquez mon propre héritage : הָיְעִט צבאו על נחלתי לי. » Il est

1. Lire ככסף pour בכסף.

2. Il faudrait traduire alors על כן שנאתיה « parce que je l'ai pris en haine ». Sur ce sens de על כן, voir *Revue*, t. XXXI, p. 51.

possible que le remaniement du verset 8 ait entraîné aussi une modification analogue du verset 9, Israël étant qualifié d'abord de lion, puis de vautour.

33. Jérémie, xv, 11.

Le verbe שרותך (*qeré* : שְׁרִיתְךָ) est visiblement altéré et le verset dans son ensemble ne paraît pas cadrer avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Dans le verset 10 comme dans le verset 15 (les versets obscurs 12 à 14 étant laissés de côté), le prophète se plaint de l'hostilité de son entourage. Le verset 11, tel qu'on l'explique d'habitude, serait une réponse de Dieu assurant au prophète qu'il intercèdera en sa faveur auprès de l'ennemi, ce qui est passablement étrange. Mais si l'on tient compte de la Septante, qui paraît avoir lu אמן pour אמר, et si l'on compare les passages parallèles tels que xvii, 16 et surtout xviii, 20, qui est le plus clair, on est amené à croire que c'est Jérémie qui parle et qui rappelle qu'il n'a jamais demandé à Dieu de faire éclater la catastrophe, mais qu'il l'a, au contraire, imploré en faveur de ses adversaires. Le texte devait donc être à peu près ainsi conçu : « En vérité, ô Seigneur, je t'ai recherché (lire שחרתיך) pour le bien, j'ai intercédé auprès de toi en faveur de l'ennemi. »

34. Ezéchiel, xviii, 7.

Le mot חוב dans la phrase חבלתו חוב ישיב « il restitue son gage » n'a guère de sens, et, d'autre part, la forme féminine חבולה au lieu de חבול ne se rencontre qu'ici. Il est probable qu'il y a là une combinaison fautive de deux leçons, l'une חבל לא יחבל « il ne prend pas de gage », conforme au verset 16 (חבל לא חבל), et l'autre, חבל ישיב, contre-partie de חבל לא ישיב, qui se trouve au verset 12.

(*A suivre.*)

Mayer Lambert.

QUELQUES REMARQUES SUR LES TEXTES JUDÉO-ÉGYPTIENS[1]

La première lettre, envoyée à la communauté de Milig, en Egypte (p. 46-48), émane sûrement du Bet-Din de Fostat, puisque nous lisons (l. 7) : ממנו בית דין בשפרירו (lire בשפריר) קבוע, מביתּ דין הגדול נטוע « de nous, les membres du Bet-Din fixé à Schafrir, planté par (c'est-à-dire établi par l'autorité du) grand Bet-Din de l'académie palestinienne ». Fostat, qui signifie *tente* en arabe, a été traduit en hébreu par שפריר, *pavillon*. Pour cette signification de Fostat, v. *Megillat Ebyatar* (*J. Q. R.*, XIV, 458, l. 28) וימלך על נא ושפריר לשפריר נילוס et *ibid.* (p. 460, l. 16-17) אמון (Alexandrie) ואי חנס ואי כפתור (c'est-à-dire Damiette). P. 458, n. 12, Schechter cite *T.-S.*, 20, 104, où on lit : בשפריר מצרים שעל נהרא מותבא.

P. 47, l. 10, au lieu de פעולות כמוה, lire פעולות כמוה' (= כמוהן), préférable pour la construction grammaticale. — L. 11, au lieu de וכמוה נסוה, l. וכמוה נסוח « et telle est la rédaction (cf. l'araméen נוסחא) dans un acte du Bet-Din ». Pour le sens de שימוש בית דין, voir *Teschoubot hagueonim*, éd. Harkavy, n° 125, cf. note 6 et p. 390 (sur la p. 291), et R. Hananel sur *Baba Meçia*, 20 *a*, qui explique שטר טענתא comme שמוש בי"ד. — L. 12, au lieu de ובין הלה שלי, il faut probablement lire ובין הלוה שלי, « et entre mon débiteur ». — L. 14, שר' = שמרהו רחמנא (mélange d'hébreu et d'araméen). — L. 16, מרב = מר רב et non מר בן, comme le dit la note 7. — L. 18, au lieu de בורא גוים, l. בורא עולם, c'est-à-dire Dieu. — L. 21, au lieu de ימ' להון, l. אמ' להון (= אמר). — P. 48, l. 34, au lieu de קם מקרמנה, il faut lire, sans aucun doute, קם מקדמנא, « ce Jacob (l. 31) s'est tenu devant nous (c'est-à-dire s'est présenté à notre tribunal) ». Il n'y a donc pas là de nom de ville à chercher (p. 51-52).

Intéressante est la mention du Nasi (l. 32), auquel devait être soumis un cas de juridiction illégale d'un Bet-Din. Le plaignant demandait que le ראש fût informé du cas (l. 14). Ce personnage est probablement identique avec le Naguid, dont le titre officiel était Rais al Yahoud.

Dans la seconde lettre (p. 53-4), מ'ור (l. 2) = מרנא ורבנא et

1. *Revue*, t. LXX, 46 suiv.

כ"ק = כבוד קדושת (les notes 3 et 6 doivent être corrigées en conséquence). — L. 7, au lieu de לכתמר, lire probablement לא תמר. — P. 54, l. 3, au lieu de שתסגרג, l. שתשגר, « envoie ».

Dans la quatrième lettre (p. 59-61), l. 16, כבוד גדולת ק' = כבוד גדולת קדושת ; lire de même כ'ג'ק' à la l. 18 ; l'expression est très fréquente dans les lettres de l'époque. — L. 21, au lieu de ש'מ' ציר, l. צור (= שמרם) שמ'. — L. 26, בח' זהובים = בח'ז', c'est-à-dire Ben Kalkas de Tyr a acquis d'un certain Çadaka b. X. une partie de la maison pour huit dinars, mais, dans l'acte de vente, le montant était fixé à quinze dinars.

La plus intéressante est la lettre III (p. 55-56). Elle jette une nouvelle lumière sur les relations entre les écoles de Palestine et de Babylonie (à savoir Poumbedita-Bagdad sous Haï Gaon). L'auteur de la lettre, très probablement Ephraïm b. Schemarya de Fostat, avait été accusé d'être entré en correspondance avec les écoles babyloniennes, ainsi qu'avec l'exilarque. Pour un *haber* muni d'un diplôme délivré par l'académie palestinienne, agir ainsi, c'était se soustraire à l'autorité du Gaon palestinien. Dans cette lettre, adressée sûrement au Gaon de Jérusalem de ce temps (à savoir, Salomon b. Yehouda, cf. l. 26, כבודך וכבוד הישיבה הקדושה), l'auteur se défend contre cette accusation. Il existe plusieurs autres fragments de la Gueniza qui ont trait à ce sujet et que je discuterai ailleurs. Je me contenterai ici d'identifier quelques-uns des personnages mentionnés dans la lettre. Ben Sekanya (l. 4) est probablement identique à Yéfet החזן b. David b. Sekanya dont on trouve la signature sur des actes datés de 1020 et 1034 et rédigés à Fostat (cf. *Revue*, LXV, 41). Samuel b. al-Taherti (l. 11) est connu comme correspondant de Haï Gaon et aussi comme voyageur en Egypte (v. mes remarques dans *J. Q. R.*, n. s., VIII, p. 357). Enfin, בן טליון (l. 20) est le même que Samuel Haccohen b. (Ab) Talion, chef de la communauté de Fostat à l'époque d'Ephraïm b. Schemarya. On trouve sa signature sur plusieurs documents de la Gueniza ; c'est tantôt שמואל הכהן ראש הקהל בירבי אבטליון, tantôt שמואל... בירבי טליון. Dans le fragment daté de 1016 à Fostat (*Revue*, XLVIII, 171-2), au lieu de Samuel Haccohen b. עליון, lire טליון.

Jacob Mann.

Londres.

BIBLIOGRAPHIE

MARGOLIOUTH (G.). **Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum.** Part III, Sections VIII, IX : Miscellaneous Mss.; Charters. Londres, 1915 ; in-4° de p. 375 à 607 (+ 2). — **Plates** illustrating Part III of the Catalogue...; X tables in-4°.

Les volumes antérieurs de cet excellent Catalogue ont été analysés par moi dans la *Revue*[1] peu de temps après leur publication respective. Mais la guerre ayant coupé les relations pendant des années et ayant, d'autre part, suspendu l'apparition de notre Revue, c'est maintenant seulement qu'il m'est possible de donner un compte rendu des sections désignées dans le titre.

Cette partie contient la description de 135 manuscrits (nos 1042-1176) et de 30 actes ou chartes (nos 1177-1206). Les premiers sont désignés comme Mélanges ; mais à côté de ceux qui ne pouvaient être classés dans les rubriques déjà traitées, il s'en trouve d'autres qui complètent ces rubriques et qui probablement n'ont trouvé place ici que parce qu'ils ont été acquis plus tard. Ainsi la rubrique Bible (tome I, section I) pourrait réclamer les nos 1112-1115, 1139, 1140, 1143, 1153, 1155, 1160 ; les rubriques Midrasch et Homélies (tome II, section I), les nos 1086, 1111, 1125, 1150, 1151, 1166 ; les rubriques Talmud et Halacha (tome II, section II), les nos 1090, 1108, 1144, 1147, 1148, 1152, 1159, 1161, 1167, 1168 ; la Liturgie (tome II, section III), les nos 1116, 1119, 1120, 1123, 1124, 1165 ; la Cabbale (tome III, section I), les nos 1087, 1164 ; la Philosophie (tome III, section III), les nos 1099, 1102, 1117, 1169, 1174 ; la Poésie (tome III, section IV), les nos 1065, 1077, 1089, 1121, etc. D'autre part, on peut, même parmi les Mélanges, détacher des groupes entiers : ouvrages historiques (nos 1059 à 1061, 1067[1], 1082, 1103, 1141, 1146), antichrétiens (nos 1047, 1066, 1068, 1070, 1071, 1078, 1079, 1084, 1092, 1105, 1107, 1162), lettres (nos 1049, 1109, 1110), contrats de mariage et actes de divorce (nos 1095, 1097, 1158, 1171 à 1173, 1175), etc. Il est bien regrettable que les manuscrits n'aient pas été classés d'après les matières, mais d'après les cotes d'entrée ; non

1. Voir *Revue*, XLI, 301 ; LI, 154 ; LVIII, 157 ; LXV, 155.

seulement on ne peut se faire ainsi une idée claire de l'ensemble, mais de plus le même ouvrage est décrit en différents endroits; ainsi la traduction latine du *Machmia Yechouah* d'Abravanel figure aux nos 1044 et 1046, le *Kelimat ha-Goyim* d'Efodi aux nos 1066[1] et 1068; le *Vikkou'ah ha-Dath* (ou *Maguen Abraham*) de Farissol aux nos 1078 et 1162. Les fragments de la Gueniza sont réunis aux nos 1124-1138, mais ici encore sans rigueur, car nous en retrouvons aux nos 1111 et 1170. Il faut espérer que ces disparates seront réparés par une bonne table des matières.

Les manuscrits intéressants ne manquent pas dans cette section pas plus que dans les autres et, dans le nombre, il est beaucoup d'*unica*. Le n° 1042[1], par ex., contient, sous le titre *Milhamoth Adonaï*, un dialogue poétique entre la Bible et le Talmud par Joseph b. Juda (הגדול ר' יוסף בר' יהודה המשורר). D'après Margoliouth, cet auteur serait le grammairien Joseph b. Juda Zark, probablement parce que celui-ci avait un fils, Schealtiel, et qu'on lit dans notre manuscrit: נשאל לשאלתיאל. הוא השר בישראל. הוא יבין צפונינו. ויוכיח בין שנינו; mais ces vers prouvent justement qu'il ne s'agit pas ici d'un fils de l'auteur. L'hypothèse de Steinschneider (*Rangstreitliteratur*, p. 24) est plus vraisemblable : ce serait Ibn Aknin, que Harizi (éd. Kaminka, p. 185) loue comme un poète de marque. — Le n° 1048 décrit les manuscrits contenus en marge du ms. Harley 5686 (Catalogue, II, n° 629), notamment et d'une manière très détaillée (p. 380-398) le *Séfer ha-Tadir*, qui a été composé à Rome[1], mais dont l'auteur n'a pas encore été identifié avec certitude (voir cependant le compte rendu de Marx dans *J. Q. R.*, N. S., VII, 126). On devrait éditer cet ouvrage d'après tous les manuscrits connus. — Les nos 1055 et 1096 contiennent des textes persans en écriture hébraïque, pour la plupart d'un contenu général, sans rien de juif. — Un des manuscrits les plus intéressants de cette section est le n° 1056, tant pour les textes qu'il renferme (84 numéros, décrits p. 403-422) que pour ses superbes miniatures et enluminures : 39 miniatures en couleurs, sans compter de nombreuses initiales en or encadrées de diverses enluminures. Margoliouth avait déjà décrit sommairement ces miniatures dans la *J. Q. R.*, XVII, 193-197; la description est beaucoup plus détaillée ici (p. 423-426) et de plus les tables dont nous parlerons plus loin contiennent deux fac-similés de ce manuscrit, l'un de textes, l'autre de miniatures. — Le n° 1059 contient les ouvrages d'Elia Kapsali; on sait que Lattes en a édité seulement les extraits du *Debé-Eliahou* (ou *Séder Eliahou*) relatifs à l'histoire juive (Padoue, 1869; cf. Steinschneider, *Geschichtsliteratur*, § 100); on devrait aussi publier le reste. — Le n° 1098[1] contient un ouvrage polémique en arabe — peut-être d'origine caraïte — contre la conception samaritaine du mont Garizim. — Le n° 1100 est un recueil copié en 1864 par le caraïte Moïse b. Abraham ha-Lévi, qui fut d'abord

1. Voir n° 52 : ומנהג קהלנו מרומא; n° 53 : נוסח הכתוב' כפי מנהג קהלי הקדוש מרומא (*sic*).

hazan et instituteur au Caire, puis jusqu'à sa mort, survenue en 1906, chef de la communauté caraïte de Jérusalem (v. *Karaimskaja Jizn,* fascic. X-XI, p. 51). C'est lui aussi qui a copié les manuscrits du British Museum nos 292, 598 et 732. Notre recueil contient des ouvrages rabbanites aussi bien que caraïtes. Tels sont, parmi les premiers : le *Pardès Rimmoné ha-Hokhmah* de Jacob b. Elazar, ainsi que son *Gan Teoudoth*. Cet ouvrage a été copié par Moïse d'après un texte qu'un certain Yechoua b. Saadia b. Yechoua b. Cheloumiel avait terminé לאור הנר ליל שלישי כז טבת שנת ההר חמד ליצירה, soit en 1453 ou 1458. Ce Yechoua doit avoir été, lui aussi, caraïte, car c'est seulement d'après le calendrier caraïte que le 27 tébeth peut tomber un mardi. On voit que les Caraïtes se sont particulièrement intéressés aux ouvrages de Jacob b. Elazar. Parmi les écrits caraïtes, signalons : 1° l'histoire de quelques rabbanites émigrés en 1466 de Tolède au Caire, où ils se convertirent au caraïsme [1], histoire qui a été rendue en anglais par Hirschfeld (*Jews' College Jubilee Volume*, p. 81-100) ; 2° une poésie de Daniel Férouz contre Sabbataï Cebi et Nathan Gazzati, la seule trace caraïte du fameux pseudo-Messie et qui a été publiée depuis par moi (*M. G. W. J.*, LX, 149-150) ; 3° le formulaire d'un acte de divorce, copié sur un rituel de l'an 735 de l'hégire (1334-5) ; il ressort de cette pièce qu'il y avait aussi des Caraïtes à Ramleh, siège de l'autorité islamique en Palestine et qu'on y comptait les dates d'après une ère singulière, au rebours de Jérusalem où on se servait de l'ère des contrats [2]. Cette ère était usitée chez les Caraïtes du Caire (v. E.-N. Adler, *About Hebrew Manuscripts*, p. 29, et l'autre formulaire dans notre manuscrit) ; mais à Jérusalem et peut-être ailleurs ils comptaient, comme les Rabbanites de Palestine et d'Italie, d'après la destruction du second Temple [3]. Se serait-on donc servi ici de deux ères ? Enfin, ce recueil contient en entier une *makâme* en l'honneur des chefs de la communauté caraïte du Caire par Moïse b. Abraham b. Saadia. Un feuillet de cette pièce se trouve dans le manuscrit de Pétrograd 813, où l'auteur est appelé « Ben Ephraïm מארץ מערץ מעיר ספרד » (dans notre manuscrit מארץ מערב מעיר ספרד) et est qualifié pour cette raison de מעריצי. Mais qu'est-ce à dire? Neubauer (*Aus der Petersb. Bibl.*, p. 37, 119) voulait lire כרץ au lieu de מערץ, c'est-à-dire Kertch dans la Russie

1. קצה אלאפרנג אלדי דכלו בדת בני מקרא ישמרם צורם אכיר.

2. ...בשנת כן וכן למספר יונים בירושלם עיר הקדש תבנה במהרה ואן כאן פי אלרמלה תקול בשנת כן וכן שנים לגלות יהויכין המלך שדי יכנס נדחי עמו ישראל במהרה במדינת רמלה אשר בשרון הסמוכה ללוד בארץ ישראל. Sur Ramleh, voir aussi *R.E.J.*, XLVIII, 156, et *Mélanges Schwarz*, p. 486, 577. De Ramleh était un des plus anciens caraïtes connus nommément, à savoir Israël b. Daniel, qui appartient au XIe siècle (v. mon *Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, n° 26, et mon ראשית התישבות הקראים בירושלם, p. 32).

3. Voir l'autre formulaire : ...שנת כך וכך לחרבן בית שני בעיר ירושת"ו או בעיר פלוני ; *Gan Eden*, f° 156 *a* ; *Adéreth Eliahou*, ordre *Nachim*, ch. XII, *i. f.*

méridionale, ville qui, d'après Firkowitsch, s'appelait ספרד; mais il n'a pas remarqué que cette identification est une des plus grossières falsifications du savant caraïte (v. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler*, p. 37-39).— Le n° 1115 contient un ouvrage autrement inconnu : c'est une traduction arabe, avec commentaire, des Prophètes par Issachar b. Mardochée ibn Soussan (l'auteur du *Tikkoun Issachar*), intitulée אלשרח אלסוסאני. Les Premiers Prophètes furent terminés par l'auteur à Safed le 18 tamouz 1572 et les Derniers Prophètes le 11 iyar 1573. Cette traduction manque dans la *Arab. Literatur der Juden* de Steinschneider. — Le n° 1154 contient trois palimpsestes, dont un écrit sur un texte géorgien. Chose curieuse, c'est aussi sur des palimpsestes géorgiens qu'étaient copiés les fragments du Yerouchalmi (*Baba kamma*, chap. VI, VII et VIII) qui ont été édités, avec des fac-similés, par Kokowzow (*Mémoires de la Section orientale de la Société archéologique de Russie*, Pétrograd, 1898, p. 195 et suiv.). — Le n° 1156 renferme une traduction hébraïque du Coran, faite non sur l'original arabe, mais sur une version italienne (*L'Alcorano di Macomatto*, Venise, 1547). — Enfin, le n° 1160 contient un commentaire arabe des Haftaroth ; cet ouvrage, provenant du Yémen, est important surtout à cause de ses copieuses citations. Y sont cités : le grand commentaire de Saadia (אלשרח אלכביר ou אלשרח אלאכבר) sur les Prophètes ; Asaf, c'est-à-dire sans doute Asaf Judaeus ; Héfeç, citation à ajouter à celles qui ont été réunies par Halper (*A Volume of the Book of Precepts*, p. 101 et suiv.) et moi-même (*Ha-Mizrahi*, I, 1919, n° 5) ; l'auteur du *Mekor Hayim*, probablement Samuel Zarza et non pas Salomon ibn Gabirol ; l'auteur du *Kitâb Al-mouwazanat*, c'est-à-dire Ibrahim ibn Baroûn, citation à ajouter à l'édition [1] ; Abraham hé-Hasid, contemporain d'Abraham Maïmonide et sur lequel on peut voir Eppenstein, *Abraham Maimuni*, p. 25, et mes observations dans *Z. f. H. B.*, XIX, 10 ; *Tanhoum Yerouchalmi* et son commentaire d'Isaïe (cf. Harkavy, *Hadachim gam Yechanim*, X, 24 et suiv., et mon article dans la *Z. f. H. B.*, V, 184 et suiv.). Ce commentaire offre une grande ressemblance avec les Notes sur les Prophètes par Abraham b. Salomon, autre yéménite (v. Steinschneider, *H. B.*, XX, 7 et suiv.) et avec un commentaire arabe des Prophètes, dont le manuscrit est à Pétrograd (v. Harkavy, *l. c.*, p. 25, 50).

Voici maintenant quelques observations de détail :

N° 1045 (p. 378 *b*) : Si « Obadiau a Guer » (עובדיהו הגר) n'est pas un nom fictif, nous aurions là un autre prosélyte du nom d'Obadia, à ajouter à ceux qui ont été énumérés par Adler (*R. E. J.*, LXIX, 130-31) et moi (*ibid.*, LXX, 70-71 ; *Ha-Mizrahi*, II, 1920, p. 8-9). — *N° 1048*, p. 380 *b*, en bas : lire בר' בון ; p. 382, n° 25 (et 1076 [8]) : voir aussi l'éd. de Grünhut, *Séfer ha-Likoutim*, III; p. 393, n° 79 : les *Chaarê Eç Hayim* ont été

1. Voir éd. Kokowzow, la partie russe, p. 151-152 ; cf. aussi mes observations dans la *R. E. J.*, L, 191. On voit que l'ouvrage d'Ibn Baroûn était particulièrement répandu au Yémen.

édités aussi par Berliner dans le *Kobeç al yad*, I, 71-74 : p. 394, n° 82 : au lieu de פלדס, lire פלרמו, c'est-à-dire Ahitoub de Palerme, sur lequel on peut lire en dernier lieu Chamizer dans les *Mélanges Hermann Cohen*, *Judaïca*, p. 423. Sur le poème משוך נא חסדך, v. en dernier lieu Marx, *J. Q. R.*, N. S., IX, p. 326, n° 70. — *N° 1056*, p. 410 : le n° VI est le commencement du *Chir ha-yihoud*. — *N° 1062*[3] : בשייצי, l'auteur des *Tehilloth Adonaï*, est Hillel b. Moïse Bachiatchi, peut-être parent d'Elie B. Cet ouvrage est un commentaire de la prière ordinaire du soir (v. *Orah Çaddikim*, *s. v.*) ; on n'en connaît pas de manuscrit. — *N°s 1066*[1] et *1068* : le *Kelimath ha-Goyim* d'Efodi a été édité par mon frère Adolphe d'après 11 manuscrits (non compris ceux du Brit. Mus.) dans la revue *Haçofeh mé-Ereç Hagar*, III-IV. Les manuscrits non utilisés, au nombre de 25 à 33, sont énumérés, *ib.*, IV, p. 129, et les auteurs qui ont utilisé l'ouvrage d'Efodi, p. 130-132 ; comme date de la composition, il admet aussi l'année 1397. — Le *n° 1066*[2] a été édité par Giuseppe Jarè sous le titre ויכוח על נצחיות התורה (Livourne, 1876) et étudié par J. Bergmann (*R. E. J.*, XL, 199-205), à qui cette édition a échappé (voir *ibid.*, XLI, 160). — *N° 1071*, *Milhamoth Adonaï* de Jacob b. Ruben : de l'édition de mon frère, un seul fascicule, contenant les 5 premiers chapitres, a été imprimé, mais non encore mis en circulation. — *N° 1073*[8] ; au lieu de *shorter*, lire *longer*. — *N° 1074*, 36-37 : cf. A. Apfelbaum, תולדות ר"י מוסקאטו (Drohobycz, 1900), qui ne mentionne pas ces deux pièces. — *N° 1075*[8] : le *Çaar bath Rabbim* a été réédité par Friedberg (Lemberg, 1905). — *N° 1076*[14] : sur les *Pirké de R. Eliézer*, voir maintenant la préface de la traduction anglaise de G. Friedlaender (Londres, 1916) et le compte rendu de Halper (*J. Q. R.*, N. S., VIII, 477). — Le *N° 1081*[1] a paru sous le titre de חדושי מהרי"ק à Munkacs, 1899. *Id.*[27-31] : voir aussi Cassuto, *La famiglia da Pisa* (Estratto dalla *Riv. Isr.*, anni V-VII). — *N° 1083*[14-15] : le commencement de ces deux pièces a été édité d'après ce manuscrit par B. Toledano dans la préface de son édition du commentaire d'Abraham b. Nathan sur *Kalla rabbati* (Tibériade, 1906), p. 24-25. — *N° 1085*[1] est un fragment d'un index biblique du *Guide des Egarés* ; *idem*[8] : le ספר האחד a aussi paru à part avec un commentaire de S. Pinsker (Odessa, 1869). — *N° 1087*[17] : sur Jacob b. Jacob, qui n'est pas identique avec Jacob Nazir, et ses ouvrages cabbalistiques, voir aussi Steinschneider, *H. B.*, XVII, 36. — *N° 1093* : les deux écrits arabes sur l'alchimie sont à ajouter aux manuscrits arabes en caractères arabes décrits par Steinschneider, *Z. D. M. G.*, XLVII, 335 et suiv. — *N° 1099* : sur l'ancien propriétaire de ce manuscrit, Guedalia b. Joseph Férouz, voir encore ma note additionnelle, *M. G. W. J.*, LX, 150. — *N° 1101*[1] : du אלדרה אלמנתכבה, M. Marx a tiré des morceaux midraschiques tout à fait curieux (*J. Q. R.*, N. S., VII, 130-135). — *Idem*[3] : de ce commentaire midraschique des Lamentations, il résulte une fois de plus qu'on a longtemps connu au Yémen des ouvrages qui ne se sont pas conservés ailleurs, tels que le commentaire de Saadia sur ce livre. La citation de Tanhoum se trouve dans l'original arabe, éd.

Cureton, p. 10. Le mot טונטוריין ne cache-t-il pas l'arabe *ṭountoûr*, « bonnet long et pointu » ? — *Idem* [6 et suiv.] : cf. Steinschneider, *Arab. Liter. der Juden*, § 230. — *N° 1085*[3] : le פלפול על זמן זמנים זמניהם appartient au début du XVIII[e] siècle, v. Liber, *R. E. J.*, LVIII, 150-151.

Les fragments de la Gueniza (*n[os] 1124 à 1138*) présentent, comme toujours, un multiple intérêt, surtout les documents et les lettres. Les premiers proviennent pour la plupart de l'Egypte; ils datent des XI[e]-XII[e] siècles et nous y rencontrons des noms connus par ailleurs. Tel est en particulier le cas pour le n° 1126. Dans l'acte n° II, le nom du témoin qui manque doit peut-être être restitué ainsi : ברבי חלפון צבע [אהרן הכהן] (l. נבע), car un personnage de ce nom signe, dans le ms. Bodl. 2836[28], comme témoin avec Abraham b. Nathan et une autre fois avec Meborakh b. Nathan. Le premier, Abraham, est mentionné dans le דכרן טב du n° 1131[3] comme חמדת הישיבה et comme fils de מרנו ורבנו נתן השביעי בחבורה (dans le ms. Bodl. 2878[29], il est qualifié de אלשיך אבו אסחק אברהים חמדה הישיבה בן ר' נתן השביעי ז"ל). Le second, Meborakh b. Nathan, était un membre assez connu du tribunal rabbinique de Fostât à l'époque de Maïmonide (voir mon *Il Nome Meborak*, p. 5) et sa signature paraît ici dans des documents des années 1128-1173. Dans le n° III (de l'an 1128), nous trouvons Halfon ha-Lévi b. Manassé, qui figure dans plusieurs documents de la Gueniza conservés à la Bodléienne (voir l'Index, *s. v.*), ainsi que dans le document édité par B. Chapira dans les *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 122. Le Jacob ha-Cohen mentionné dans l'acte V (de 1162), qui y signe une lettre de divorce avec Meborakh b. Nathan, signe aussi avec le même la lettre de divorce du ms. Bodl., 2855[15]; ici, il accompagne encore Samuel ha-Lévi b. Saadia, qui signe dans notre manuscrit l'acte VIII (de 1173).

A l'histoire des Gueonim palestiniens se rapporte d'abord la lettre du *n° 1127*, écrite le 13 tamouz 987 après la destruction du Temple (28 juin 1056) et signée par אליהו נין ביר' צדוק הכהן קטון תלמידי שלם שלמה ראש היש' מבקתב' (?), c'est-à-dire par un des disciples de Jérusalem, Çadok ha-Cohen, etc. Ce Çadok était un fils du gaon palestinien Elia b. Salomon, qui exerçait ses fonctions de 1062 à 1085, ce qui explique qu'Elia n'est pas encore appelé gaon dans cette lettre (voir mon *Babylonische Geonim*, p. 93, et les passages indiqués dans la note 3). — Salomon ha-Cohen הנקרא בגאון יו' ...ביר' גאון נין גאון נכד אהרן קדוש יו' זקל, auteur de la lettre *1131*[1] (datée de 1116), était un frère d'Ebiatar, le dernier gaon palestinien, et exerça ses fonctions, à ce qu'il semble, en Egypte. Cette académie est aussi appelée שער הישיבה par le fils de Salomon, Maçliah (voir *Babylonische Geonim*, p. 102). Le destinataire de la lettre, Oulla b. Joseph ha-Lévi, est connu par ailleurs (voir mon *Schechters Saadyana*, p. 17, *s. v.*). On ne sait ce que signifie ici חדרך en Syrie. Salomon y aurait-il séjourné avant son arrivée en Egypte? Nous avons une lettre de la Gueniza provenant de חדרך et datée de 1127 (v. *Babyl. Geonim*, *l. c.*, n. 2). *N° 1132*[2] : le שמואל הנגיד הגדול נגיד הגולה mentionné ici est Samuel

b. Hanania, l'ami de Juda Halévi, qui fut en fonctions de 1143 à 1159 (v. *ibid.*, p. 103). — *Id.*[3] provient également de Fostât (à cause de שער הישיבה) et émane peut-être du tribunal du fameux Zouta (voir *ibid.*). Le n° IV vient en effet de Fostât et remonte à la première moitié du XII[e] siècle, attendu qu'il existe à la Bodléienne des documents de la Gueniza qui émanent de l'auteur aussi bien que du destinataire de cette lettre et qui sont de cette époque (voir l'Index, *s. v.* ; le ms. 2834[31] contient une lettre arabe de Tobia b. Ali ha-Cohen à Nathan b. Salomon ha-Cohen, peut-être une réponse à notre lettre). — *N° 1133*[2] : l'auteur de cettre lettre est Israël, fils de Samuel b. Hofni, et qui, d'après les dernières recherches, a succédé à son père dans le gaonat, v. *J. Q. R.*, N. S., VIII, 7, 364. — Le *n° 1135*[1] a été édité par moi dans cette *Revue*, LI, 53 et suiv., et examiné en détail. Les observations de Marmorstein (*J. Q. R.*, N. S., VIII, 9) sont infirmées par le fait que le titre *roch yechiba chel gôlah* ne peut désigner ici que des gueonim égyptiens, par opposition aux palestiniens, qui sont qualifiés de *roch yechibath gueon Yaakob*. — *Idem*[3] : ce sont les descendants de Maïmonide qui sont énumérés ici : Abraham (אלנגיד רבינו אברהם) avec les années 1212-1238, son fils David (סידנא ר' דוד), né en 1222 (lire 1212), nommé naguid en 1238 ; puis les fils de celui-ci : Abraham, né en 1246, et Salomon, dont la date de naissance était inconnue de l'auteur (ולם אחקק תאריך ולאדתה אלי אלאן), mais qui, d'après Sambari, est né en 1248 (v. Brann, *M. G. W. J.*, XLIV, 23-24). La désignation אבו אלמנאלי ולד אלשיך אלתקה אבו אלמחאסן אללוי pourrait s'appliquer au neveu de Maïmonide, mais celui-ci se serait appelé Joseph ibn Abd-Allah, v. Kaufmann, *R. E. J.*, VII, 152. — *N° 1137* : Yéfet b. Tikwa, qui est nommé ici, était possesseur d'un commentaire arabe d'un piout de Saadia (*Saadyana*, éd. Schechter, n° XXV, r°, l. 1); ici nous apprenons à connaître sa *kounya* et son époque (1151). Des deux témoins, l'un, Berakhoth b. Joseph, qui signe aussi comme témoin une ketouba à Fostât en 1185 (ms. Bodl. 2821[16b]), était un poète liturgique (v. *ibid.*, 2806[9], et mon *Il Nome Meborak*, p. 18) ; l'autre, Nathan b. Chemaria ha-Cohen, signe un document en 1148 (voir *ib.* 2834[17]). A titre de membres du tribunal, figurent comme signataires, outre Meborakh b. Nathan que nous connaissons déjà, Jacob b. Abraham et Ephaïm b. Mechoullam ; tous deux signent aussi comme témoins un document de 1153 (*ibid.*, 2806[1]).

N° 1145 : voir la description détaillée de Marx, *J. Q. R.*, N. S., VII, 135-136. — *N° 1155*[3] : à remarquer les additions au commentaire de Job, XL, 25 et suiv., attribuées aussi dans ce manuscrit à Jacob Nazir (voir Rosin, *R. Samuel ben Meir als Schrifterklaerer*, p. 15 et suiv.). Quant au commentaire d'Ezra-Néhémie et des Chroniques, on sait qu'il n'est pas de Raschi. — *N° 1159* : l'ouvrage שתילי זתים, qui porte aussi sur le Yoré Déa, est attribué par Sappir (*Eben Sappir*, I, 101 *b*) à Yahya Câlih, alors que notre manuscrit le connaît seulement comme l'auteur du שושנת המלך. Le propriétaire du n° 1161 pourrait être un fils de ce Yahya. — Le *n° 1166* est le *Lékah Tob* de Tobia b. Eliézer.

Les chartes hébraïques dont le texte est reproduit dans les nos 1177-1206 proviennent toutes d'Angleterre avant l'expulsion des Juifs, à l'exception du no 1203 qui est intercalé là sans raison : c'est la description d'une ketouba de Gibraltar de l'année 1786. Ces chartes sont connues d'ailleurs (à l'exception des nos 1179, 1196, 1197, 1200, 1204 et 1206) par l'édition de Davis (cf. *R. E. J.*, XVI, 297 et XVIII, 151). On trouvera dans le compte rendu du présent Catalogue par M. Marx (*J. Q. R.*, N. S., VII, 137) une table de concordance avec les nos de Davis.

A cette section est jointe un volume de X tables, qui se rapporte à toute la 3e partie du Catalogue. Comme on n'a indiqué au bas des tables que les nos d'entrée et la date de chaque manuscrit, mais non les nos du Catalogue, je vais combler cette lacune :

Table I contient une page du no 737[1], סודי גליא d'Elazar Rokéah, écrit en 1515.

— II, un feuillet du no 888 : *Historia animalium* d'Aristote dans la trad. hébr. de Samuel ha-Lévi Aboulafia, écrit au XIVe-XVe siècle.

— III, un feuillet du no 896[1] : probablement un autographe des traités philosophiques du caraïte Ali b. Souleymân en caractères arabes, écrit par conséquent en 1072, ce qui en ferait un des plus anciens manuscrits.

— IV, une page du no 904[1] : *Moré Neboukhim* de Maïmonide, écrit en 1273.

— V, une page du no 926[1] : fin du chapitre 49 et commencement du chapitre 50 du *Tahkemoni*, écrit en 1282 (donc un des plus anciens manuscrits de cet ouvrage).

— VI, un feuillet du no 949[2] : poème persan de contenu biblique, par Mousnawi, du XVIe siècle.

— VII, une page du no 950[1] : Lexique de Menahem (commencement de la lettre ק), écrit en 1091.

— VIII, une page du no 1001 : אקלידס, écrit au XVe siècle.

— IX-X, deux feuillets du no 1056 dont il a été question plus haut : enluminures et illustrations, une merveille de calligraphie.

D'après la note préliminaire qui figure en tête du tome I, le Catalogue devait être achevé en trois tomes. Mais il va falloir en publier encore un 4e. A part 65 manuscrits samaritains, il reste à cataloguer plus de 70 manuscrits hébreux nouvellement acquis, qui sont énumérés dans une courte préface du Dr Barnett, directeur de la Section orientale du British Museum[1]. En outre, il manque encore une introduction générale et différents Index ; ces derniers sont particulièrement importants et devraient

1. Cette préface manque dans mon exemplaire ; je ne la connais que par le compte rendu de M. Marx (*l. c.*, p. 123).

être dressés à tous les points de vue. Il est désirable que ce volume final paraisse le plus tôt possible ; nous possèderons alors un des plus importants instruments de travail pour la connaissance des manuscrits hébreux. La direction du British Museum ainsi que l'auteur du Catalogue auront droit à la reconnaissance de tous les amis de la science du judaïsme.

Varsovie, le 10 mars 1920.

SAMUEL POZNANSKI.

CONDAMIN (A.). **Études bibliques. Le livre de Jérémie**. Traduction et Commentaire. Paris, Lecoffre, 1920, in-8° de XLV et 380 p.

Dans cette *Revue* (t. L, p. 296-298), M. Julien Weill a donné un compte rendu de l'ouvrage du même auteur sur Isaïe, paru en 1905. Les observations de M. W. s'appliquent avec la même justesse au nouveau volume. On y retrouve la théorie de la strophique, d'après laquelle les prophéties poétiques se diviseraient en strophes comprenant des groupes de vers composés de deux ou plusieurs membres de phrase. L'auteur, estimant (p. XXVIII) que la métrique hébraïque n'est pas rigoureusement établie, admet que les vers n'ont pas un nombre fixe de pieds, que les membres de phrase sont ou ne sont pas parallèles et que les groupes contiennent plus ou moins de vers. Dans ces conditions, la construction des strophes est assez élastique. On ne doit donc pas s'étonner que M. Condamin voie des poèmes (p. ex. ch. I, v. 9-10, 15-19) là où nous ne voyons que de la simple prose. Cependant, en général, il distingue très bien les morceaux poétiques des morceaux prosaïques.

Il serait à désirer qu'un exégète examinât la question de savoir pourquoi les prophètes écrivent tantôt en vers et tantôt en prose et si les discours qu'ils prononçaient en public étaient des poèmes. On pourrait aussi approfondir plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici le problème de l'emploi de la première et de la troisième personne. Autant que nous sachions, on n'a pas remarqué que les visions sont toujours racontées à la première personne. Cela indiquerait qu'il y avait des règles littéraires traditionnelles.

Il devait y avoir aussi des thèmes traditionnels que les prophètes traitaient chacun à leur manière. L'étude de ces thèmes mériterait d'être creusée plus encore que celle des dates ou de l'authenticité, sur laquelle s'acharnent les critiques et leurs adversaires, et qui, dans le livre de M. Condamin, sont examinées avec une suffisante impartialité.

En ce qui concerne la critique interne, qui essaye de restituer le texte primitif, l'auteur attaque avec assez de violence les corrections proposées par les modernes, notamment par Duhm. Il reconnaît cependant qu'il y

en a de justifiées, et on trouvera chez lui d'assez nombreux passages où l'auteur admet des altérations, des additions ou des interversions, p. ex. III, 14-22 (p. 33) ; IV, 11-13 (p. 39) ; V, 29 (p. 50), etc.

Le livre de M. Condamin est surtout utile en ce qu'il reproduit les explications d'un grand nombre d'exégètes, dont les œuvres ne sont pas à la disposition de tous les travailleurs. L'auteur a lu et consulté une foule de commentaires sur Jérémie. Nous ne lui reprocherons pas d'avoir négligé la *Revue des Etudes juives*, ou du moins les notes exégétiques et grammaticales que nous y avons publiées. Il aurait pu y voir que dans Jér., X, 3, il doit y avoir une lacune (voir t. XXXIII, p. 306) et que *mah'lemîm* dans XXIX, 8, n'a pas besoin d'être corrigé en *h'olemîm* (t. LII, p. 269). Ces notes, quand elles ne sont pas signalées dans les grammaires ou dictionnaires usuels, passent inaperçues. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de M. Condamin peut rendre de réels services à ceux qui, en étudiant la Bible, veulent être au courant de l'exégèse conservatrice et critique.

MAYER LAMBERT.

D. SIDERSKY. **La Stèle de Mésa**. Index bibliographique. Paris, Leroux, 1920, 34 pages (extrait de la *Revue archéologique*).

A l'occasion du cinquantenaire de la découverte de la stèle de Mésa, par M. Clermont-Ganneau, M. Sidersky a consacré au célèbre monument un travail qu'il intitule modestement « *Index bibliographique* ». En fait, la liste des articles concernant la stèle n'occupe que 11 pages sur 31. Dans les vingt premières, l'auteur retrace l'histoire de la découverte, reproduit les premiers articles de Renan sur l'importance de la stèle, expose comment la pierre a été restaurée et résume les travaux relatifs à la lecture de l'inscription. Il donne ensuite une transcription du texte en hébreu carré, et le traduit en y ajoutant des notes de lecture, une étude sur la langue moabitique, une seconde traduction en hébreu vocalisé suivie d'une courte discussion sur l'authenticité de la stèle. L'index bibliographique est accompagné d'une reproduction de la pierre en héliogravure reproduite d'après les monuments palestiniens de R. Dussaud. Il y a probablement peu de lacunes dans l'index ; mais il eût été, à notre avis, préférable que la liste fût dressée dans l'ordre chronologique, car ceux qui voudraient suivre les progrès de l'interprétation de la stèle auraient trouvé commode de savoir comment les différentes publications se sont succédé. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Sidersky est une source très utile de renseignements sur la stèle de Mésa.

Nous signalons deux fautes d'impression dans l'index : l. 14, n° 80,

lire 1909 pour 1809, et p. 25, n° 96, 1871 pour 1861. Dans la traduction hébraïque l. 14 et 25, il aurait fallu *bor* et non *beér* pour correspondre à la traduction par « citerne ». Il nous semble aussi qu'il vaudrait mieux, l. 25, lire *karatti hammikratot* « j'ai coupé (c'est-à-dire tracé) les tranchées » au lieu de *karîti* « j'ai creusé ».

M. L.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Revue, LXX, 101-104[1]. — Ayant fait, il y a quelques années, une copie attentive de l'importante lettre provenant de la Gueniza que la *Revue* a récemment publiée, j'apporte à ce texte les corrections suivantes : P. 101, l. 2 de l'hébreu, au lieu de יחי', lire יחי; l. 5, lire האגרת; l. 6, וכי ב...ה נקבו, lire הנקבו בשמות[2] בי[רכנו]; l. 7, au lieu de כרוב, lire ברוב; l. 8, après רחמיו, insérer וחסדיו; l. 9, au lieu de וגם, l. גם; l. 12, אשּׁ (telle est l'orthographe dans le manuscrit) signifie 1300 de l'ère des Sél.; לר יוסף est très probablement une note du copiste indiquant que la lettre qui suit est de R. Joseph (ibn Abitour, voir mes remarques dans *J. Q. R.*, n. s., VII, p. 475, note 20) ; l. 14, au lieu de תפארה, lire הפאר ; au lieu de הנבדל, l. הנבחר ; l. 15, au lieu de העוז, l. מעון, l'habitation (de Dieu, c'est-à-dire le sanctuaire) ; au lieu de גאונים, l. גאונין; partout au cours de sa lettre, Ibn Abitour change le ם du pluriel masc. en ן, à la manière araméenne ; il va même jusqu'à écrire בני אדן pour בני אדם ! (v. plus bas) ; au lieu de מוכתרין, l. הנכתרין ; l. 19, au lieu de ושלא (?) והד, l. ב[ולא יח]רב היתד, « que la cheville ne soit pas écartée », etc.; l. 21, au lieu de מר', l. מר ; avec la ligne 23 commence le fol. 1, *verso* : la dernière ligne du *recto* est répétée en tête du *verso*. — P. 102, l. 1, au lieu de טפוחים, l. טפותים (double pluriel de טפה, goutte) ; au lieu de ובעלי, l. וכעלי « et comme les feuilles » ; au lieu de ויעצים סלה עד, l. ויעצם סלה ועד ; l. 2, ותו...א doit se lire אחותו (אחוה, fraternité) ; l. 3-4, au lieu de וחשש בשוקט, l. והשש בשקט, « et celui qui se réjouit dans la tranquillité » ; l. 4, של' = שלום ; au lieu de ורבה, lire ורבת ; l. 9, au lieu de בשמעו, l. בשמחתו ; l. 10, au lieu de עליון, l. עליו ; au lieu de שחסדו, l. מחסדו ; l. 12, lire והצריכני ; l. 13, au lieu de דברי שאינן, l. דברין שאיני, « des paroles que je ne dois pas mentionner » ; l. 15, au lieu de מאש' עליון, l. מאשּׁ עליו (מאשּׁ = מאשר « pour accomplir le devoir qui

1. Nous avons supprimé dans ces notes ce qui faisait double emploi avec les corrections déjà indiquées par M. Marmorstein (t. LXX, p. 223).

2. Cf. Nombres, I, 17, etc. L'expression הנקבו בשמות est employée comme un nom composé ; de là la présence anormale de l'article défini.

lui incombe vis-à-vis de son Créateur »); l. 16, au lieu de שהסדירו, l. הסדירו[וב]; l. 17, le « Talmud du Rosch Yeschiba » signifie le Talmud que le Gaon connaît si bien ; l. 18, au lieu de מוחה, l. מחה[מ], et de même à la fin de la l. 19; l. 20, lire הינולם; l. 22, au lieu de ירא, l. וירא ; à la l. 23 commence le fol. 2 *recto;* entre les feuillets il y a une lacune ; l. 24, au lieu de למוקל, l. למוקם ; l. 25, au lieu de דקבל, l. קביל ; au lieu de כהדין, l. בהדין ; l. 26, la référence à M. *Ketoubot*, VI, 1 est tout à fait hors de propos. On trouve un passage analogue dans Tos. *Kiddouschin*, I, 11 ; l. 28, au lieu de כתקון, l. כתקונן ; ממרי doit se lire ממרי' (= ממרינו) ; l. 31, au lieu de שם, l. שנ (= שמים). — P. 103, l. 4, au lieu de בי, l. כי ; l. 5, au lieu de וממני, l. וממנו ; au lieu de כי לפי, l. לו כפי ; au lieu de עד, l. ועד ; l. 7, au lieu de רשע, l. הרשע ; l. 8, au lieu de כפני, l. בפני ; au lieu de אדן חנשמעין, l. אדם הנשמעין ; l. 9, ליחות semble venir de l'araméen חַוָא, donner une opinion ; l. 12, au lieu de [(?) ולגזס] (?) ולגים, l. ולגזם, « menacer » ; l. 13, מדינו signifie « de sa religion » (de l'arabe *dîn*) ; au lieu de רעות, l. רעה ; l. 15, pour אם מביתין, l. עם מביתיו, « avec des gens de sa maison » (מַבֵּיתָיו est une forme grammaticale singulière, mais le sens est clair) ; l. 16, au lieu de לפטרו, l. לפוטרו ; au lieu de מיר, l. מִוּוֹי ; à la l. 17 commence le fol. 2, *verso ;* au lieu de [ו]הלך, l. [ו]ח[זר] ; au lieu de מנידון, l. מנידוין[מצ] ; l. 18, au lieu de אכן, l. אבן, « ceux qui roidissent sa face (comme) une pierre » ; l. 20, au lieu de לישגיח, l. משגיח ; l. 22, au lieu de יקראני, l. יקראנו ; l. 24, au lieu de דבינין, l. דביניה ; au lieu de קדמו, l. קראו, « ils ont lu » ; l. 25, בני אדן est pour בני אדם (?) ; l. 26, au lieu de שלום, l. כלום ; l. 27, au lieu de בה, l. בהן ; l. 28, au lieu de קטיעת, l. קטיע[ם] ; l. 29, le commencement est très endommagé ; au lieu de [לפי?] אמור אמריו, l. אמור אמרתי כי לפני ; l. 30, au lieu de ושיחזיק, l. ושיחק ; l. 31, après פנים, ajouter הרבה ; après בדבר, l. וחזרה מחשבתו עכיו בעוז אלהינו ; la l. 32 est très abîmée ; l. 33, au début, lire ברחמי שמי' (= בשמים) ; au lieu de ואלים, l. ואלים (= ואלהים). — P. 104, l. 1, lire יפר את עצתם ומשום ; au lieu de מי חייב, l. מיחייב ; l. 3, lire ירחמם אינ[ו (= אלהינו) הו]ה ; l. 4, au lieu de יוכל, l. נוכל, « nous ne pouvons » ; l. 6, au lieu de לכך, l. ולפי ; l. 7, au lieu de לגניי, l. לפניי (mais cette lecture est incertaine) ; au lieu de עות, l. לו ; l. 8, au lieu de לחטות לכבו, lire לחנות ...בו ; l. 9, lire שׂל אל שׂל : שלום אל שלום = ונלויו וטופליו ותלמידיו.

Voilà pour les corrections de texte. M. Marmorstein fait erreur quand il dit en note (p. 104, n. 1) : « ... Il semble que Hanoch, et non Joseph ibn Abitour, alla de ville en ville pour obtenir l'annulation de l'excommunication. » Tandis que nous voyons clairement dans la lettre qu'Ibn Abitour s'est arrêté en Palestine et ultérieurement en Egypte, il n'est dit nulle part que Hanoch ait jamais jugé nécessaire de quitter l'Espagne. Pareille supposition est tout à fait invraisemblable, puisque

Hanoch l'emporta sur Ibn Abitour et obtint la succession du rabbinat de Cordoue. Seul Ibn Abitour dut prendre le bâton de pèlerin. En Egypte (Fostat), un partisan de Hanoch entra en conflit avec Ibn Abitour, lequel l'excommunia. Ce partisan essaya d'esquiver l'excommunication en faisant appel à Schemarya b. Elhanan. Mais cela ne servit à rien. Le même personnage produisit publiquement un jour de sabbat la copie d'une lettre amicale envoyée par le Gaon Samuel Haccohen à Hanoch pour prouver que l'adversaire d'Ibn Abitour en Espagne était tenu en estime. Mais Ibn Abitour répliqua que la lettre avait été écrite avant sa visite au Gaon et, conséquemment, avant que ce dernier eût eu connaissance de la folie et de la faiblesse d'esprit de cet homme (Hanoch). Mais, après coup, le Gaon changea de sentiment (telle est la signification des lignes 27-31 de la p. 103, corrigées comme ci-dessus). Pour la discussion complète de ce fragment, voir notre *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs*, 1920, p. 67-69. — *Jacob Mann* (Londres).

Le Gérant : Julien Weill.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

113.

LE CIMETIÈRE JUIF DE MONTEVERDE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

La genèse de cette publication a été longue et laborieuse.

Le cimetière juif de la *Via Portuensis* (route de Rome à Portus Augusti), situé à quelque distance de la *Porta Portuensis*, dans le flanc du coteau dit *Monteverde*, a été découvert une première fois par Bosio en 1602 [2]. L'emplacement en fut bientôt comblé et oublié.

Retrouvé sans bruit vers 1748, il fournit plusieurs inscriptions importantes qui émigrèrent dans divers musées et figurent depuis lors dans tous les recueils d'épigraphie judéo-romaine [3]. Puis, de nouveau, le temps et les terrassiers firent leur œuvre ; le Monteverde fut regagné pour la culture et reperdu pour l'archéologie.

Enfin, en 1904, troisième découverte accidentelle : trouvailles d'amateurs, puis fouille régulière et scientifique, dirigée et payée par Nicolas Müller, professeur de théologie à l'Université de Berlin. Les propriétaires du terrain, les marquis Pellegrini-Quarantotti, firent don au pape du produit des fouilles, et la plupart des inscriptions déterrées furent, avec quelques ornements figurés, transférées au Musée chrétien du Latran. Là, sous la direction de Müller, elles

1. *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, entdeckt und erklärt von D. Dr. Nikolaus Müller — nach des Verfassers Tod vervollständigt und herausgegeben von Dr. Nikos A. Bees... mit 173 Abbildungen im Text.* Leipzig, 1919, Harrassowitz, in-4°, 186 p.

2. Bosio, *Roma Sotterranea*, lib. II, cap. XXII (Rome, 1632), p. 141 suiv.

3. Les originaux, jadis pour la plupart au musée Borgia à Velletri, sont actuellement dispersés entre le Musée National de Naples, le Musée Capitolin, la Basilique Saint-Paul et le Musée du Latran.

ont été installées dans une salle spéciale, aménagée, *mais non pas ouverte au public*, dès 1907. La catacombe elle-même, malheureusement laissée à l'abandon, paraît s'être éboulée en grande partie, entraînant dans sa ruine quelques textes restés en place.

***

Nicolas Müller s'était naturellement fait réserver la publication du résultat de ses fouilles : rien de plus légitime, à condition qu'une publication pareille ne se fasse pas trop longtemps attendre. Or, tel ne fut pas ici le cas. Environ quatre ans après la terminaison des fouilles, le 28 décembre 1908, Müller fit à l'assemblée générale de la *Gesellschaft für Förderung der Wissenschaft des Judentums* une lecture sur l'histoire et l'exploration de la catacombe ; il décrivit en détail la topographie du cimetière, la variété incomparable des types de sépultures, leur aménagement et leur décoration, le mobilier funéraire (bracelets, amulettes, vases, lampes), bref, tout le côté archéologique de la question. Quant aux trouvailles épigraphiques, Müller classait et commentait bien les informations nouvelles qui en résultaient, mais il ne donnait pas le texte des inscriptions, sauf une douzaine, reproduites en fac-similé. La lecture de Müller fut renouvelée, en italien, le 24 avril 1909, devant l'Académie pontificale d'archéologie. Ce mémoire, très intéressant, n'a été publié dans le texte allemand qu'en 1912 [1], l'année même de la mort de Müller, et, dans le texte italien, qu'en 1915 [2]. Entre temps, Müller préparait, sans hâte, la publication complète des inscriptions, toujours soigneusement cachées aux intéressés, à l'exception des quelques textes reproduits dans le mémoire, ou communiqués par privilège à Schürer, ou même publiés par divers savants allemands [3].

La mort surprit le professeur berlinois, le 2 septembre 1912, avant la conclusion de son travail. De longs mois se passèrent avant qu'on se fût entendu sur les voies et les moyens de compléter et de publier son manuscrit inachevé. En 1914, d'accord

1. *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes* (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig, 1912).

2. *Il cimitero degli antichi Ebrei posto sulla Via Portuense*, etc... (Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di archeologia, série II, tome XII ; Rome, 1915).

3. Deux par Bormann (*Wiener Studien*, 1912, p. 358 suiv.) ; onze (latins) par Max Riba (*Jahresbericht* du Gymnase de Wiener Neustadt, 1914).

avec la famille, le séminaire pour l'étude du Nouveau Testament à l'Université de Berlin prit l'affaire en mains et s'assura le concours financier de la *Gesellschaft für Förderung der Wissenschaft des Judentums*, pendant allemand de notre Société des Etudes Juives. Un élève de Müller, le Grec germanisé Nikos Béïs, fut chargé de mettre au point le travail de son maître et entreprit, à cet effet, le voyage de Rome, où il revisa soigneusement les originaux encore subsistants. Mais ici, nouvelle complication. La guerre mondiale éclate. L'Italie, d'abord neutre, met bientôt un doigt, puis deux, puis tout le corps dans le redoutable engrenage. La politique a des répercussions curieuses sur le sort de la publication projetée. Le directeur du Musée du Latran, Orazio Marucchi, ne crut manquer ni à ses engagements, ni à son amitié pour feu Müller, en faisant publier en 1915, par son gendre Schneider-Graziosi, les épitaphes du Monteverde [1], coupant ainsi l'herbe sous le pied de M. Béïs. Celui-ci se plaint vivement de cette « grave déloyauté », et assure, en outre, que la publication de M. Schneider fourmille d'erreurs et d'omissions, attestant l'incompétence de son auteur. Nous pouvons, sans scrupule, laisser aux intéressés le soin de vider cette querelle... d'anciens alliés. Quoi qu'il en soit, les circonstances et la difficulté de compléter son dossier retardèrent de nouveau et considérablement la publication « définitive » de M. Béïs, et c'est ainsi qu'elle n'a vu le jour qu'en 1919, quinze ans après la découverte des textes qu'elle enregistre !

Le plus piquant de l'histoire, c'est que, à peine le volume de Béïs paru, il s'est trouvé incomplet. Dans les *Notizie degli Scavi* de 1919 (vol. XVI. fasc. 1-3, p. 60 suiv.), R. Paribeni annonce que, au cours de travaux de mine, de nouvelles galeries du cimetière se sont effondrées et que, à cette occasion, vingt-cinq [2] inscriptions inconnues ont été mises au jour. Et il publie ces inscriptions sur lesquelles M. Clermont-Ganneau a aussitôt appelé l'attention des savants (*Revue archéologique*, 1920, p. 325) dans un article où il ignore, d'ailleurs, encore la publication de Béïs. Plusieurs des nouveaux textes sont importants ; j'en tiendrai compte dans la suite de cet article au même titre que des inscriptions du recueil Béïs, dont ils sont le complément indispensable... en attendant de nouvelles glanures.

1. *La nuova sala giudaica nel Museo Cristiano Lateranense* (*Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, XXI, 1915).

2. Ou plutôt vingt-quatre, car M. de Ricci a reconnu que 7 et 9 se raccordent exactement.

***

La publication de Béïs, plus complète que celle de Schneider, embrasse 185 numéros (dont 135 gravés sur marbre) ; Müller évaluait à 191 le nombre des inscriptions sorties de la nécropole : M. Béïs n'explique nulle part la raison de cette différence [1]. Müller lui-même n'avait commenté que 128 numéros. Béïs reproduit textuellement le commentaire de son maître, en y joignant entre crochets ses propres remarques ; il a rédigé lui-même le commentaire des 57 autres inscriptions, qui comprennent notamment les 12 textes connus dès le XVIII[e] siècle. La plupart des inscriptions sont accompagnées de fac-similé photographiques, généralement très bien exécutés, qui permettent de contrôler les transcriptions de l'éditeur. Chaque notice comprend aussi des indications précises sur les dimensions et la matière du monument, les circonstances et le lieu de sa découverte ; malheureusement, ces dernières indications ne seraient compréhensibles qu'à condition d'avoir sous les yeux un plan de la nécropole, et M. Béïs n'en a point publié, jugeant insuffisants les documents légués à cet effet par M. Müller ; il renvoie le lecteur au plan, de provenance inconnue (!), qui accompagne l'édition italienne du mémoire provisoire. Cette édition ne m'a pas été adressée ; je n'en parle que par ouï-dire.

Le commentaire de Müller est surtout descriptif. Le détail archéologique (emblèmes, bordures, etc.) l'a visiblement plus intéressé que les données historiques et surtout linguistiques ; sa documentation épigraphique, je dois le dire, paraît assez incomplète, sa divination médiocre. M. Béïs s'est efforcé de combler ces lacunes et, en qualité de spécialiste du néo grec, a développé, souvent même plus que de raison, le commentaire grammatical. Pour l'hébreu, pour l'exégèse religieuse et historique, il a largement mis à contribution la collaboration de Deissmann et de plusieurs autres érudits. Le tout, avec ses index abondants, sa bibliographie minutieuse [2], constitue un travail consciencieux, fortement documenté, mais prolixe, sans

1. Il semble bien (p. VII) que Müller comptait dans son chiffre de 191 les deux inscriptions C. I. L. VI, 4, I, n[os] 29.761-2 (provenance incertaine) et deux verres dorés acquis par le Musée de Berlin. Mais cela ne ferait encore que 189 numéros au lieu de 191. Notons qu'avec la récolte Paribeni le chiffre des inscriptions publiées s'élève maintenant à 209.

2. Où l'on est heureux de voir citer très souvent l'ouvrage de feu Juster, dont j'ai rendu compte *ici même*, *Revue*, LXX, p. 93 suiv.

originalité ni décision, d'une rédaction souvent confuse et où l'esprit critique fait parfois défaut. L'impression et l'aspect général de la publication feraient honneur à l'éditeur si le brochage n'était si précaire qu'une reliure immédiate s'impose sous peine de destruction.

***

Il ne faudrait pas se hâter de conclure du chiffre imposant des « numéros » de ce *Corpus* que l'ouvrage de Béïs apporte vraiment 185 documents *nouveaux* à l'étude de l'épigraphie juive. Tout d'abord, il faut en défalquer les inscriptions de la catacombe de Monteverde connus depuis le XVIII[e] siècle et dont j'ai déjà parlé (n[os] 173-184); ensuite, au moins une douzaine de fragments, ou indéchiffrables ou même anépigraphes; enfin, et surtout, il est certain que bon nombre d'épitaphes païennes se sont glissées dans la collection, le plus souvent en raison de l'emploi de plaques toutes taillées et déjà inscrites, arrachées à d'anciennes sépultures, et utilisées pour l'édification des « sarcophages » juifs maçonnés, qui sont assez nombreux dans cette nécropole. M. Béïs en tombe d'accord, mais le nombre de documents qu'il élimine à ce titre est, à mon avis, encore inférieur à la réalité. J'estime que toutes les inscriptions *latines* qui ne portent pas en elles-mêmes la preuve de leur origine juive, soit par les formules, soit par l'onomastique, soit par les symboles, doivent être tenues, *jusqu'à preuve du contraire,* pour païennes, et j'en ai compté environ vingt de ce genre sur trente-huit [1]. Au point de vue des déductions historiques, il est bien plus dangereux d'assigner une origine juive à un texte douteux qu'une origine païenne.

Le cimetière de Monteverde, à en juger par sa situation, servait

1. N[os] 4, 13, 43, 86, 95, 100 à 105, 144, 146, 150, 153 à 156, 165, 169. A propos du n° 4, M. Béïs assure, d'après N. Müller (*Le Catacombe degli Ebrei*, p. 53), que la formule D(is) M(anibus) S(acrum) se rencontre sur des inscriptions « indubitablement juives (C. I. L. VI, 29.760; VIII, 7.530 = *supp. 19.468;* XIII, 2.074-2.076). » C'est une assertion qui m'a paru demander vérification. L'insc. VI, 29.760 (Vogelstein, n° 173) concerne une *meluens*, Maiania Homeridis, non une juive complète; VIII, 7.530 (supp. 19.468) *D. M. — Iuliæ Victoriæ... deæ* n'a rien de juif qu'une restitution hypothétique de De Rossi; XIII, 2.074 n'a rien de juif non plus (Aur. Callista); XIII, 2.076 pas davantage (Aur. Sabbatia). Que reste-t-il? *Rien.* Depuis lors, il est vrai, a paru l'inscr. 22 Paribeni où l'on restitue à la première ligne D [M] et qui se termine par la formule juive *en* (irene e kym) *isis a* (ulu) et un cédrat. Mais ce texte mutilé — peut-être regravé — est encore bien énigmatique; il serait imprudent de bâtir sur un fondement aussi fragile.

de sépulture aux Juifs du Transtévère, qui paraissent avoir constitué la plus ancienne et la plus pauvre agglomération juive de Rome (Philon, *Legatio*, 23). Müller estimait, non sans vraisemblance, et soulignait dans le titre de son mémoire, que ce cimetière est non seulement la plus ancienne nécropole juive connue de Rome, mais de tout l'occident. La paléographie confirme cette appréciation, car s'il y a des textes qui descendent certainement jusqu'au IVe siècle, il y en a beaucoup qu'on doit faire remonter au IIe siècle de l'Empire et quelques-uns même à la fin du Ier (1,145,176), ce qui n'est pas le cas à la Vigna Randanini. En même temps qu'il est le plus ancien des cimetières juifs de Rome, le cimetière de Monteverde est le plus riche en textes épigraphiques, quoique, sous le rapport de la conservation, très inférieur à celui de la Vigna Randanini.

Au point de vue de la langue, les inscriptions de notre cimetière se répartissent entre quatre idiomes : grec, latin, hébreu, araméen.

Le grec est à Monteverde, comme dans les autres cimetières juifs de Rome, de beaucoup la langue prépondérante : après défalcation des textes latins douteux, la proportion des épitaphes grecques aux latines est d'environ 5 à 1 ; de plus, les textes latins, à l'exception d'un petit groupe du Ier et du IIe siècle, sont, pour la plupart, de date relativement récente (IIIe-IVe siècles) et portent souvent, après l'épitaphe proprement dite en latin, la formule consacrée ἐν εἰρήνῃ, en grec (nos 26, 76?) ou en caractères latins (22 Paribeni). Quelques textes latins sont même écrits en caractères grecs (nos 13? 163, 180). Tout cela prouve, une fois de plus, que les Juifs de Rome étaient, dans leur grande majorité, originaires de pays hellénisés et conservèrent longtemps en Italie leur langue d'adoption avec la même ténacité que les Juifs *sefardim* de Salonique conservent l'espagnol du temps des Rois catholiques.

L'araméen, écrit en caractères hébraïques à peu près carrés, ne figure que dans un seul texte, la bilingue 50, épitaphe d'Isidora, fille d'un archonte de la synagogue des Hébreux. Le texte araméen se réduit aux mots אסידרה ברת « Esidora, fille de... ». (Il est à regretter que le terme araméen pour ἄρχων ne se soit pas conservé.) L'intérêt de ce texte est de confirmer l'hypothèse que les membres de la « synagogue des Hébreux » étaient d'origine palestinienne et que leur langue maternelle, comme celle de Jésus, était l'araméen.

Les textes hébreux sont un peu plus nombreux, mais pour la

plupart courts et insignifiants [1]. Sur une plaque de tuile est tracé avec de la couleur rouge le mot שלום « Paix » (n° 71). Sur une autre plaque (n° 10), on lit ce même mot suivi de על et d'un nom mutilé qui est, soit *Israël,* soit un nom propre. Enfin, au bas d'un texte déjà connu, n° 177 (l'enfant Judas), on croit lire également ישראל (Israël). Mais la seule inscription hébraïque vraiment intéressante est celle du n° 142 où Littmann lit ces deux lignes :

אניה חתנה *Aniyya hatounna*
דבר כול בריה *debar kol beriyya*

c'est-à-dire : « plainte funèbre, fête de noce — c'est la parole (= *le sort*) de toute créature ». Il y a là sans doute un vieux dicton populaire qui vient enrichir, si peu que ce soit, la littérature hébraïque.

***

L'immense majorité de nos textes consiste en de courtes épitaphes, dont la forme rentre dans les catégories précédemment connues : tantôt c'est une dédicace à la mémoire du défunt faite par ses parents, ses enfants, ses proches, son patron, etc..., tantôt un simple « Ci-gît » (ἐνθάδε κεῖται) suivi des noms et qualités du défunt, parfois de son âge, très souvent de l'acclamation ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ (ou σοῦ), c'est-à-dire *Requiescat* (ou *requiescas*) *in pace,* ou plus simplement ἐν εἰρήνῃ, l'équivalent de l'hébreu שלום. Il y a des types encore plus concis : le nom propre au nominatif, suivi des âge et qualités et de l'acclamation, ou même le nom propre tout court (par exemple n° 47 : ACTHP).

On rencontre çà et là des rédactions plus développées, plus littéraires, dont certains traits sont empruntés à des formulaires païens, par exemple ce dialogue (n° 18) [2] : « Plût au ciel, Justus, mon enfant, — dit un père désolé, — qu'il m'eût été donné, après t'avoir nourri, de t'ensevelir dans un cercueil doré ! Maintenant, ô Seigneur, fais qu'il repose en paix, lui Justus, l'enfant incomparable, à l'ombre de ta Justice ! — (*L'enfant.*) Ici je repose,

1. Encore s'en est-il perdu un, le n° 75 des papiers de Müller, à moins qu'on ne l'identifie avec le n° 142. — Müller attribue tous les textes hébreux à des membres de la synagogue des « Hébreux ».

2. εἴτε σε, Ἰοῦστε τέκνον, etc. Il n'y a pas la moindre raison de suppléer avec Müller, ὦ]εἴτε. Dessau s'en est aperçu, mais Béïs a laissé subsister la transcription fautive.

moi, Justus, âgé de 4 ans et 8 mois, chéri de ceux qui m'ont élevé ». Les enfants d'une femme (appelée probablement en hébreu Beroukha Miriam) lui consacrent cette jolie épitaphe latine (n° 26) : *Benedictæ Mariæ — vere benedictæ — matri et nutrici!* Notons aussi (n° 94) « l'âme innocente » (*anima innox, sic*) du petit « *Inpindius* » [1], mort à 3 ans et 28 jours. Les historiens de la religion juive, les amateurs de rapprochements religieux noteront aussi des formules initiales comme οἶκος αἰώνιος (3 Paribeni), finales comme θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος (n° 49, 12 Paribeni), μετὰ τῶν ὁσίων ἡ κοίμησις αὐτοῦ (n° 62), μνεία δικαίου εἰς εὐλογίαν (n° 118), εὐψύχει, εὐφρόνει (n° 125), etc.

Comme on est entre soi, dans un cimetière purement juif, la nationalité ou, si l'on préfère, la religion juive du défunt n'est jamais mentionnée. Il y a pourtant des exceptions, par exemple l'épitaphe du « doux hébreu » Eusabbatis-Monimos, Ἑβραῖος καὶ γλυκύς (n° 122) [2], mort âgé de 10 ans. En revanche, si le décédé n'est pas natif de Rome, on indique souvent son *origo*. *Elius* (*sic*) est un juif d'Apulie (n° 99). *Ammias* vient de Laodicée, sans doute la ville phrygienne de ce nom (n° 176) ; *Macedonios* « l'Hébreu » est originaire de Césarée de Palestine (n° 118) ; *Ionios,* autrement dit Axove (?), de Sepphoris (n° 74). Il y a là quelques additions à la géographie de la Diaspora, dressée en dernier lieu par le regretté Juster.

Notre recueil apporte aussi quelques compléments précieux à l'histoire des synagogues [3] entre lesquelles se partageait la population juive de Rome. Nous retrouvons d'abord ici les *Augustenses* (Αὐγουστήσιοι, Ἀγουστήσιοι) et les *Agrippenses* (Ἀγριππήσιοι), les *Calcarenses* (Καλκαρήσιοι, Καλκάρησις), les Ἑβραῖοι (nos 14, 50) [4], tous déjà connus par d'autres documents, puis les *Volumnenses* (Βολουμνήσιοι, n° 106, 2 et 6 Paribeni) dont l'existence avait été seulement déduite de l'inscription C. I. L., VI, 29.756, *synagoge Campi et*

1. Et non Inpendius comme l'imprime deux fois Béïs.

2. Müller voit dans ces Ἑβραῖοι (14 et 122) des membres de la synagogue de ce nom. — L'inscription 122, très nette, présente à la fin un rébus encore non résolu : ἔζησεν ἔτη δέκα I C A. IZ. Que veulent dire ces « dix années qui en valent dix-sept » ? Est-ce que, par hasard, le mot ἑπτὰ serait tombé après δέκα ?

3. A noter n° 111 la forme vulgaire συνγωγή. Dans l'inscription 11 Paribeni, Eléazar est appelé φιλοσυνάγωγος.

4. J'ai déjà signalé l'intérêt de l'inscription bilingue n° 50 qui confirme l'origine palestinienne des Ἑβραῖοι. Mais si Béïs a raison d'écarter l'hypothèse de Derenbourg qui voyait en eux des Samaritains, il est puéril d'invoquer (avec Müller, *Die jüd. Kat.*, 110) comme argument que le texte araméen de cette épitaphe est écrit en hébreu carré et non en caractères « samaritains » !

Bolumni. En revanche, les Βέρναχλοι (nos 110-111) ou Βερναχλήσιοι (no 109), c'est-à-dire les *Vernaculi,* sont nouveaux. Cette communauté devait être formée d'esclaves nés dans la servitude (δοῦλος οἰκογένης, *verna*) et ensuite affranchis : elle fait penser à la synagogue des *libertini* attestée pour Jérusalem (*Actes des Apôtres,* VI, 9). Bormann pense, peut-être avec raison, qu'il s'agit (surtout?) d'esclaves de la maison impériale. Nouvelle aussi la synagogue Τριπολειτῶν (originaires de Tripolis de Syrie?) mentionnée dans l'inscription 5 de Paribeni, et dont l'existence aurait déjà pu être déduite du no 116 de Béïs : Σύμμαχος ἱεροσάρχης Τριπολίτης. En somme, la nécropole était affectée à la sépulture des membres de sept synagogues différentes, alors que, dans la Vigna Randanini, nous n'en trouvons que trois (*Campenses, Suburenses, Herodienses*) dont aucune, fait à noter, n'est représentée au Monteverde. Müller en a conclu avec raison que nous avons ici la nécropole des communautés de la rive droite du Tibre, des *Transtiberini.*

Les inscriptions indiquent toujours avec soin les honneurs ou dignités dont le défunt a été revêtu ; nous retrouvons, en conséquence, ici la plupart des titres et fonctions en usage dans l'organisation des communautés juives de Rome. Pour la magistrature la plus commune, celle d'archonte, l'épitaphe se contente parfois de mentionner le titre sans plus, par exemple no 113, Ἰούδας καὶ Ἰωσῆς (deux frères) ἄρχοντες. Mais plus ordinairement on précise de quelle synagogue il s'agit : Isidora est fille d'un « archonte des Hébreux » (no 50). Aper est archonte des Καλκαρήσιοι ou Chaufourniers (no 107).

On a reconnu depuis longtemps qu'il y avait dans les communautés juives, *suivant leurs statuts,* deux types d'archontat : l'archontat à temps, électif et probablement annuel[1], et l'archontat viager, probablement héréditaire.

L'archonte annuel était rééligible au moins une fois : nous rencontrons un Proculus et un Eupsychos δὶς ἄρχων (no 121, 3 Paribeni), on ne nous dit pas de quelle synagogue ; un Gaudentius et un Pomponius δὶς ἄρχων des Calcarenses (no 108, 4 Paribeni), d'où il résulte que, dans cette synagogue, l'archontat était annuel.

1. Voir l'homélie de saint Jean Chrysostome (?) sur la fête de saint Jean citée par Schürer, § 31, qui atteste que les archontes juifs étaient élus chaque année au mois de septembre. Jusqu'à présent on n'a pas rencontré d'archontes (annuels) dans les synagogues possédant un διὰ βίου : il n'est pourtant pas impossible que cet archonte viager fût le président d'un collège d'archontes annuels.

Quant au terme énigmatique ἐξάρχων, que nous rencontrons ici pour la première fois dans l'épigraphie juive, employé tantôt absolument (n° 11 : *C. Furfanius Iulianus exarchon*), tantôt avec mention de la synagogue (n° 14 : Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβρέων), M. Béïs en a fait l'objet ou le prétexte d'une interminable digression (p. 19-20) sur l'histoire du mot ἔξαρχος chez les Grecs et les Byzantins, qui est bien le modèle d'un développement oiseux. Je crois avec Müller que ce terme ἐξάρχων désigne l'archonte honoraire, celui qui n'est plus en fonctions. Dès lors, il ne doit se rencontrer que dans les synagogues qui pratiquaient l'archontat annuel ; tel était donc le cas des « Hébreux ». Mais on se demande pourquoi ce terme est si rare, car il n'est guère admissible que tous les personnages désignés simplement comme ἄρχων soient morts l'année même de leur archontat.

L'archonte viager — qui n'est pas nécessairement unique — est appelé par abréviation διὰ βίου (ou ζὰ βίου), en sous-entendant le mot ἄρχων. Nos inscriptions nous montrent un magistrat de ce type chez les *Vernaculi* (n° 109), un autre chez les *Augustenses* (n° 175), où il était déjà connu (C. I. G. 9903), un troisième chez les Volumniens (n° 2 Paribeni). Il est bien probable que, dans les synagogues aristocratiques de ce genre (ou tout au moins dans quelques-unes), l'archontat n'était pas seulement viager, mais *héréditaire,* suivant le droit d'aînesse ; ainsi s'expliquerait le titre de μελλάρχων employé tantôt absolument (n° 136, 20 et 21 Paribeni), tantôt en rapport avec une synagogue déterminée, par exemple celle des *Volumniens* (n° 106) : il s'agit ici d'un enfant en bas âge, Siculus Sabinus. Comme confirmation, nous connaissions déjà un garçon de douze ans, *mellarcon* des *Augustenses* (C. I. L. VI, 29757), chez qui précisément on vient de constater l'existence d'un archontat viager. Je crois cette interprétation plus plausible que celle de Müller, qui voit dans le μελλάρχων le fils d'une des familles dont les membres auraient été seuls *éligibles* à l'archontat [1].

Un texte embarrassant est l'inscription latine n° 1 (1er siècle) où le personnage qui érige le tombeau s'intitule L. MAECIUS. I. ARCHON. s. ALTI. ORDINIS. *Maecius* étant le nom de plusieurs *gentes* romaines, notre personnage est certainement un affranchi ou un fils d'affranchi de l'une de ces *gentes*. Mais, d'abord, que

1. Quant à l'ἄρχων πάσης τιμῆς du n° 132 et du n° 3 Paribeni (expression déjà rencontrée dans deux inscriptions judéo-romaines, Garrucci, 13 et 14), j'avoue ne pas en apercevoir le sens exact. D'autre part, le προστάτης (n° 10 Paribeni, προστ. Ἀγριππησίων ; cf. Garrucci, II, 277) est plutôt un *patron* ou un *avoué* qu'un *président*.

faire du signe I [1] ? Il est interprété par les éditeurs allemands comme signifiant *Primus,* abréviation dont je ne connais pas d'exemple. Même en la tenant pour possible, je ne puis admettre ici l'opinion de Müller, qui voit dans notre magistrat un archonte « de première classe », c'est-à-dire à vie, ni celle de Riba, adoptée par Béïs, qui l'identifie avec l'archisynagogue. Ensuite, pour moi, l'*altus ordo* ne peut être qu'une traduction du grec γερουσία, le Conseil ou Sénat de la communauté, dont le collège des archontes était une émanation ; le « premier archonte », s'il a existé, présidant ce collège, présidait probablement aussi l'assemblée générale de la γερουσία et, dès lors, devrait s'identifier au magistrat appelé ordinairement γερουσιάρχης dont nos inscriptions nous apportent de nouveaux exemples (nos 2, 30, 174), quelquefois avec les variantes orthographiques γερουσάρχης (n° 25), εἱεροσάρχης (n° 116), ἱερουσιάρχης (n° 1 Paribeni). Mais revenons au signe I : en réalité, ce signe ne peut se rattacher au mot *archon ;* s'il ne signifie pas « premier du nom », il doit peut-être s'interpréter *i(unior)*, ou désigner un prénom hébreu indûment abrégé. En outre, le second signe, le petit S, qui sépare *ARCHON* et *ALTI,* n'est pas, comme le prétend Müller, un simple signe de ponctuation (il est encadré de deux points), mais plus probablement une sigle ; par analogie avec l'épigraphie grecque [2], le mot abrégé doit être la conjonction *et.* Le texte signifierait alors simplement : « L. Maecius (le jeune ? ou premier du nom ? ou fils de Joseph ? ou de Juda ?) archonte et membre du Sénat. »

Cette dernière mention est particulièrement intéressante. En effet, si, à côté du γερουσιάρχης, chef de la Boulé, figure le secrétaire ou γραμματεύς (n° 3, *Calcarenses ;* n° 111, *Vernaculi ;* n° 99), on sait que le nom des simples membres du Conseil, les πρεσβύτεροι, ne s'est pas encore rencontré sur les inscriptions romaines. Dans l'inscription précitée, nous en aurions pour la première fois la mention ou l'équivalent. La seconde mention serait dans l'inscription n° 16 Paribeni, où M. Clermont-Ganneau restitue avec vraisemblance à la l. 3 πρεσβ] ΥΤΕΡΟC.

1. Dans le mémoire précité, Müller avait lu ce caractère L et interprétait *L(uci filius).* La lecture I est certaine. J'ai songé à l'interpréter comme une abréviation de ἱερεύς ; cf. C. I. G. 9906 : Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων, etc., mais régulièrement il aurait fallu H I(ereus).

2. L'inscription présente un autre exemple de grécisme : c'est, dans les premières lignes, l'emploi de L tout court (sans F) pour L(uci filius).

Comme le Gérousiarque est le chef temporel de la communauté[1], l'ἀρχισυνάγωγος en est le chef spirituel, ce que nous appellerions aujourd'hui le rabbin. Son nom est orthographié incorrectement ἀρχισυναγώγης (n° 37) et ἀρχισύνγωγος (n° 110). Un rabbin au sens médiéval, le « docteur de la loi », est appelé διδάσκαλος νομομαθής (n° 127). Enfin, les ἱερεῖς représentent simplement les membres de familles sacerdotales, les *cohanim,* vain titre ne comportant, dans la Diaspora, aucune fonction effective (n^{os} 98, 113, 123, 152). Ce titre peut même être porté par une femme : nous rencontrons la ἱέρισα (*sic*) Gaudentia (n° 35) ; ailleurs on emploie une périphrase : Maria est dite ἡ τοῦ ἱερέως, « la fille du prêtre » (n° 123).

Une inscription intéressante à bien des titres est celle de la prosélyte Felicitas (n° 77) : *Felicitas proselita* ANNVINVENN. *peregrina quæ vixit ann. XLVII, patronus vene merenti.* Il s'agit évidemment d'une esclave païenne, affranchie et convertie par son maître juif, qui est devenu ainsi son patron (ni Müller, ni Béïs n'en ont fait l'observation). Mais que signifient les lettres reproduites en majuscule? Müller y a cherché un ethnique, hypothèse inadmissible. Mieux inspiré, Riba compare l'inscription C. I. L. VI, 29756, relative à la prosélyte Veturia Paulina, âgée de 86 ans, juive sous le nom de Sara *depuis 16 ans.* Il est certain que ANNV... désigne la durée de la vie *juive* de Felicitas, mais le chiffre qui suit ANN(is) est-il V ou VI, et que faire du reste INVENN ou NVENN? Mystère[2].

Plusieurs indices permettent d'affirmer l'importance prise à cette époque, parmi les Juifs de Rome, par la croyance à la vie future et à la résurrection. Je rappelle la prière déjà citée demandant à Dieu de recevoir le mort dans sa paix (n° 18), le nom propre Ἀναστάσιος (n° 28) ou Ἀναστασία (n° 13 Paribeni), etc... Mais le monument le plus significatif à cet égard est l'épitaphe métrique, en latin, de la juive Regina (n° 145), texte infiniment curieux et déjà souvent étudié, depuis sa première publication par Bormann. On l'eût indubitablement pris pour chrétien s'il n'avait été trouvé au Monteverde et surtout si le vers 10 (*hoc et amor generis, hoc observantia legis*) n'en attestait clairement

1. Quant au φροντιστής (n° 3 Paribeni), qui s'était déjà rencontré à Alexandrie et à Egine, je crois ses attributions purement financières.

2. Münz a proposé d'écrire NVEN (= Noémi?) N(omine), mais Felicitas est bien plutôt le nom juif (cf. n° 24). On peut penser au nom africain *Nunna* (C. I. L. VI, 2431). Je ne crois pas avec Müller que Felicitas n'ait été qu'une demi-prosélyte, une σεβομένη.

l'origine judaïque. Voyez en quels termes incorrects, mais énergiques, le mari affligé exprime son ferme espoir dans la résurrection des pieux et des justes :

rursum victura, reditura ad lumina rursum :
nam sperare potest ideo (?) quod surgat in ævom
promissum — quæ vera fides dignisque piisque —
quæ meruit sedem venerandi ruris habere.

Rien ne fait mieux voir à quel point le Judaïsme rabbinique et le Paulinisme plongent tous les deux leurs racines dans la doctrine pharisienne du 1er siècle. D'autre part, les termes quasi-techniques employés dans ce poème pour rendre des idées spécifiquement bibliques suggèrent l'idée d'une protovulgate née dans les milieux juifs, ou tout au moins de l'influence exercée sur le latin des premières Bibles chrétiennes par le vocabulaire religieux du judaïsme romain.

Il y aurait encore beaucoup de remarques à faire sur l'onomastique de nos inscriptions[1], sur leur grammaire, leur phonétique, leur phraséologie, qui donnent une si vivante idée du *judéogrec* et du *judéolatin* du Transtévère : mais il faut savoir se borner. J'appellerai seulement l'attention des archéologues sur la variété et l'intérêt des symboles figurés que présentent nos tombes et qui sont comme la signature des sépultures juives. Beaucoup de ces symboles sont bien connus : *ethrog* et *loulab*, feuille de lierre, vase à huile, cor (*schofar*), couronne, chandelier à sept branches (78 exemples, dont le plus remarquable est le n° 31, avec ses bras chargés de lampes ordinaires)[2]. Mais il y en a de plus rares et de plus curieux, par exemple la colombe picorant une grappe de raisin (n° 47), le ciseau et la pelle à moucher les lumières (nos 129, 163), la bêche (n° 120), la lampe sans pied (n° 40), la corbeille d'épis (n° 120), la tablette de scribe avec ou sans poignée (nos 31, 58, 81). On notera surtout le rouleau de la loi (n° 129) et l'armoire à rouleaux synagogale, l'*aron*. Cette dernière est représentée ouverte, les deux portes écartées laissent apercevoir l'intérieur, qui est divisé par des tablettes soit en six étages (n° 35), soit en deux seulement (nos 173, 179), soit en trois (n° 180, 8 rouleaux ; n° 6 Paribeni, 10 rouleaux dont un au fronton !)

1. Voir les intéressantes observations de N. Müller dans *Die jüd. Katakombe*, p. 100 suiv.

2. Je ne saurais admettre avec Müller que le chandelier de gauche du n° 173 ne porte que cinq branches : j'en compte neuf.

Il serait bien tentant d'essayer de mettre des titres de livres sur ces rouleaux et notamment de rechercher si, à notre époque, la Thora synagogale ne formait qu'un rouleau unique (comme le suppose le Talmud) ou se répartissait en cinq rouleaux (comme l'exige le nom Pentateuque) ; mais cette question doit être réservée pour une autre étude.

***

Si grand que soit l'intérêt de publications comme celles de MM. Béïs et Paribeni, elles ne servent qu'à faire ressentir plus vivement le manque d'un Corpus général des *Inscriptiones iudaicæ vel ad res iudaicas pertinentes*, où seraient commodément groupés et traduits *tous* les textes épigraphiques concernant le judaïsme depuis la stèle de Mesa jusqu'aux épitaphes wisigothiques et mérovingiennes, textes en hébreu, assyrien, araméen, grec, latin ou tout autre idiome. Voici des années que mon ami Seymour de Ricci a, sur mes instances, commencé à réunir les matériaux de ce livre indispensable, dont le commentaire pourrait être réduit au minimum, au profit de la bibliographie, des index et de la photographie. Nul érudit n'est mieux préparé à une pareille tâche que l'auteur de l'article *Inscriptions* de la *Jewish Encyclopedia*. Les retards et la cachotterie apportés à la divulgation des textes de Monteverde ont quelque temps paralysé, presque découragé, son initiative : puis est venue la guerre. Maintenant que ces obstacles ont disparu, je souhaite que sans plus tarder il s'attelle à cette tâche et la mène rapidement à bonne fin. Une fois son manuscrit terminé, les concours ne lui manqueront pas pour en assurer la publication sous une forme digne du sujet et de l'auteur.

Théodore Reinach.

NAPOLÉON Ier ET LES JUIFS

LA QUESTION JUIVE

DEVANT LE CONSEIL D'ÉTAT

EN 1806

La question juive s'est posée en France, dans les temps modernes, trois fois en vingt-cinq ans ; il est vrai que ce quart de siècle fut le plus mouvementé de l'histoire, ayant vu la fin de la royauté, la Révolution ou plutôt les Révolutions et l'avènement de l'Empire. La solution porte chaque fois la marque du régime. Le gouvernement de Louis XVI, animé de bonne volonté, mais prisonnier du passé, ne réussit, après la mesure humanitaire de l'abolition du péage corporel, qu'à entraver la question juive par le Règlement du 10 juillet 1784, qui codifiait en somme les incapacités antérieures et ouvrait fort peu de perspectives aux Juifs. L'Assemblée Constituante, après deux ans d'hésitations, la trancha magistralement, avec son généreux sens politique, par le décret du 27 septembre 1791, qui reconnaissait aux Juifs tous les droits du citoyen. Napoléon, organisateur autoritaire et réformateur méfiant, compléta l'œuvre de la Révolution en réglant l'exercice du culte israélite, mais l'ébranla en restreignant temporairement les droits civils des Juifs, par les décrets du 17 mars 1808.

Les différences dans la solution et même dans la méthode sont d'autant plus frappantes qu'au fond c'était toujours sous le même aspect que la question juive se posait en France, c'est-à dire à l'occasion des Juifs d'Alsace et des usures qu'on leur reprochait. Le scandale des fausses quittances produites par les paysans du

Sundgau contre leurs créanciers juifs avait amené le gouvernement de Louis XVI à arrêter une procédure exceptionnelle pour le règlement des créances juives. La liquidation en était à peine commencée que la Révolution éclata. Le jour même où la Constituante adopta le décret émancipant les Juifs, Reubell, battu sur le terrain des principes, prit sa revanche sur celui des intérêts et fit passer un second décret qui équivalait à un nouvel ajournement de la liquidation des créances. L'opération fut ensuite contrariée par les orages de la Révolution. Elle appauvrit les Juifs sans satisfaire leurs créanciers. C'est une chose connue que les débiteurs ont d'autant plus de répugnance à s'acquitter que la dette est plus ancienne et que leur animosité pour leurs créanciers s'accroît avec les intérêts de l'arriéré.

Ainsi cette malheureuse affaire, indéfiniment traînée en longueur, viciait toujours la question juive, favorisant les préjugés des chrétiens, compromettant le relèvement des Juifs, empêchant le rapprochement entre les uns et les autres. Le dernier épisode allait se jouer sous Napoléon, qui devait le dénouer avec sa manière forte, mais non sans que les vues de son génie impérieux ne se fussent pliées à la sagesse de son Conseil d'Etat [1].

I. — Au lendemain de la Révolution.

L'émancipation des Juifs, décrétée par l'Assemblée constituante, n'était pas entrée aussitôt dans les mœurs; ce n'est pas en une seule génération, surtout pendant la tourmente révolutionnaire,

1. Depuis Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, 268 et s., 620 et s., qui a dit l'essentiel d'après les sources littéraires (Souvenirs du baron de Barante et Notes de Pelet de la Lozère), deux monographies ont été consacrées, à l'aide de documents des Archives Nationales, à la question juive sous Napoléon Ier : 1° P. Fauchille, *La Question juive en France sous le premier Empire* (Paris, 1884), délayé par A. Lemoine, *Napoléon Ier et les Juifs* (Paris, 1900); 2° Ph. Sagnac, *Les Juifs et Napoléon, 1806-1808*, dans sa *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, II-III (1901-2). Is. Loeb a signalé, *Revue des Études juives*, XV, 142, une brochure de L. Farges : *La Question juive il y a cent ans* (Paris, 1886), qui paraît un résumé du travail de Fauchille. L'article de L. Barre, *Napoleon und die Juden*, dans les *Preussische Jahrbücher*, LXVII, 1 (1891), 125-148, n'a pas de valeur originale. L'ouvrage de l'abbé J. Lémann, *Napoléon Ier et les Israélites* (*La prépondérance juive, 2e partie*, Paris, 1894) est un délayage de Graetz et de Fauchille avec une mixture théologico-politique. Voir aussi I. Lévi, *Napoléon Ier et la réunion du Grand Sanhédrin* (avec un extrait des Mémoires du chancelier Pasquier), dans la *R. E. J.*, XXVIII (1894), p. 265 et s., et M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, I (1907), p. 9 et s.

qu'une réforme aussi profonde pouvait s'opérer. Où en étaient les Juifs au lendemain de la Révolution ? Après le 18 brumaire, quand la France eut recouvré un équilibre stable, le gouvernement du Consulat fit procéder par les préfets à une enquête sur l'état du pays. Un des articles du questionnaire, au moins pour certains départements, portait sur les Juifs : Leur nombre était-il accru depuis la Révolution? avaient-ils acquis beaucoup d'immeubles? La haine qu'on leur portait s'était-elle affaiblie? La Révolution avait-elle changé leurs mœurs, leurs manières ? s'étaient-ils rapprochés des autres citoyens? avaient-ils contracté des alliances (matrimoniales avec eux) ?

Les rapports de quelques préfets ont été imprimés dans la collection de la Statistique générale de la France. Celui de la Moselle [1], se référant à une statistique de l'an IX (1801), comptait 503 familles juives à Metz (en l'an X : 2.127 individus), en diminution de 47 depuis 1789, et 530 dans le reste du département, en augmentation de 103 depuis 1789 [2]. Il attribue la décroissance du nombre des Juifs dans le chef-lieu à l'insalubrité de leur quartier [3] et à « la misère qui s'est introduite parmi eux ». « Leur commerce consiste principalement en draps et en toileries ; d'autres colportent ou brocantent de petits objets de mercerie et de friperie ; mais le plus grand nombre languit dans un état de fainéantise et de pauvreté qui déchirerait l'âme la plus insensible ». Ils ne pratiquent plus le prêt à intérêt, ayant perdu leurs fortunes. « Les nombreux capitaux que possédaient la plupart de leurs chefs de famille leur ont été enlevés par l'émigration des anciens militaires, auxquels ils prêtaient chèrement pour subvenir à leurs folles dépenses. Il en est peu qui aient échappé à la ruine ou qui aient eu l'habileté de réparer leurs pertes et ceux-là ne fournissent même plus d'argent à des intérêts onéreux. Trop de personnes se livrent actuellement, sans mystère et avec moins de retenue, à ce genre de commerce pour qu'on ait besoin de recourir aux Juifs. »

1. *Mémoire statistique du département de la Moselle* (par Colchen), Paris, an XI, in-f°, p. 53 et suiv.; cf. p. 46-47.

2. En 1808, d'après les états fournis par les préfets pour servir de base à l'établissement des circonscriptions consistoriales, on comptait dans le département de la Moselle 6.506 Juifs, dont 2.400 à Metz (Halphen, *Recueil des lois... concernant les Israélites*, p. 56) ; la minute du tableau aux Archives Nationales, AF IV, 345 (2.518, n° 103).

3. En l'an X, 89 Juifs seulement demeuraient hors du quartier. La principale raison de l'affaiblissement de la communauté était le départ de beaucoup de Juifs qui étaient allés s'établir dans le reste du département et surtout dans les autres départements.

Le préfet trouve à louer l'honnêteté des Juifs et leur charité. « On leur doit cet éloge que rarement les tribunaux sont saisis de plaintes en escroqueries ou infidélités dans leurs relations commerciales, qu'en outre il y a eu parmi eux très peu de faillites ; qu'ils sont d'une charité exemplaire envers les pauvres de leur nation et que cette charité s'étend encore aux autres ; que ceux même dont la situation est éloignée de l'aisance se réduisent à l'absolu nécessaire pour procurer du soulagement à ceux qui sont dans le besoin ». La civilisation commence à faire quelques progrès parmi eux. « Quelques-uns ont acheté des propriétés qu'ils conservent ; d'autres apprennent des métiers ; leurs enfants fréquentent nos écoles (plusieurs ont obtenu des prix à l'Ecole centrale ; un d'eux a été admis l'an dernier à l'Ecole polytechnique)... Enfin, ils ont fourni, dans les années 5 et 6, à la colonne mobile des jeunes gens qui ont rivalisé avec les plus exacts en discipline et en fidélité dans les différents postes où ils ont été placés. D'autres se sont enrôlés volontairement ; soixante sont encore sous les drapeaux de la République (un d'eux est chef de bataillon) ; huit y sont morts. Ils se sont montrés dignes du nom français par leur bravoure ». La médaille a son revers. Si « la jeunesse s'assujettit moins aux pratiques superstitieuses du rabbinisme », les mœurs ont beaucoup perdu de leur ancienne austérité. La débauche et la prostitution ont fait leur apparition. Deux Juifs ont épousé des catholiques sans avoir été mis au ban par leurs coreligionnaires. Ainsi « l'éloignement ou plutôt la haine implacable » qu'on avait pour eux a diminué et l'on peut augurer que bientôt « ils ne se considéreront plus comme étrangers à la nation qui aura renoncé à établir entre eux et elle une barrière humiliante ».

Même dans le département de Rhin-et-Moselle, français depuis peu, le préfet constate [1] que les Juifs se sont « un peu rapprochés des chrétiens depuis qu'ils sont associés aux mêmes droits » et qu'ils se montrent « sincèrement attachés à la nouvelle patrie qu'on leur a donnée, et quelques-uns exercent avec zèle et distinction les fonctions publiques dont ils sont honorés ».

Les progrès avaient été moins sensibles dans la Meurthe [2]. Avant

1. *Mémoire statistique du département de Rhin-et-Moselle*, Paris, an XII, in-f°, p. 71. En 1808, on évaluait le nombre des Juifs du département à 4.063, dont 342 à Coblence.

2. *Mémoire statistique du département de la Meurthe* (par Marquis), Paris, an XIII, in-f°, p. 111-112. Le Mémoire n'indique pas le chiffre de la population juive du département ; mais nous savons qu'en 1806 le préfet l'évaluait à 3.056 âmes,

la Révolution, les Juifs de Lorraine, à l'exception d'un petit nombre de familles aisées qui faisaient le commerce de toiles, d'étoffes ou la banque, ne vivaient que du maquignonnage, de la friperie, de l'usure et même de la mendicité. « Les lois rendues en leur faveur par l'Assemblée constituante tendent sans doute à les tirer de cet état de dégradation ; mais l'on n'a aperçu jusqu'ici d'amélioration sensible que parmi ceux qui jouissent d'une certaine fortune. Ces derniers se sont empressés d'user du droit commun d'acquérir des propriétés territoriales ; leurs enfants suivent les écoles publiques et quelques-uns même s'y sont distingués ; d'autres ont mérité le grade d'officier dans les armées de la République. Mais les efforts que l'on a fait pour les appliquer aux arts mécaniques et aux travaux de l'agriculture n'ont eu que très peu de succès. Les frères Cerf-Berr avaient élevé dans cette louable intention une manufacture à Tomblaine près de Nancy ; ils ont été obligés de l'abandonner [1]. Le haut prix de l'argent a d'ailleurs fortifié parmi les Juifs l'habitude de vivre avec les produits de l'usure et l'on ne peut espérer de les fixer à des occupations utiles que quand cette trop facile ressource ne leur présentera plus les mêmes avantages. Ce qui contribuera encore davantage à répandre chez la nation juive des idées plus sociales, ce sera sans doute l'admission de leurs enfants dans nos écoles élémentaires... Ils mettent déjà plus d'intérêt à procurer quelque instruction à leurs enfants et il y a lieu d'espérer que, dans la suite, ils chercheront à se rendre dignes des bienfaits particuliers d'une grande révolution, qui les a élevés au rang de citoyens ».

Si nous passons en Alsace, le tableau est encore plus sombre. Nous ne possédons pas le rapport du Haut-Rhin. Celui du Bas-Rhin [2] est pessimiste, mais n'est pas basé sur des données bien

formant 557 familles (Archives Nationales, AFIV, 2.151, n° 108), et en 1808 à 3.289 âmes, dont 739 à Nancy (Halphen, p. 56). La « Notice sur l'établissement des Juifs en Lorraine » insérée dans ce Mémoire a été reproduite par Ch. Courbe dans son livre si documenté sur *Les Rues de Nancy* (Nancy, 1885), I, 190 et suiv. Courbe nous apprend, à ce propos, que le préfet eut pour collaborateur Regnard de Gironcourt.

1. C'était une manufacture d'étoffes, fondée en 1788 par Cerf Berr. Voir Lepage, *Les Communes de la Meurthe*, II, 555 *b*. — P. Boyé, *La Lorraine industrielle sous le règne nominal de Stanislas* (Nancy, 1900), p. 60, n. 1, signale aussi un atelier de filature ouvert par Cerf Berr, vers 1787, à Pont-Saint-Vincent et occupant de 30 à 40 enfants.

2. *Statistique du département du Bas-Rhin*, par Laumond, Paris, an X, in-f°, p. 198 et suiv. Cf. Reuss, *Revue des Etudes juives*, LIX, 275-6. — Le préfet a puisé dans le rapport du conseil général de l'an IX (Archives Nationales, F1C V, Bas-Rhin, 1).

précises. Le préfet estime que la population juive du département est d'environ 16.000 individus, dont 2 à 3.000 au chef-lieu [1]. Elle a donc augmenté depuis la Révolution « au moins de moitié pour la ville de Strasbourg et d'environ un quart pour le reste du département [2]. Il n'est presque pas de canton et de commune où il ne s'en trouve quelques familles. Un grand nombre a reflué de l'Allemagne dès les commencements de la Révolution ». Cette population est pauvre et, ce qui est à noter, comme à Metz, elle s'est appauvrie. « En général, les Juifs du Bas-Rhin sont peu riches. Il y a quelques familles à Strasbourg, sinon opulentes, au moins aisées; mais d'anciens millionnaires sont à peu près ruinés. Fort peu d'entre eux sont propriétaires d'immeubles et, fussent-ils plus riches, ce n'est point de ce côté que se portent leurs spéculations; s'ils en achètent, c'est presque toujours pour les revendre ». En effet, « le trafic, les échanges, le prêt sont leur commerce habituel; l'agriculture, les fabriques et en général l'industrie sédentaire ne sont ni de leur goût, ni dans leurs vues politiques; ils ne peuvent perdre l'idée de se croire étrangers à tout et cet ancien préjugé les empêchera encore longtemps de songer à former des établissements fixes. Les exceptions à cette disposition générale du peuple juif sont rares ». Leur état intellectuel n'est pas plus satisfaisant que leur condition économique. « La foule hébraïque continue à croupir dans la même ignorance et la même bassesse qu'autrefois... Leurs prêtres ou rabbins sont néanmoins, en général, des hommes assez éclairés et bien intentionnés, dont je ne peux que faire l'éloge », mais ils n'oseraient déplaire à « leur ouaille fanatique ».

« Comme les Juifs n'ont rien changé à leur genre de commerce et qu'ils sont, pris au total, aussi avides qu'avant, il n'y a pas de raisons pour qu'ils soient aimés. Mais il y a peut-être plus de justice distributive à leur égard qu'auparavant. On ne confond pas tous les Juifs dans la même catégorie et le respect public accompagne ceux, en petit nombre, qui s'en rendent dignes ». A Strasbourg, la haine contre eux est héréditaire et entretenue par des souvenirs locaux. « Le temps seul et l'expérience du bonheur sous un gouvernement libéral et paternel, ajoute le préfet qui veut faire

1. Le tableau de 1808 donne 16.155 âmes, dont 1.476 à Strasbourg (et 9.915 pour le Haut-Rhin).

2. Le dénombrement ordonné en 1784 donnait 19.707 âmes pour la Haute et la Basse-Alsace (voir *Revue des Études juives*, XLII, 263). Mais on sait que, jusqu'en 1789, les Juifs n'avaient pas le droit de demeurer à Strasbourg; beaucoup s'étaient groupés dans le village voisin de Bischheim.

sa cour au régime, pourront effacer les haines réciproques », mais il croit pouvoir prédire « qu'il faut que l'exemple soit donné par d'autres départements et que ce n'est pas dans celui du Bas-Rhin que la philosophie remportera sa première victoire ».

Si l'on ne tient pas compte du coefficient personnel à chaque préfet, on conclura que les progrès des Juifs étaient considérables dans le département de la Moselle, restreints dans la Meurthe à une petite minorité et à peu près nuls dans le Bas-Rhin. L'impression générale est qu'ils sont plus à plaindre qu'à condamner. Loin de s'être enrichis depuis la Révolution, ils se sont plutôt appauvris. On ne les accuse pas de ruiner les paysans par leurs usures et d'accaparer la fortune immobilière par leurs hypothèques [1]. Encore moins saurait-il être question d'une « recrudescence de l'usure des Juifs » et de l'abus qu'ils auraient fait de leur émancipation pour exploiter leurs concitoyens [2].

II. — La campagne des conseils généraux.

Une autre conclusion se dégage de ces Mémoires statistiques : c'est que l'opinion restait hostile en gros aux Juifs. L'esprit public non plus n'avait pas fait de progrès et le particularisme alsacien avait tenu bon à cet égard. Nous le savions déjà. Les nombreux petits faits que M. Rod. Reuss a notés en dépouillant les procès-verbaux de l'Administration centrale du Bas-Rhin [3] avaient montré, par leur accumulation même, qu'en Alsace l'animosité et l'antipathie envers les Juifs, loin de se fondre dans la flamme révolutionnaire, s'étaient retrempées en quelque sorte dans les excitations de la Terreur et dans les rancœurs de la réaction thermidorienne, et c'est une des raisons qui expliquent que les jacobins aient pu accuser les Alsaciens de manquer de patriotisme et de républi-

1. Fauchille, p. 8 et *passim*. Comme Is. Loeb l'a remarqué, « la suite a bien montré que c'était une apparence tout à fait trompeuse et dont il était facile de se rendre compte » (*Revue des Études juives*, XV, 142 ; comp. XXVII, 162-3). Loeb ajoute : « Nous connaissons des rapports administratifs inédits de cette époque qui sont loin de confirmer ces plaintes. » Quels sont ces rapports ?

2. Sagnac, *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, II, 467.

3. R. Reuss, *L'antisémitisme dans le Bas-Rhin pendant la Révolution (1790-1793)*, dans la *Revue des Études juives*, LXVIII (1914), 246 et s.; *Quelques documents nouveaux sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin de 1794 à 1799, ibid.*, LIX (1910), p. 248 et s.

canisme. Les délibérations des conseils généraux font suite chronologiquement à ces documents et elles donnent la même note, de plus en plus accentuée.

Les conseils généraux (et d'arrondissement), créés en 1800, n'avaient pas seulement à s'occuper du budget local; ils devaient donner leur opinion sur l'état du département et les besoins des habitants; ces vœux, transmis par les préfets, avec leur avis, au ministre de l'Intérieur, ne pouvaient manquer de peser dans les conseils du gouvernement. Les membres de ces assemblées, nommés par l'administration, étaient choisis parmi les propriétaires, les notables, les hommes d'ordre, attachés, même et surtout si c'étaient de nouveaux bourgeois, aux traditions, ce qui signifie parfois aux préjugés. On va voir que ceux d'Alsace ont dénoncé de plus en plus ouvertement les Juifs à l'autorité et réclamé quelques-unes des mesures qui devaient par la suite être prises contre eux[1].

Tandis que les conseils généraux de la Meurthe et de la Moselle ne se plaignent pas des Juifs, au moins jusqu'en 1806, même quand ils se plaignent de l'usure, celui du Haut-Rhin[2], dès sa session de l'an X, signale la multiplication des Juifs et leur avidité parmi les causes de l'accroissement de l'usure et demande carrément le retour « aux sages règlements établis par les anciens arrêts et ordonnances contre la fraude et les exactions des Juifs, qui, à la faveur des principes de la Révolution, se sont emparés d'une grande partie des richesses et tiennent aujourd'hui une certaine classe d'hommes dans leur dépendance ». « Il est nécessaire, ajoute-t-il, de remettre cette espèce de gens, qui se disaient avant la Révolution une nation à part, à la place où ils se mettent eux-mêmes encore par leurs principes civils et religieux ». C'était contester toute l'émancipation juive; mais le conseil général conclut en réclamant seulement la remise en vigueur des anciennes précautions : exiger, pour tout contrat de juif à chrétien, que le notaire et les témoins, pris parmi des gens domiciliés et solvables, connaissent les parties et, pour les prêts d'argent, que les deniers soient comptés et délivrés en leur présence.

Si, dans cette délibération relativement courte, le conseil général

1. Cela résulte de la comparaison des délibérations des conseils généraux avec les rapports du ministre de l'Intérieur à l'Empereur en 1806-1807.

2. Archives Nationales, F1cV, Haut-Rhin, 1.

associe aux Juifs « quelques capitalistes assez éhontés pour rivaliser avec eux » et ne leur attribue qu'une partie de la responsabilité de l'usure, l'année suivante il leur donne toute la place dans ce chapitre de l'usure en faisant siennes les conclusions du conseil de l'arrondissement de Colmar. Les garanties renouvelées de la législation de l'ancien régime seraient utiles, mais ne suffiraient pas ; après un historique de la question, depuis l'affaire des fausses quittances du Sundgau, de nouvelles mesures, bien plus graves, sont demandées contre les Juifs : « La première serait de constater leur nombre et leur population et de n'accorder le droit de cité et le domicile fixe qu'aux familles juives qui ont joui du droit de protection[1] avant la Révolution. Par ce moyen la quantité de Juifs étrangers qui ont afflué dans le Haut-Rhin depuis ladite époque retourneraient successivement dans leur patrie. — La seconde, de faire vérifier leurs titres de créances par une Commission qui serait autorisée à en réduire les capitaux plus ou moins, suivant la nature des contrats, à accorder des sursis paritaires (*sic*) pour le paiement des capitaux restants ainsi que des intérêts arrérages... La troisième serait d'ouvrir dans le département une caisse d'emprunt... cette caisse pourrait être administrée[2], au profit des Juifs mêmes, en les invitant à en faire les fonds par une contribution proportionnée à leurs facultés, mais l'administration et la régie n'en seraient confiées qu'à d'autres citoyens... » Ainsi, faire dépendre l'émancipation acquise des Juifs de l'ancien droit féodal de protection, réduire leurs créances comme au moyen âge et fonder, avec leur argent, une caisse de prêts contre eux, voilà ce que propose, douze ans après 1791, le conseil d'arrondissement de Colmar, avec l'approbation sans réserves du conseil général du Haut-Rhin. « Au surplus, le conseil ne se dissimule point que l'on peut opposer à quelques-unes de ces mesures l'idée abstraite de l'égalité et de la liberté, qui semblerait en quelque façon violée à l'égard des Juifs, envisagés comme citoyens français ; mais le salut du peuple, qui est la suprême loi, commande impérieusement à leur égard le sacrifice d'une partie des droits qu'ils pourraient réclamer, et leur propre conservation y est peut-être intéressée, car, le conseil ne peut le taire, le ressentiment du peuple contre eux et son désespoir se manifestent de toutes parts d'une manière à pouvoir à la longue compromettre la tranquillité publique ». La

1. Droit accordé arbitrairement aux Juifs par le roi ou les seigneurs moyennant paiement. Voir Ch. Hoffmann, *L'Alsace au XVIII^e siècle*, IV, 375 et s.

2. Sans doute constituée.

question est nettement posée et dans les mêmes termes où elle le sera cinq ans plus tard par Napoléon au Conseil d'Etat : l'intérêt du peuple passe avant les principes et les Juifs. Même le spectre d'un massacre des Juifs d'Alsace sera évoqué devant le Conseil d'Etat pour justifier des mesures contre eux.

Dans sa session de l'an XII, le conseil général du Haut-Rhin réclame à nouveau une loi contre l'usure, mais sans nommer les Juifs [1]. L'année suivante, par contre, il réunit les Juifs et l'usure sous la même rubrique. Rappelant ses délibérations des trois années précédentes, il déclare « urgent de prendre à l'égard de cette classe d'hommes des mesures pour arrêter la ruine totale des habitants de ce département... Le mal est porté aujourd'hui à un tel point que le peuple se reporte à opposer de fausses quittances et c'est l'usure de ces créanciers qui est la cause de cette démoralisation. Déjà différents jugements rendus par le tribunal criminel de ce département ont condamné plusieurs particuliers à des peines afflictives et infamantes ». On y revient au chapitre de l'agriculture : le cultivateur, hors d'état de payer ses contributions et de rembourser ses avances, a « recours aux Juifs, qui le ruinent par l'excessive usure qu'ils exercent à son égard : déjà dans beaucoup de communes de ce département leurs créances surpassent la valeur des biens-fonds et, pour peu que l'on diffère encore à y porter remède, ce pays deviendra leur terre promise ». L'année suivante, Napoléon devait y remédier.

Si le conseil général du Haut-Rhin se répète presque à chaque session, on peut suivre, dans les délibérations de celui du Bas-Rhin [2], une évolution qui correspond à la marche rétrograde du régime de 1800 à 1806. Cette assemblée comptait d'abord un juif, Abraham Moch, de Strasbourg, parmi ses membres, fait remarquable pour l'époque et souligné par le préfet [3]. Dans les sessions des années VIII, IX et X, on signale que les cultivateurs se sont endettés en achetant des biens nationaux, qu'ils ont recours aux usuriers et finissent par être expropriés, mais les Juifs ne sont pas mis en cause. Bien mieux, des conseils d'arrondissement ayant proposé certaines mesures restrictives, le conseil général les écarte

1. Cela paraît contredit par la référence qui va suivre, mais je n'ai rien trouvé dans le dossier à l'an XII ; serait-il incomplet ?

2. Arch. Nat., F1c V, Bas-Rhin, 1.

3. Voir *Revue des Études juives*, LIX, p. 275, n. 3, et LX, 160. Le conseil général comptait, en tout, une quinzaine de membres.

par une observation générale et un vœu sage : « C'est peut-être un cas particulier à l'Alsace de contenir une population nombreuse de familles juives, qui pendant la guerre ont fait valoir leur industrie à la suite des armées et pour leur approvisionnement et qui subitement sont repliées[1] sur l'unique expédient du prêt, de l'achat des biens pour les dépecer et les revendre presque par quarts d'arpents, du trafic des bestiaux et du colportage. Ces modes d'exister mettent perpétuellement en contact avec l'homme des champs. Pour prévenir les mesures consignées dans les procès-verbaux d'arrondissement, il faut protéger le faible sans rejeter unilatéralement sur les Juifs ce qui provient du concours de plusieurs actions. Nous énoncerons le vœu que la génération juive se livre davantage aux arts mécaniques et renonce à ce colportage qui est un fléau social et provoquera de fortes haines. Nous n'avons sur cet objet que l'initiative d'un vœu puisé dans un sentiment de bienveillance pour tout ce qui partage avec nous la grande vocation de l'homme. »

Ce vœu bienveillant devait être développé l'année suivante en tout un système de régénération de la population juive. Un membre de l'assemblée — peut-être Moch — frappé des réclamations qui s'élèvent contre les pratiques de courtage, de colportage et d'usure auxquelles « les citoyens du culte mosaïque continuent de se livrer exclusivement » et des inconvénients qui en résultent pour eux-mêmes, propose au conseil général une série de mesures éducatives destinées à améliorer la nouvelle génération. Il faut utiliser l'influence morale de leur culte, surveiller le recrutement de leurs rabbins et leur assurer une position officielle, organiser l'enseignement primaire et professionnel pour les enfants juifs et leur ouvrir les écoles publiques pour l'instruction laïque. Ce plan de réforme morale et sociale est bien remarquable pour l'époque et le pays[2].

1. Se sont rejetées sur, sont réduites à.

2. Voir aux *Pièces justificatives*, document 1 *a*. — Par une coïncidence qui ne doit pas être fortuite, le conseil général du Haut-Rhin avait annexé à sa motion de la même année un « mémoire qui lui a été présenté par quelques individus juifs » ; cette annexe manque au dossier des Archives Nationales, sans doute parce qu'elle n'a pas été transmise par le préfet au ministre. Mais on voit, par l'appréciation sommaire du conseil général, que « les individus de la secte judaïque » demandaient dans leur mémoire une organisation religieuse. Les Juifs d'Alsace ont donc pensé à ce moment — le Concordat venait d'être établi — à obtenir du gouvernement la reconnaissance et l'organisation de leur culte. Portalis avait, comme on sait, écarté la question par quelques phrases (Halphen, p. 240). Les choses auraient peut-être pris une autre tournure en 1806 si Napoléon avait trouvé devant lui l'organisation cultuelle qu'il fut amené à créer ensuite. Il est vrai qu'au témoignage de Pasquier, les Juifs montrèrent alors de la répugnance à accepter un statut légal pour leur culte, mais les circonstances étaient différentes et ils avaient des raisons de se méfier.

Au point de vue légal, le conseil général invite l'autorité, pour restreindre les abus, à refuser la patente de colporteur à ceux qui ne justifient pas de leur domicile et de l'acquittement de leurs contributions, et l'admission à domicile aux étrangers qui ne justifient pas de leurs moyens d'existence. Ces deux mesures limitatives de la liberté d'établissement et de la liberté de commerce, qui ici ne visent pas nommément les Juifs, passeront, aggravées, dans le décret du 17 mars 1808 sur les Juifs.

En l'an XII, le conseil général du Bas-Rhin ne s'occupe pas de la question juive. Mais en l'an XIII, le tableau change. L'Empire a été proclamé. Le préfet du département a été remplacé (M. Shée à la place du citoyen Laumond) ; Abraham Moch a également disparu. Aussi comme le ton est différent, et pas le ton seulement ! Le conseil général proteste bien de sa tolérance et de son impartialité, mais, tout en s'en défendant, il porte de véritables accusations contre la « nation juive », — il ne s'agit plus des « citoyens du culte mosaïque ». A la faveur de la liberté dont ils jouissent en France, les Juifs ont dû s'accroître indéfiniment ; bien qu'ils aient depuis quinze ans le droit d'être cultivateurs aussi bien qu'artisans, ils sont restés étrangers à la culture ; les sept huitièmes végètent du colportage ; un grand nombre sont misérables et s'attachent à leurs coreligionnaires riches « comme une teigne », tandis que, d'autre part, ils font peur aux paysans. Le conseil conclut en demandant que pendant vingt ans il ne soit délivré aucune patente de colporteur à ceux qui n'auront pas atteint leur dix-huitième année au 1er vendémiaire XIV [1]. Singulier remède à la misère qu'il vient de signaler ; et de quoi auraient vécu les malheureux en attendant de s'être « corrigés » ? Pourtant le décret du 17 mars 1808 édictera une mesure de ce genre en l'étendant à toute patente.

L'année suivante, nous sommes déjà en 1806. Quand le conseil général tient sa session, du 1er au 15 juin, le décret du 30 mai a

1. Voir aux *Pièces justificatives* le document 1 *b*. — A la fin de sa session, le conseil général, exposant la situation générale du département, dénonce encore une fois, après avoir fait l'éloge de l'Empereur, « l'hideuse usure qui se développe audacieusement » dans les campagnes, imputable aux individus de la nation judaïque et qui est « toute de dol, de surprise et d'escroquerie. Ces individus, appelés à partager les droits des citoyens français, ne cheminent que d'un pas lent dans la civilisation. Sous le joug des préjugés, ils fuient l'instruction. Ils ont recouvré le droit d'acquérir des propriétés, mais ils restent ennemis de toute culture, de toute vraie industrie. » Pour plus de sûreté, cette délibération fut envoyée en double exemplaire à Paris ; sur un exemplaire, un fonctionnaire du ministère de l'Intérieur écrivit en marge : « A garder pour le retour » (de l'Empereur ?).

été promulgué à la joie des adversaires des Juifs. Mais il faut exploiter la victoire. Dans sa séance du 4 juin, il approuve un rapport du conseil de l'arrondissement de Strasbourg, qui est du 15 mai et dont voici l'essentiel. La détresse, le dénûment et l'abattement se remarquent de plus en plus dans les campagnes. Les cultivateurs, possesseurs apparents de leurs champs, sont à la merci des Juifs, qui, abusant de leur inexpérience et de leur droiture, ont acquis par fraude des droits hypothécaires sur la majeure partie des propriétés. Les progrès de cette usure sont effrayants et l'examen des registres aux hypothèques prouvera que plus de deux tiers des terres du département sont assurés aux Juifs par sentences ou par contrats. Suit une longue et dramatique description des fraudes et des dols à l'aide desquels les Juifs opèrent, puis ce tableau effrayant : « Une inquiétude, un bruit sourd se répandent ; des projets d'émigration de la part de nos cultivateurs ont été connus. Ainsi nos terres seraient abandonnées par ceux qui les possédaient ou les cultivaient depuis des siècles de père en fils parce que ces malheureux sont devenus la victime de la perfidie et de la friponnerie des Juifs, qui n'ont rien moins que répondu, dans les départements du Rhin, aux sentiments de libéralité et de générosité dont on a usé envers eux lors de la Révolution ; peut-être ose-t-on dire que le dévouement au pays qui les a vus naître n'est point dans leur façon de penser. Ils s'isoleront toujours et eux seuls aujourd'hui font une nation différente et distincte au sein de la grande nation... Bientôt les cultivateurs en immense majorité deviendraient leurs feudataires, si le gouvernement n'avise dans sa sagesse à des moyens prompts et efficaces pour enchaîner l'hydre et l'empêcher de répandre son venin destructeur sur le sol de la fertile Alsace ». Après ces dénonciations véhémentes, qui sont bien dans le ton des Strasbourgeois, le conseil d'arrondissement, renouvelant ses vœux des sessions précédentes, réclame des restrictions à la liberté commerciale des Juifs. Il demande au conseil général de l'appuyer et prie le préfet de transmettre immédiatement — il sait qu'on s'occupe déjà de l'affaire en haut lieu — un extrait du procès-verbal de la session au ministre de l'Intérieur, « comme un vœu formel exprimé au nom des honnêtes citoyens de l'arrondissement, qui se fient absolument aux dispositions paternelles de Sa Majesté impériale et royale », — qu'on sait au courant.

Le conseil général approuve la délibération du conseil d'arrondissement de Strasbourg, ainsi qu'une autre de celui de Barr, et décide d'en joindre les procès-verbaux à ceux de sa propre session.

A l'unanimité, il confirme la véracité des tableaux de l'usure des Juifs, « ces sangsues du peuple », et suggère qu'il serait d'une exacte justice d'examiner les capitaux qui leur sont dus. Il escompte les mesures que le décret du 30 mai fait pressentir « pour empêcher le monopole et le sordide agiotage exercé par les Juifs » et, comme ce décret annonce en même temps une assemblée de ceux-ci et une consultation sur les moyens de les réformer, il ne peut faire moins que de rappeler aussi et de renouveler le vœu formulé dans la session de l'an XI sur « la possibilité d'imprimer aux Juifs une impulsion plus directe à la civilisation générale de cette nation, adaptée à l'état moderne des mœurs des nations dont ils sont devenus parties intégrantes ».

Bien que le gouvernement soit déjà saisi, les conseils généraux alsaciens n'arrêtent pas là leur campagne. Nous devons arrêter ici nos citations, mais, pour achever de caractériser l'esprit qui animait ces assemblées, nous ajouterons que les accusations et les plaintes continueront jusqu'au décret de 1808, reprendront de plus belle après ce décret pour en poursuivre l'application sévère et se prolongeront jusqu'en 1818 pour en réclamer la prorogation [1]. Ces dénonciations, déclarait en 1810 le Consistoire central au ministre de l'Intérieur, étaient devenues « un usage tellement habituel en Alsace... que les conseils généraux de ces départements croiraient manquer à leur devoir si, dans les rapports de leurs sessions annuelles, ils omettaient de présenter de temps à autre les Juifs, quoique gratuitement, comme usuriers et comme nuisibles à l'agriculture [2] ».

III. — Napoléon a Strasbourg.

A la fin de la session de 1806, le conseil général du Bas-Rhin adoptait une adresse à l'empereur, le remerciant pour le décret du 30 mai, qui « rend au calme et à l'espérance une grande partie de la population des campagnes et qui, en suspendant les maux présents, donne l'espérance que les maux à venir seraient prévenus et évités par des mesures énergiques ». Dans cette adresse, il lui rappelait qu'à son retour de campagne, il avait « daigné

1. Archives Nationales, FicV, Bas-Rhin, 2; Haut-Rhin, 11. Comp. Halphen, p. 304-305 (débat à la Chambre des Députés en 1818).

2. Halphen, 325. Ce rapport documenté et intéressant est l'œuvre de Jacob Lazard, au témoignage de son biographe S. Cahen, dans les *Archives Israélites*, 1841, p. 504.

recevoir et même, dans sa paternelle bonté, provoquer l'exposé des besoins et des justes demandes des habitants de ces départements ». L'allusion est claire.

Napoléon s'était en effet arrêté à Strasbourg, en revenant de la campagne d'Austerlitz, les 22 et 23 janvier 1806. La relation officielle des fêtes, publiée par la municipalité [1], déclare qu'à son arrivée, il assura les corps municipaux « qu'ils pouvaient compter, en toutes circonstances, sur sa puissante protection » ; il leur savait gré de l'accueil qu'ils avaient fait à l'impératrice, qui y avait séjourné pendant la campagne. Le lendemain, il reçut « des mémoires du conseil municipal sur différents objets intéressants pour la prospérité de la ville de Strasbourg ». Aucun des mémoires dont on retrouve la trace ne se rapporte aux Juifs [2]. Mais rappelons-nous que la haine contre eux était « héréditaire » à Strasbourg, au témoignage du préfet, qui ajoute que le souvenir du massacre de 1348 s'y conservait vivant, perpétué par le nom de la rue Brûlée ou des Brûlés [3]. Un incident qui avait précédé une visite antérieure de Napoléon [4] montre que ces sentiments ne s'étaient pas éteints. Le maire avait invité les Juifs à concourir à la formation de la garde d'honneur qui s'organisait pour la réception de l'empereur. Ils avaient déjà pris part au vote lorsque « quelques mutins, nourris au sein de la méchanceté et de vieux préjugés religieux », formèrent une cabale, recueillirent des signatures et envoyèrent une députation au conseil d'administration de la garde d'honneur pour annoncer leur démission au cas où les Juifs ne seraient pas exclus. Cette demande déshonorante fut accueillie et les chefs de la garde invitèrent les Juifs à ne pas reparaître aux assemblées pour ne pas s'exposer aux injures Les exclus adressèrent une pétition au préfet, « homme éclairé autant qu'impartial, qui s'intéressa généreusement » à eux, mais se déclara incompétent et les renvoya au maire. Celui-ci, non moins touché, leur promit protection. Le conseil d'administration de la garde soumit l'affaire à un scrutin secret : « un seul juif fut admis, autant parce qu'il sépara lâchement sa cause de la nôtre que dans

1. *Relation des fêtes données par la ville de Strasbourg à Leurs Majestés Impériales et Royales les 22 et 23 janvier 1806, à leur retour d'Allemagne* (Bibliothèque Nationale, Lb^{44} 447, Réserve).

2. Communication de M. Georges Delahache, directeur des Archives et de la Bibliothèque de la ville de Strasbourg.

3. *Statistique du département du Bas-Rhin* (Paris, an X), p. 201.

4. Napoléon passa à Strasbourg à la fin de septembre 1805 ; mais, se dérobant aux fêtes qu'on lui avait préparées, il partit en y laissant Joséphine.

l'espoir de prouver leur impartialité ». En désespoir de cause, les Juifs firent appel à l'Empereur [1]. Le ministre de l'Intérieur — c'était de Champagny — blâma sévèrement les Strasbourgeois [2], mais nous ignorons quel fut le dénouement de l'incident. Ce fait témoigne en tout cas des dispositions de la haute bourgeoisie strasbourgeoise envers ses concitoyens juifs. Nous pouvons imaginer sous quelles couleurs ceux-ci furent dépeints à l'empereur. Ces Juifs, qui « autrefois ne pouvaient pas même coucher à Strasbourg » — dira Napoléon au Conseil d'Etat — et qui veulent maintenant se glisser dans la garde d'honneur de Sa Majesté, ne forment-ils pas « une nation avilie, dégradée, capable de toutes les bassesses? » On lui aura fait croire que les Juifs qu'il avait vus, sous Ulm, trafiquer avec les maraudeurs étaient « accourus de Strasbourg » et on suspecta peut-être même le patriotisme de cette « population d'espions » qui, campée à la frontière, pouvait s'emparer des clefs du pays. Ou bien évoqua-t-on devant lui le souvenir de l'autodafé du XIVe siècle et la possibilité d'un nouveau mouvement populaire? « Ils risqueraient d'être massacrés un jour par les chrétiens d'Alsace, dira-t-il au Conseil d'Etat en exagérant à son habitude,comme ils l'ont été si souvent et presque toujours par leur faute »; et Pelet de la Lozère, qui nous rapporte ce propos, le commente ainsi : « Telle était l'exaspération contre eux qu'on pouvait

1. Leur pétition, égarée dans un dossier du Haut-Rhin (Archives Nationales, F1cIII, Haut-Rhin, 10), est datée de Strasbourg, 24 thermidor an XIII (12 août 1805) et signée par S. Wittersheim et M. Cerf-Lévy. En voici le début et la fin, caractéristiques pour les sentiments d'une partie au moins des Juifs de cette époque : « L'atteinte profonde portée aux principes et aux sentiments d'humanité et de philanthropie de V. M. I., ainsi qu'à l'honneur des soussignés, vos fidèles sujets, par l'exemple immoral et avilissant de l'intolérance la plus révoltante, nous encourage à porter nos plaintes jusqu'aux pieds du plus juste, du plus grand des monarques... Notre honneur est immolé à cette absurde intolérance. Quel homme raisonnable ne révoquera en doute notre réputation compromise plutôt que d'attribuer, dans ce siècle de lumières, notre exclusion à des préjugés aussi misérables, aussi surannés ! Mais qu'a-t-on à reprocher à notre conduite? Nous demande-t-on de quelle manière nous adorons l'Etre suprême quand la loi nous appelle au sort des conscrits ? Nous le demande-t-on quand nous payons nos contributions? Nous sommes exposés à souffrir chaque jour les insultes d'êtres abjects jusqu'à ce que nous ayons obtenu une parfaite réparation d'honneur. »

2. Voici la réponse du ministre au préfet (*ibidem*, 11) : « Il n'y a point de distinction entre Français ; tous, quel que soit leur culte, ont les mêmes droits. La loi qui les a établis les garantit. Je vois avec peine que les membres de la compagnie que le maire pouvait juger, par leurs qualités personnelles, par leur respect pour les lois, les plus dignes de servir de garde d'honneur à Sa Majesté, se soient, contre le vœu de ces lois, montrés intolérants au point de vouloir exclure deux d'entre eux sous prétexte de la différence de leur religion... Je vous invite à examiner l'affaire, à prononcer sur la réclamation et à me mettre au courant. »

craindre de voir se renouveler à leur égard les scènes de barbarie du moyen âge... on parlait dans les cabarets de les massacrer[1]. »

Mais nous ne sommes pas réduits aux conjectures. Napoléon déclarera au Conseil d'Etat : « Les chrétiens d'Alsace et le préfet de Strasbourg m'ont porté beaucoup de plaintes contre les Juifs lors de mon passage dans cette ville. » Pelet ajoute à cette citation des renseignements qui doivent remonter à la même source : une grande fermentation se manifestait dans l'Alsace contre les Juifs. « Ils envahissaient, disait-on, toutes les professions de brocanteurs et de marchands ; ils ruinaient les cultivateurs par l'usure et les expropriaient ; ils seraient bientôt propriétaires de toute l'Alsace. » De Barante rapporte de même qu'en revenant d'Austerlitz, l'empereur avait reçu à Strasbourg « de vives plaintes contre les Juifs. L'opinion populaire s'était soulevée contre l'usure qu'ils pratiquaient ; un grand nombre de propriétaires et de cultivateurs étaient grevés d'énormes dettes usuraires ; ils avaient reconnu devoir des capitaux qui étaient au-dessus des sommes qui leur avaient été prêtées. On disait que plus de la moitié des propriétés d'Alsace étaient frappées d'hypothèques pour le compte des Juifs ». Nous connaissons tous ces griefs[2]. Aux accusations passionnées que nous avons recueillies dans les rapports des conseillers généraux et d'arrondissement à Strasbourg font écho les assertions encore plus tranchantes que nous entendrons dans la bouche de Napoléon au Conseil d'Etat. Le Conseil d'arrondissement de Strasbourg : « ils s'isoleront toujours et eux seuls aujourd'hui font une nation différente et distincte au sein de la grande nation » ; Napoléon : « il faut considérer les Juifs comme nation et non comme secte, c'est une nation dans la nation ». Strasbourg : « ils ont acquis par fraude des droits hypothécaires sur la majeure partie des propriétés », sur les « deux tiers des terres du département, bientôt les cultivateurs en majeure partie deviendraient leurs feudataires » ; Napoléon : « des villages entiers ont été expropriés par les Juifs, ils ont remplacé la féodalité ». Strasbourg : « peut-être ose-t-on dire que le dévouement au pays qui les a vus naître n'est point dans leur façon de penser » ; Napoléon : « il serait dangereux de laisser tomber les clefs de la France, Strasbourg et l'Alsace, entre les mains d'une population d'espions qui ne sont point attachés au pays ». Strasbourg : « il faut enchaîner l'hydre et l'empêcher de

1. On trouvera au chap. v les références pour toutes ces citations et les suivantes.

2. M. Israël Lévi a déjà noté, p. 256-6, l'origine strasbourgeoise des renseignements de Napoléon.

répandre son venin destructeur sur le sol de la fertile Alsace » ; Napoléon : « ce sont de véritables nuées de corbeaux, ce sont des chenilles, des sauterelles qui ravagent la France ».

Napoléon, qui ne connaissait pas les Juifs, devait être enclin à accueillir ces accusations, contre lesquelles ils ne pouvaient pas se défendre. Comblé de gloire militaire, le grand conquérant ambitionnait alors de « faire le bonheur de ses peuples », de rendre la prospérité au pays ravagé par les secousses révolutionnaires, de faire refleurir l'agriculture éprouvée par l'émigration et l'invasion. Sa sympathie et sa sollicitude allaient aux paysans, qu'on lui montrait exploités et ruinés par l'usure. Il avait horreur, par contre, des hommes d'affaires et d'argent, des trafiquants, des banquiers, qu'il qualifiait volontiers d'usuriers et de voleurs [1]. A ce moment, il éprouvait de graves difficultés financières : le vainqueur d'Austerlitz avait été menacé de faillite [2]. N'exagérons pas les effets de la politique générale de Napoléon sur son attitude envers les Juifs, mais n'oublions pas non plus que ses sorties au Conseil d'Etat seront entremêlées d'invectives contre les financiers et de projets de réforme du prêt à intérêt.

D'ailleurs, les passions politiques allaient se saisir de la question juive et, comme sous la Constituante, en faire une question de parti. Avec une force et un éclat singuliers, le doctrinaire de la réaction s'en emparait juste à ce moment et l'imposait à l'opinion. Quelques jours après le retour de Napoléon à Paris, M. de Bonald éclatait. Prenant texte de quelques notes plus ou moins favorables aux Juifs publiées par le *Publiciste*, journal libéral [3], il fit paraître

1. Voir les *Mémoires* de Bourrienne, livre VI, chap. XIII ; les *Souvenirs* de Méneval, II, 6, etc.

2. Qu'on lise dans l'*Histoire de la Révolution* de Michelet le chapitre : *La banque se joue de Bonaparte* (éd. Calmann-Lévy, 1910, t. X, p. 194), où des vues aiguës se mêlent, comme dans le Michelet d'alors, à de singulières outrances (il aurait même envie, p. 341, d'accepter le spirituel paradoxe de Disraéli, qui voudrait faire croire à l'origine juive de Napoléon, grâce aux immigrations de Sémites en Corse !). Et, pour se reposer de Michelet, qu'on lise, touchant la crise financière de fin 1805, l'article de M. de Lanzac de Laborie sur « les débuts de la Banque de France » dans la *Revue des Questions historiques*, XLIV (1910), 55-102.

1. Le feuilleton du *Publiciste* (11 vendémiaire an XIV) disait qu'« en France les Juifs ne sont ni assez nombreux ni assez puissants pour exciter l'attention et encore moins l'inquiétude de ceux qui gouvernent » (ce n'était point l'avis de Bonald) et il concluait sagement en mettant en garde ses lecteurs contre « une sorte d'intolérance injuste et impolitique ». Bonald le lui fit bien voir ! Le *Publiciste* insèra une réponse voltairienne (n° du 21 vendémiaire) et une autre, indignée (n° du 29). C'en était assez pour faire sortir de ses gonds le vicomte Bonald, que le journal libéral attaquait d'ailleurs directement et qui trouva l'occasion bonne de répliquer sur le dos des Juifs.

dans le *Mercure de France*, qui était alors un organe conservateur, une étude où, avec la vigueur dialectique et la froide passion qui le caractérisaient, il remettait en question l'émancipation des Juifs comme une des erreurs de la philosophie et de la Révolution [1].

Le début est superbe : « Depuis assez longtemps les Juifs sont l'objet de la bienveillance des philosophes et de l'attention des gouvernements. Dans ces divers sentiments, il entre de la philanthropie, de l'indifférence pour toutes les religions et peut-être aussi un peu de haine pour le christianisme. » La Révolution a passé par là : « Enfin, la philosophie, lasse de ne régner que dans la littérature, prit les rênes du gouvernement politique en France... et elle put donner un libre cours à ses projets de perfectionnement et de bienveillance universelle. Les Juifs furent les premiers objets de ses affections philosophiques et l'Assemblée constituante, forçant toutes les barrières que la religion et la politique avaient élevées entre eux et les Chrétiens, appela les Juifs à jouir des bienfaits de la nouvelle constitution qu'elle croyait de bonne foi donner à la France et provisoirement (*sic*) les déclara citoyens actifs de l'empire français. » Cette répudiation de principe de l'œuvre révolutionnaire est appuyée — voici qui devient grave — d'un tableau effrayant des méfaits des Juifs d'Alsace. Eux, que leurs voisins et ennemis nous présentaient plutôt comme des misérables, les voilà, ô dérision, transformés en une « féodalité » — Napoléon retiendra le mot — « cette nouvelle féodalité des Juifs, véritables *hauts et puissants seigneurs* de l'Alsace, où ils reçoivent autant que la dîme et les redevances seigneuriales ; et certes si, dans la langue philosophique, *féodal* est synonyme d'oppressif et d'odieux, je ne connais rien de plus *féodal* pour une province que onze millions d'hypothèques envers des usuriers ! Voilà ce que la philosophie a fait en France en faveur des Juifs ». Voilà bien ce qu'Isidore Loeb a appelé un fantôme enfanté par le « préjugé théologique et social [2] ». Ce chiffre de onze millions d'hypothèques, qui n'a rien de monstrueux, comme nous verrons, est tiré d'un article sur les Juifs d'Allemagne, pris dans une gazette allemande et reproduit par le *Publiciste* [3].

1. *Mercure de France* du 5 février 1806 (t. XXIII, p. 256 et s.). L'article est reproduit dans les Œuvres complètes de Bonald éditées par l'abbé Migne (Paris, 1859 gr. in-8°), II, 933-947.

2. *Revue des Etudes juives*, XV, 142.

3. Le *Publiciste* avait reproduit l'allégation sous toute réserve et comme pour donner l'occasion à un lecteur de la relever. Loeb a montré le néant de cette accusation de richesse et d'accaparement dans ses *Réflexions sur les Juifs* (*Revue des Études juives*, XXVIII, 28 et s.) ; cf. *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende* (*ibid.*, XX, *Actes*, XXXVIII-XLIII).

C'est toute la documentation de Bonald, avec les *Observations* de Hell, ce libelle fameux imprimé en 1779 pour excuser les fausses quittances et réimprimé en 1790 pour combattre l'émancipation juive [1]. Mais Bonald n'est pas homme à s'embarrasser de faits ni à court d'interprétations. Il s'empare d'une loi qui, en Bavière, vient de limiter le nombre des mariages juifs, invoque le précédent de Pharaon et justifie le célibat des prêtres, après quoi il légitime le régime d'exclusion infligé aux Juifs en prenant nettement le contrepied des défenseurs de l'émancipation : « Ceux qui ferment volontairement les yeux à la lumière pour ne rien voir de surnaturel dans la destinée des Juifs attribuent les vices qu'on leur reproche uniquement à l'oppression sous laquelle ils gémissent et, conséquents à eux-mêmes, ils veulent que le bienfait de l'affranchissement précède la réformation des vices. Ceux, au contraire, qui trouvent le principe de la dépravation du peuple juif et de l'état hostile où il est envers les autres peuples dans sa religion aujourd'hui [2] insociable et qui considèrent ses malheurs et même ses vices comme le châtiment d'un grand crime et l'accomplissement d'un terrible anathème [3], ceux-là pensent que la correction des vices doit précéder le changement de l'état politique. C'est-à-dire, pour parler clairement, que les Juifs ne peuvent pas être *et même, quoi qu'on fasse, ne seront* jamais citoyens sous le christianisme sans devenir chrétiens. » Et Bonald termine en évoquant la menace du péril juif, de la domination juive, si on les laisse faire.

Cet article ne pouvait manquer d'être remarqué à cause de ses tendances et de la réputation de l'auteur ; il fut discuté non seulement par des Juifs, mais par plusieurs publicistes libéraux [4]. Napoléon, qui surveillait avec attention les mouvements de l'opinion et qui lisait avec soin le *Mercure*, en fut certainement frappé. C'est là qu'il dut puiser cette opinion, qui se fera jour au Conseil d'Etat,

1. Voir, sur ce personnage, *Revue des Etudes juives*, LXIII, 187, et LXIV, 103.

2. On attendrait plutôt : toujours.

3. C'est bien le Bonald qui dira, sous la Restauration, dans son discours à la Chambre en faveur de la fameuse loi sur le sacrilège, le mot terrible : « Le Sauveur a demandé grâce pour ses bourreaux, mais son père ne l'a pas exaucé. » Beugnot, que nous retrouverons tout à l'heure en face de Bonald, avait répondu par avance en 1815 : un membre de la Chambre des députés — si ce n'était Bonald, c'était son frère — ayant proposé qu'une figure du Christ fût placée au-dessus de la tête du président, « je demande en outre, ajouta Beugnot, qu'on inscrive au-dessous ses dernières paroles : Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ».

4. Cette polémique a été résumée par L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, p. 328 et s.

que « la nation juive est constituée depuis Moïse usurière et oppressive » et que « le mal que font les Juifs ne vient pas des individus, mais de la constitution même de ce peuple ». Il n'aura pas besoin du doctrinaire catholique pour faire litière des principes de la Révolution et il ne le suivra pas dans sa conclusion théologique, mais il n'aura qu'à s'en inspirer pour affirmer la nécessité de réformer avant tout les mœurs de ce peuple.

Ainsi se nouait contre les Juifs la conjuration entre les préjugés locaux et les préventions de système. Comme Reubell et l'abbé Maury s'étaient donné la main sous la Constituante, le vicomte de Bonald venait à la rescousse des Alsaciens. Et ainsi se formait aussi, dans l'esprit sans souplesse de Napoléon avant toute discussion, une opinion arrêtée sur les Juifs. Il ne devait plus en démordre; il la manifestera sans cesse dans toute cette affaire, qu'il suivra de près pendant deux ans et à laquelle il s'intéressera dans les moindres détails (comme à tout du reste). Cependant, si son sentiment ne se modifiera plus au fond, ses vues politiques devaient bientôt s'élargir sous l'influence des membres les plus sages et les plus courageux de son Conseil d'Etat.

(*A suivre.*)

M. Liber.

CONTRIBUTIONS

A

LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM

Les monuments et les ruines d'une ville sont loin de suffire à en reconstituer l'histoire et le développement architectonique ; les renseignements fournis par la littérature sont aussi nécessaires et aussi précieux. Même un archéologue comme M. Raymond Weill, qui s'est efforcé dans ces derniers temps d'étudier la topographie de Jérusalem la pioche à la main, est heureux d'accueillir les indications de la littérature rabbinique [1]. Or, ces indications sont plus nombreuses qu'on ne le supposerait. Il ne s'agit pas seulement de les extraire de « la mer du Talmud » et c'est déjà un travail ; il faut encore pouvoir expliquer correctement les trouvailles ainsi faites, ce qui n'est pas moins laborieux étant donnée la nature des textes en question.

Nous nous proposons, dans cette étude, de réunir quelques-uns de ces textes et de les élucider. Nous espérons que la topographie de la Ville sainte en tirera quelque profit. Aujourd'hui que l'attention non des savants seulement, mais aussi des milieux politiques se tourne vers Jérusalem, toute contribution qui nous apprend à mieux la connaître mérite considération. D'autre part, il s'agit pour nous de l'interprétation exacte de quelques textes rabbiniques et c'est là un objectif que la science juive ne doit jamais perdre de vue.

1. *La Cité de David*, *R. E. J.*, LXIX, 37.

I

LA CONSÉCRATION DES MURS DE JÉRUSALEM

Dans la longue histoire de la ville, il a dû arriver plus d'une fois que les murs [1] ont été reconstruits ou au moins réparés. La plupart des données relatives à ces travaux sont contenues dans la Bible, mais un texte seulement parle d'une consécration ou dédicace [2] des murs : c'est le passage de Néhémie, XII, 27-46 ; il est vrai qu'il en parle avec beaucoup de chaleur et de sentiment, laissant voir l'importance que l'achèvement des murs avait aux yeux du peuple. Quand plus tard les rabbins ont l'occasion de s'occuper de la consécration des murs de Jérusalem, ils prennent pour point de départ la cérémonie de Néhémie, le seul modèle qu'offre l'Écriture, et s'en servent pour déterminer les rites à observer. La tradition rabbinique commence pour les rabbins à l'époque la plus reculée, à vrai dire avec Moïse ; mais Néhémie, qu'ils comptent parmi les membres de la « Grande Synagogue », est déjà leur homme, pour ainsi dire, comme eux-mêmes dépositaire et transmetteur de traditions, en sorte que ce qu'il a fait ou institué constitue une *halacha* rabbinique, comme beaucoup d'autres *halachoth* qui remontent d'après eux aux temps anciens. Mais les rabbins ne connaissaient pas seulement les faits rapportés directement par Néhémie ; d'autres sources, que nous appellerions connexes, alimentaient pour eux la tradition ; ils pouvaient ainsi nous donner des renseignements que nous ne trouvons pas dans l'Écriture. C'est une observation préliminaire que nous devions présenter pour expliquer les assertions qui vont suivre. Toute la période de la Gola — les rabbins donnaient encore ce nom aux générations revenues de Babylonie et établies à Jérusalem — appartient déjà à leur horizon et leur

1. Nous ne pouvons donner ici une histoire de la construction des murs de Jérusalem ; on la trouvera dans maints commentaires, manuels bibliques et autres ouvrages scientifiques. Nous nous bornons à renvoyer à Bliss et Dickie, *Excavations of Jerusalem*, ch. VII, dont une traduction hébraïque a été donnée dans l'annuaire *Jerusalem*, éd. Luncz, VI, 100 et 276 sqq.

2. Le terme hébreu חנכה est traduit dans la Vulgate par *dedicatio* ; mais comme les rabbins se servent, pour la notion qui nous intéresse ici, du mot קדשה (dans la phrase קדשה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד, *Arachin*, 32 *b* et ailleurs), le terme de « consécration » convient plutôt. Cf. au surplus Estori Parhi, *Kaftor va-Phérah*, ch. X, p. 235 Luncz.

fournit des faits, des opinions et des traditions. Dans un article antérieur, j'ai signalé quelques-unes de ces plus anciennes traces du rabbinisme [1] et j'ai montré qu'elles méritaient pleine créance. C'est ce que j'avance également pour le cas présent.

La consécration des murs de Jérusalem est mentionnée dans une antique et précieuse source rabbinique, le « Rouleau des Jeûnes » *(Meguillath Taanith* [2]*)*. Elle y est mentionnée en deux passages ; un troisième parle en outre du commencement de la construction du mur. Réunissons ici les trois textes dans la traduction de J. Derenbourg [3].

1. — Le 7 iyar eut lieu l'inauguration du mur de Jérusalem ; le deuil est interdit.
2. — Le 7 éloul est le jour de l'inauguration du mur de Jérusalem ; le deuil est interdit.
3. — Le 16 [adar], on commença la construction du mur de Jérusalem ; le deuil est interdit.

Voilà des données d'un grand prix que nous devons recueillir en nous efforçant de les bien comprendre, au lieu de les perdre par une critique fausse ou outrée. A la vérité, personne ne met en doute l'authenticité de la *Meguillath Taanith,* mais les formules succinctes, par trop lapidaires, du texte ont besoin d'une explication et c'est celle-ci qui est parfois affectée par une opinion préconçue. On sait que le texte de la *M. T.*, rédigé en araméen, est accompagné d'une glose écrite en idiome rabbinique et qui est au texte ce que la Guemara est à la Mischna [4]. Dans ce commentaire lui-même il faut distinguer la *scolie*, qui indique habituellement l'objet et l'occasion du jour commémoratif, et les *gloses*, formées de développements aggadiques. Nous devons en convenir : la scolie et les gloses ne saisissent pas toujours le sens du texte. Faut-il donc qu'elles soient partout erronées ? Pas le moins du monde.

1. V. *Etudes sur la Mischna*, dans la *R. E. J.*, LXVII, 24-39. Les chapitres de ces études sont intitulés : « Les prophètes dans la chaîne de la tradition, Mischna et Gola; Mischna babylonienne. »

2. Nous la désignerons dorénavant par les initiales *M. T.*

3. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 444 et suiv.

4. Dans מסכת מגלת תענית, éd. M. Grossberg (Lemberg, 1905), le commentaire est effectivement introduit par le mot Guemara ; il est vrai que le texte qui précède n'est pas appelé משנה, mais מגלה. Parmi les traités post-talmudiques, ce sont ceux de Dérech-Eretz et de Kalla rabbati pour lesquels il peut être question aussi d'une Guemara ; voir mes observations dans *R. E. J.*, XXXVI, 28.

Après tout, la scolie est souvent notre unique guide ; dans le cas des anniversaires du 7 iyar et du 7 éloul, les savants modernes, qui croient pouvoir en remontrer au vieux scoliaste, se sont sûrement trompés. C'est ce que nous allons démontrer.

Mais ne procédons pas par axiomes ; suivons Graetz[1], dont nous acceptons la méthode et l'appréciation générale : « Des trois éléments de notre *M. T.*, les titres araméens[2] ont une valeur historique ; les motifs ne doivent être considérés que comme des scolies dont la justesse dépend du point de savoir si elles ont saisi le sens du titre (ou du texte), ou non. Souvent le motif que donne la scolie est entièrement erroné, mais parfois elle allègue un fait qui n'apparaîtrait pas au premier abord et qui semble puisé à des sources plus anciennes. C'est seulement quand l'explication supporte l'épreuve de la critique, tant au point de vue de la langue qu'au point de vue du fond, qu'elle mérite d'être prise en considération ; autrement il faut expliquer l'intitulé d'une manière indépendante. »

En appliquant cette règle à notre cas, nous devons constater d'abord que le « texte » des numéros 1 et 2 est parfaitement clair et que le sens n'en laisse place à aucune ambiguïté. Les mots חנוכת שור ירושלים ne peuvent signifier que « l'inauguration (la dédicace, la consécration) des murs de Jérusalem ». Le scoliaste n'y a rien ajouté et n'en a rien ôté. Comme le même fait se répète deux fois, à la date du 7 iyar et à celle du 7 éloul, le scoliaste en a conclu très logiquement que chacune de ces indications se rapporte à une autre époque. Voici littéralement ce qu'il rapporte : « Dans deux passages de cette Meguilla il est écrit : « inauguration des murs de Jérusalem[3], le deuil est interdit ». L'un désigne l'époque où les Israélites revinrent de la Gola[4] ; l'autre, celle où les rois des

1. Je cite le tome III de sa *Geschichte*, d'après la 4e édition (p. 559-577).

2. Il vaut mieux dire les « textes ».

3. Dans l'éd. Neubauer (*Mediaeval Jewish Chronicles*) comme aussi dans l'édition princeps (Mantoue, 1514) et celle de Prague, 1795, la citation porte ici חנוכת ירושלים ; de même plusieurs autres éditions que j'ai collationnées ; seule l'édition M. Grossberg a ח' שור ר', leçon exacte, mais secondaire. Le ms. Epstein (ancien Halberstam, maintenant propriété de la Isr. Theologische Lehranstalt à Vienne) a également la citation sans שור.

4. On sait que la tradition rabbinique considère toute la période post-exilique depuis Zorobabel jusqu'après Ezra et Néhémie comme une seule époque, voire comme une seule génération ; le terme ordinaire pour la désigner est גולה, גלות ou בני הגולה, avec un verbe quelconque pour marquer la date ; ici par exemple כשעלו ישראל מהגולה (variante dans l'éd. Neubauer : כשעלו בני הגולה). On trouvera plusieurs citations dans l'article déjà mentionné de la *R. E. J.*, LXVII, 24-39.

Grecs [1] les abattirent (les murs) [2] et qu'on les releva ensuite ». Le scoliaste donne la même explication, un peu plus brièvement seulement, à propos du 7 éloul. Il s'y réfère à certaines données du livre de Néhémie, voulant justifier ainsi en quelque mesure la fixation de la date d'un des deux faits sous Néhémie. Mais il ne pouvait prouver l'essentiel, à savoir que la « hanouca » de Néhémie a vraiment eu lieu à la date en question, attendu que ce point ne ressort nullement du texte de Néhémie. Bien mieux, notre scolie est plus incomplète encore ; elle ne précise pas laquelle des deux dates, 7 iyar ou 7 éloul, se rapporte au temps de Néhémie ou à celui des Asmonéens. Graetz et Derenbourg ne font aucune remarque sur cette lacune, pourtant bien frappante, dans les indications du scoliaste.

Ce manque de précision explique que Graetz et Derenbourg ne soient pas d'accord sur l'interprétation de la scolie. Graetz raisonne comme suit : Néhémie avait achevé les murs le 25 éloul (Néh., VI, 15). Mais l'inauguration n'en put avoir lieu que plus tard, car il fallut d'abord repeupler la ville (l'historien pense à Néhémie, VII, 4 : « la ville était large et grande, mais le peuple y était peu nombreux et toutes les maisons n'étaient pas construites »). Il a pu ainsi, continue Graetz, se passer une demi-année, d'éloul à iyar, bien plutôt qu'une année entière, d'éloul à éloul. — Aucune de ces considérations n'est péremptoire. L'idée que la construction de la ville n'était pas terminée est très relative ; à parler proprement, la ville est achevée quand les murs en sont debout et, d'autre part, elle ne l'est jamais complètement, car il reste toujours des terrains libres, surtout dans une ville comme Jérusalem, qui présente tant de collines et de vallées. Mais il y a mieux : l'inauguration de l'enceinte n'a nullement besoin de dépendre de la densité de la population ; en tout cas, le livre de Néhémie ne l'en fait pas dépendre. Si Graetz a pensé à la succession des faits rapportés dans ce livre — d'abord l'achèvement de la muraille, puis les mesures pour le peuplement de la ville, puis l'inauguration de la muraille — cette succession est

1. Il ne faut pas prendre מלכי יון à la lettre ; il s'agit des généraux qui agissaient sur les ordres des rois syro-grecs. Comp. la même expression dans T. *Taanith*, IV, 7, p. 220 Zuckermandel, passage qui correspond à notre texte de la *M. T.*

2. Le mot פרץ peut aussi signifier : abattre en partie, faire une brèche dans la muraille. Une destruction totale de la muraille n'était ni dans les intentions de l'agresseur, ni en son pouvoir. Le verbe qui s'oppose dans notre phrase à celui-ci est וגדרוהו (וחזרו), c'est-à-dire que l'enceinte fut de nouveau clôturée. Je ferai remarquer que le *Séder Olam Rabba*, ch. XXX, dit à propos des constructions de Néhémie : מתקן בחומה, ce qui signifie seulement qu'il répara la muraille.

dans la nature des choses, mais ce n'est pas une raison pour fixer, d'après ces considérations, la *date* de l'inauguration. L'autre argument de Graetz est plus faible encore : une demi-année a pu s'écouler entre la construction et l'inauguration des murs, mais non une année entière. Cette opinion est naturellement arbitraire. Si l'on considère qu'après l'achèvement de la muraille, il fallait encore enlever beaucoup de décombres et de matériaux, arranger les chemins pour la procession et préparer celle-ci, on estimera que ces travaux ont pu prendre une année entière. Il est vrai que la construction de la muraille n'avait duré que cinquante-deux jours, mais seule la fortification était urgente ; la fête de la dédicace pouvait être reculée suivant les besoins. Enfin, la date de la dédicace peut avoir dépendu d'autres circonstances que nous ne connaissons pas, comme l'attitude des ennemis, qui ne se sont naturellement pas tenus tranquilles alors même que la muraille eut été achevée.

Cette dernière hypothèse n'est pas entièrement gratuite. On n'a pas remarqué ou l'on n'a pas fait valoir que notre scoliaste rapporte à ce propos un fait nouveau, par où il dépasse le livre biblique de Néhémie. Voici, en effet, ce qu'il dit sur l'anniversaire du 7 iyar : « Car les peuples sont venus et ont lutté contre Jérusalem, mais ils n'ont pas pu la prendre et ont seulement entamé la muraille [1] » ; puis : « et quand ils l'eurent complètement construite (la muraille) [2], ils firent de ce jour une fête [3] ». Faut-il voir là simplement une combinaison, due au fait que la victoire des Asmonéens [4] est motivée exactement de la même façon, à savoir que la muraille avait été auparavant renversée ? Je ne le crois pas, j'y verrais plutôt un fait particulier à la tradition, qui aurait su que la muraille de Néhémie une fois construite fut endommagée par une attaque des ennemis et

1. Ce passage se lit dans l'édition de Neubauer entre crochets, d'après le manuscrit de Parme ; il se trouve aussi dans l'édition de Grossberg (mais celui-ci n'indique pas le texte qu'il reproduit) ; il manque, par contre, dans l'édition de Mantoue et dans celle de Prague.

2. Dans les éditions de Mantoue et de Prague aussi bien que dans celle de Neubauer et dans le ms. Epstein, il y a וכשגמרו למנותם, ce qui ne pourrait se rapporter qu'au verset cité auparavant ויפקדו השוערים והמשוררים et signifierait : quand on eut préposé les portiers et les chantres, on passa à l'inauguration de la muraille. Mais cette interprétation me paraît inexacte et je lis וכשגמרו לבנותה (le suffixe se rapporte au mot חומה qui se trouve plus haut). Le manuscrit de Parme a une mauvaise variante : יום שהתחילו לבנות.

3. Ici et ailleurs יום טוב équivaut au דלא למספד du texte.

4. Dans le passage sur le 7 éloul, toutes les éditions aussi bien que le ms. Epstein portent מפני שסתרוהו גוים ; le suffixe masculin se rapporte à שור, le mot araméen signifiant « muraille » qui précède dans le texte.

dut être à nouveau réparée. Ainsi s'explique de la manière la plus simple la remise de la fête à six mois ou un an (7 iyar ou 7 éloul). Laquelle de ces deux dates ? Nous devons laisser ce point dans l'incertitude, car le scoliaste distribue bien les deux dédicaces sur deux jours distincts, mais sans dire si celle de Néhémie tomba le 7 iyar et celle des Asmonéens le 7 éloul ou si c'est l'inverse. Mais que ce soit une date ou l'autre, en tout cas le scoliaste en sait plus long que le livre de Néhémie, qui ne donne aucune date du tout pour l'inauguration de la muraille. Il semble, au premier abord, comme nous en avons fait la remarque, que le scoliaste a *calculé* la date de la « hanouca » de Néhémie, mais en ce cas — et nous l'avons aussi remarqué — le dernier chaînon, le chaînon décisif manquerait à la chaîne de la démonstration. Mieux vaut admettre qu'il connaissait cette date par tradition, et nous répétons que la possibilité de telles traditions, remontant à l'époque de la « Gola », ne peut être contestée.

Il faut en dire autant, et avec plus de raison encore, du *texte*[1] de la *M. T.*, car celui-ci nous apprend en tout état de cause que l'inauguration de la muraille eut lieu le 7 iyar (et le 7 éloul). Ni l'une ni l'autre de ces dates ne peut être appuyée d'un verset et pourtant il est extrêmement vraisemblable que le texte de la *M. T.* a pensé pour une de ces deux dates à la « hanouca » de Néhémie, précisément parce qu'il n'a pas jugé nécessaire de préciser l'époque et l'occasion. — De même pour l'autre date, que le scoliaste a appliquée à la période asmonéenne, il est probable qu'il a eu raison. Une tradition rabbinique ne peut se rapporter qu'à un fait important au point de vue religieux, susceptible d'émouvoir les cœurs d'un peuple pieux. C'est le cas de l'événement rapporté dans le premier livre des Maccabées, XIII, 52 : Simon l'Asmonéen fortifia la montagne du Temple ainsi que la citadelle, ce qui signifie qu'il reconstruisit les murs de la ville partout où c'était nécessaire [2]. On peut admettre que ce fait, qui intéressait au premier chef le Temple, donna lieu à une fête religieuse, analogue à celle qui est mentionnée et décrite au verset précédent du premier livre des Maccabées, à l'occasion de l'entrée de Simon dans la ville (le 23 du deuxième mois de l'an 171 des Séleucides, mai 142 av. l'ère chrétienne). Notre texte de la *M. T.* ajoute simplement la date de l'inauguration de la muraille : 7 iyar ou 7 éloul. Il est caractéristique pour le scoliaste — et pour

1. Nous avons déjà montré plus haut que l'authenticité du texte de la *M. T.* ne souffre aucun doute ; en outre, il faut distinguer le texte de la scolie.

2. Rappelons que même Néhémie n'eut pas à construire une muraille entièrement neuve et qu'il célébra pourtant une dédicace.

la tradition rabbinique en général — qu'à propos de cet événement de l'époque grecque on n'allégua aucune preuve littéraire, alors qu'une allusion à la *Meguillath Hasmonaïm* [1] n'aurait pas été déplacée ; mais cette littérature n'existe pas pour eux, et moins encore le livre grec des Maccabées.

A la fin du premier Livre des Maccabées (XVI, 23), il est d'ailleurs parlé à nouveau, mais seulement en passant, de la construction des murs de Jérusalem : abattus par le roi de Syrie Antiochus Sidétès, ils furent réédifiés par Jean Hyrcan [2]. Aucune date n'est indiquée, ni année, ni mois, ni jour ; nous n'avons donc pas le moyen d'identifier avec cet événement aucune des dates de la *M. T.* Il est, d'autre part, invraisemblable que la reconstruction des murs sous Jean Hyrcan ait causé au peuple tant de joie que l'autorité ait jugé bon d'instituer une fête anniversaire ; c'était un événement politique dû au roi judéen, et rien de plus. Il n'en est pas de même de la construction des murs sous Simon : alors, chaque succès était rehaussé de l'éclat d'une joie religieuse.

Le premier Livre des Maccabées rapporte que Simon, ayant pris l'Acra, y fit son entrée solennelle le 23 du deuxième mois de l'an 171 et qu'il institua à cette date une fête annuelle. Cet événement est généralement et à juste titre considéré comme identique avec celui qui est ainsi enregistré dans la *M. T.* : le 23 iyar — c'est bien le deuxième mois — les fils de l'Acra durent sortir de Jérusalem. La reconstruction des murs sous Simon est, toujours d'après le Livre des Maccabées, un fait postérieur. Quand donc la *M. T.* dit, deux paragraphes plus haut, que le 7 iyar eut lieu l'inauguration des murs de Jérusalem, cet anniversaire ne peut s'insérer simplement dans cet ordre, car le 7 iyar est impossible pour un événement qui se place postérieurement à celui du 23 iyar. Par contre, il peut s'agir du 7 iyar de l'année suivante. Simon fit son entrée à Jérusalem le 23 iyar ; un de ses actes, dès lors, fut de fortifier encore plus la montagne du Temple avec la citadelle. Ce doit avoir été l'œuvre d'un assez long temps, peut-être un an, peut-être même davantage. Que si nous sommes fondés à admettre que la dédicace

1. Voir *R. E. J.*, XXX, 214 ; XXXV, 222.

2. Cf. Graetz, IV, 67, qui affirme, se fondant sur l'interprétation des textes employés par Josèphe, que le roi de Syrie fit seulement raser la couronne de la muraille. En ce cas, il serait intéressant pour nous de voir le texte dire néanmoins que Jean Hyrcan « construisit » la muraille, comme s'il l'avait construite sur nouveaux frais. Mais l'opinion de Graetz est combattue par Schürer, I⁴, 260, note 6. Cf. aussi Derenbourg, *Essai*, p. 67.

du 7 iyar se rapporte à l'époque de Simon, il faut que ce soit un iyar d'une des années suivantes. Toutefois, il n'est pas nécessaire que la fête ait été celle du 7 iyar ; il se pourrait que ce fût celle du 7 éloul. Nous voyons ici, une fois de plus, combien mal nous sommes renseignés, quand le scoliaste se borne à consigner la tradition dont il est l'interprète et nous laisse dans l'embarras pour le reste, car, pour le remarquer derechef, il ne nous dit pas si c'est le 7 iyar ou le 7 éloul qu'il prend pour la date de la « hanouca » de Néhémie.

Pour pouvoir résoudre en quelque mesure cette question si embarrassante, je crois devoir signaler un indice auquel j'ai déjà fait allusion. Le fait de la destruction des murs par les païens ne figure, d'après des textes authentiques, que dans la scolie sur le 7 éloul ; or cette destruction trahit l'époque grecque. Je crois donc que, dans la pensée du scoliaste, c'est le 7 éloul qui est la fête asmonéenne ; l'inauguration des murs sous Simon, dont nous avons parlé précédemment, eut ainsi lieu le 7 éloul. D'où il suit forcément que l'inauguration sous Néhémie se place le 7 iyar. Il est vrai que cette conclusion repose sur la véracité du scoliaste et est par là même assez incertaine. Mais nous n'avons pas la possibilité d'en savoir plus long que lui. Par contre, nous ne devons pas oublier que les deux dates — le 7 iyar et le 7 éloul — sont garanties par le *texte* de la *M. T.*

Derenbourg s'est tiré d'affaire bien plus facilement ; en une seule note (p. 74), il tranche la question. Il affirme sans preuve que la seconde date, celle du 7 éloul, est appliquée par le scoliaste à la « hanouca » sous Néhémie. Je ne sais comment on peut trouver cela dans le texte de la scolie. Il est vrai qu'elle cite un verset — Néhémie, VI, 15 — où l'achèvement de la muraille est fixé au 25 éloul [1] ; mais comment en résulte-t-il quoi que ce soit pour la manière dont le scoliaste se représente la « hanouca » ? Derenbourg remarque encore très finement : « Cette explication n'a un sens qu'autant que le glossateur aurait lu, dans son texte, le 27 à la place du 7 éloul. » La remarque est fine, mais il est difficile d'admettre que la dédicace de la muraille n'en a suivi l'achèvement que de

1. Joel Muller raisonne de la même façon dans son article : *Der Text der Fastenrolle*, dans *Monatsschrift*, XXIV, 140 : « L'inauguration sous Néhémie ne peut avoir eu lieu qu'en éloul, comme le prouve la citation de Néhémie, VI, 15. Je crois que le passage portait primitivement כ"ד אלול (dernier jour de la construction) ou, si la leçon des éditions est la meilleure, כ"ז באלול. » L'ouvrage de Derenbourg ayant paru en 1867 et l'article de Muller étant de 1875, la priorité appartient au premier.

deux jours. D'autre part, c'est un fait que le texte de la *M. T.* présente des variantes quant à la date ; ainsi le ms. Epstein porte le 4 éloul (au lieu du 7)[1]. Cette preuve a échappé à Derenbourg ; il est vrai que 7 peut devenir plus facilement 27 que 4. — L'opinion de Derenbourg fait aussi disparaître une difficulté, qui n'a d'ailleurs qu'un rapport lointain avec notre sujet. Le calendrier de la *M. T.* étant à proprement parler une liste des jours où on ne doit pas jeûner, on dressa plus tard un tableau des jours où l'on doit jeûner, tableau qui, dans plusieurs manuscrits, suit immédiatement le texte de la *M. T.*[2]. Or, chose curieuse, certaines dates de ce tableau postérieur contredisent les indications de la vraie *M. T.* C'est ainsi que le « 7 éloul sont morts de l'épidémie les mauvais explorateurs » (*Nombres*, XIV, 37); on doit donc jeûner en ce jour. Avec la correction de Derenbourg, la contradiction disparaîtrait, puisqu'il place le jour heureux au 27 éloul. C'est une remarque que nous ne faisons qu'en passant et accessoirement, car le contenu de ce tableau de date récente ne saurait influencer en aucune manière notre interprétation du texte de la *M. T.*

Les choses me paraissent ainsi bien établies. J'ai reproduit les opinions de Graetz et de Derenbourg en les combattant là où je le croyais nécessaire, dans la conviction de servir ainsi le progrès des études historiques. Mais par contre, je ne saurais engager de polémique avec M. A. Schwarz[3], qui a en vue moins l'établissement de faits historiques que la reconstitution d'un passage de la Tossefta (T. *Sanhedrin*, III, 4, p. 418). Mais ni le traitement qu'il fait subir aux textes[4], ni sa manière de formuler des thèses sans préparation suffisante ne peuvent satisfaire le savant. Dans un article écrit en l'honneur de Graetz, il dépasse de beaucoup la critique à laquelle l'illustre historien a soumis la *M. T.*, ce qui ne serait pas un défaut si par là toutes les conclusions qui en ont été déduites ne perdaient toute base pour rester en l'air. Il reproche à Graetz d'avoir pris pour argent comptant l'indication du scoliaste d'après laquelle une des deux dates — le 7 iyar ou le 7 éloul — se rappor-

1. Les manuscrits de Parme et d'Oxford ont aussi le 4 éloul ; voir M. Schwab, *Revue*, XLI, 267.

2. Voir entre autres l'éd. Neubauer, p. 23-25. Beaucoup de savants ont déjà remarqué les contradictions entre ce tableau et la *M. T.* proprement dite.

3. *Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems*, dans *Monatsschrift*, LXI, 392-411.

4. Il corrige le plus arbitrairement du monde (nous y reviendrons plus loin) le texte de la Tossefta, notamment en y introduisant de son cru les mots בחומה העליונה et même בחומת אגריפס.

terait à la « hanouca » sous Néhémie. En revanche, il nous gratifie de cette thèse axiomatique : « Il n'y a jamais eu d'anniversaire anté-maccabéen. » Je me permettrai de lui demander alors : le 14 et le 15 adar, enregistrés au chap. XII de la *M. T.* sous le nom de « jours de Pourim », ne constituent-ils pas un anniversaire et ne sont-ils pas anté-maccabéens? Autre question : le 15 ab, jour anniversaire de l'offrande du bois[1], n'est il pas anté-maccabéen? Il n'est pas raisonnable de descendre cette fête dans le cours de l'histoire, car seul l'état de choses des premiers temps de la « Gola » permet d'expliquer l'institution d'une fête spéciale à l'occasion d'un fait relativement peu important, à savoir que l'autel fut pourvu de bois pour alimenter le foyer[2]. Nous perdrions complètement pied si nous abandonnions sur ce point la tradition, qui voit ici un événement des premiers jours de la « Gola ». En outre, les mots « ainsi le stipulèrent les prophètes qui étaient parmi eux » — mots qui se lisent aussi dans la Tossefta — exigent impérieusement que l'on place l'événement dans les premiers temps de la « Gola », car c'est à cette époque seulement qu'il y avait des prophètes et c'est pour cette époque seulement que l'on a coutume, comme le montrent d'autres passages, d'invoquer les prophètes. On invoque aussi dans notre cas la mention de « l'offrande du bois » dans Néhémie, X, 35, c'est-à-dire précisément Néhémie, comme pour la dédicace des murs. Josèphe (*B. J.*, II, XVII, 6, § 425) connaît une fête des xylophories, qui était encore célébrée dans les derniers temps du second Temple[3]. Pendant ce long intervalle, des modifications ont dû se produire dans la célébration de la fête. A l'origine, c'était sans doute le 15 ab seul qui était férié, en souvenir du fait qu'on a pu avoir du bois pour l'autel ; c'est la situation que suppose le *texte* de la *M. T.* C'est seulement lorsqu'à la suite de certains incidents qui sont rapportés dans la scolie, dans la Tossefta et dans les deux Talmuds sur la michna de Taanith, IV, 5, le nombre des familles admises au privilège de fournir du bois à l'autel s'accrut de plus en plus que l'on institua neuf jours semblables; c'est la situation que réfléchit la michna de Taanith, IV, 5. Ainsi

1. *M. T.*, ch. V : זמן איר כהניא; plus complètement dans M. *Taanith*, IV, 5 et Tossefta, p. 219 : זמן עצי כהנים והעם. L'introduction de la Tossefta : מה ראו, etc., « comment furent-ils amenés à instituer cette fête? » rappelle la phrase מאי חנוכה dans *Sabbath*, 21 *b*.

2. Que l'on n'objecte pas que la « Hanouca » du 25 kislew a aussi pour occasion un incident secondaire — le miracle de la fiole d'huile — car ce n'est là que le motif des illuminations, mais l'on n'a jamais oublié qu'au fond on célébrait une fête de la victoire.

3. Josèphe dit inexactement que tout le monde apportait du bois.

tombe la remarque de Graetz (p. 571), taxant de trompeuse la désignation du 15 ab par la *M. T.* comme jour de la fête du bois parce qu'il y avait neuf jours de ce caractère : primitivement il n'y en avait certainement qu'un, celui qui est indiqué par le texte de la *M. T.* Nous avons ici un exemple certain de la nécessité de distinguer entre le texte primitif et les additions. C'est aussi un exemple classique des fautes qu'on peut commettre contre la logique en poussant trop loin la critique. Car dans notre cas il est illogique d'admettre qu'un roi *judéen* ait interdit une fois l'offrande du bois pour l'autel. Et pourquoi l'aurait-il fait ? Graetz, qui l'admet, voit dans ce mauvais roi le sadducéen Alexandre Jannée. Mais quoi ! les Sadducéens ne sacrifiaient-ils pas sur l'autel ? et n'avaient-ils pas besoin, pour ce faire, de bois ? et pourquoi n'auraient-ils pas voulu qu'il fût offert par les familles en question ? Non, rien ne s'explique ainsi. Au contraire, la scolie aussi bien que la Tossefta disent formellement que l'interdiction fut portée par un des rois grecs ; c'est donc une mesure qui s'explique dans le plan d'une persécution religieuse systématique et ainsi seulement s'expliquent toutes les histoires rapportées à ce propos. L'époque est donc exactement la même que celle de la dédicace de la muraille du temps des Asmonéens ; là aussi la scolie dit (à propos du 7 iyar) qu'il avait fallu reconstruire la muraille après qu'elle eut été abattue « par les rois des Grecs » (voir plus haut).

Une autre considération encore nous ramène à la question des murs de Jérusalem. Tout de même que nous apprenons par la Tossefta et la scolie qu'à l'époque des Tannaïm vivaient encore des descendants des familles qui avaient eu le privilège de l'offrande du bois — R. Eléazar b. Sadoc dit : je suis un des fils de Sannaah ben Benjamin, etc. — de même nous devons admettre qu'une fête comme celle de la dédicace des murs n'était pas simplement consignée par écrit, mais qu'elle existait dans la réalité [1]. Les deux anniversaires, celui de l'inauguration des murs sous Néhémie aussi bien que celui de l'inauguration asmonéenne, doivent avoir été célébrés effectivement d'année en année et c'est pourquoi le scoliaste de la *M. T.* les connaît. Nous devons seulement nous dire qu'une telle fête n'avait pas le même retentissement que, par exemple, la Hanouca du 25 kislew ; sans doute était-elle célébrée surtout dans le cercle restreint des prêtres et des pèlerins, comparable en

1. Comparer la fête de la traduction des Septante, célébrée chaque année dans l'île de Pharos.

cela à ces fêtes catholiques qui se rattachent à une église particulière.

Dans l'ancienne Jérusalem, la construction des murs était un fait de l'ordre religieux plutôt que politique. La michna de *Chekalim*, IV, 2, nous apprend, en effet, qu'entre maintes autres choses, l'entretien du ruisseau qui coulait dans le parvis du Temple, celui des murs de la ville et de ses tours, comme en général tous les besoins de la ville étaient défrayés avec le reste de l'argent qui subsistait dans le trésor du Temple ; en d'autres termes, ils étaient défrayés avec de l'argent sacré [1]. Cependant les murs de la ville n'appartenaient pas au peuple entier [2] au même titre que la Montagne du Temple, les parvis et un puits situé au milieu de la rue des pèlerins [3] ; ils constituaient donc quelque chose de plus qu'une simple dépendance du sanctuaire. Mais tous les habitants de Jérusalem et tous ceux qui s'y rendaient aux trois fêtes de pèlerinage étaient personnellement intéressés aux murs de la ville, car les saintetés dites « légères » ne pouvaient être consommées qu'à l'intérieur des murs (voir plus loin).

C'est à ce point de vue qu'on doit se placer pour expliquer le passage de la *M. T.* qui mentionne une troisième fois une fête de la construction des murs : le 16 adar, on commença à construire les murs de Jérusalem : le deuil est interdit [4]. D'autres textes lisent : le 16 adar, on construisit de nouveau les murs de Jérusalem. La seconde leçon s'explique bien d'après la scolie [5] : les païens les avaient précédemment abattus. Ainsi les deux faits sont étroitement rapprochés l'un de l'autre, mieux que si l'on dit : on commença à construire les murs. Aucune date n'est indiquée et c'est bien regrettable. Mais cela même montre que, d'après le scoliaste, il s'agit ici du commencement de la construction, dont la fin est

1. Ce passage est encore intéressant en ce qu'il mentionne les tours (מגדלות) de l'enceinte de Jérusalem, il ne doit pas y avoir beaucoup de textes de ce genre dans toute la littérature rabbinique. Comp. *M. T.*, ch. XII (sur le jour de Nicanor) : מתי נפלו בידי ואהרוס את המגדל הזה, et, pour l'explication de ce passage, v. mes *Kadmoniyoth ha-Talmud* (Odessa, 1914), I, 39. Sur la tour de la Montagne du Temple (j. *Pesahim*, VII, 7; 35 *a*, l. 4), voir plus bas.

2. L'expression employée, של עולי בבל, a été expliquée précédemment.

3. *Nedarim*, V, 5. Sur ce puits et le rapport qu'il a avec les עולי בבל, voir mon article dans *Ha-Chiloah*, XX, 17 et suiv.

4. L'éd. de Mantoue, l'édit. Neubauer et d'autres ont שריו לנעבנא ; mais M (Ms. Michael *apud* Neubauer) et le ms. Epstein ont שבו. La différence est d'importance, comme il va être dit dans le texte.

5. Et pourtant c'est la scolie qui précise וכשהתחילו לבנותו, ce qui traduit bien שרו.

déterminée par l'une des deux dates antérieures : 7 iyar ou 7 éloul. Ce n'est là qu'un argument *a silentio*, mais nous nous risquons à l'employer parce qu'il est bien dans l'esprit du scoliaste. Si ce n'était pas le cas, il n'aurait pas été embarrassé d'indiquer quelque tradition motivant cette fête.

Graetz [1] est d'un autre avis. Il rapporte cette indication à un fait mentionné par Josèphe (*B. J.*, V, IV, 2, § 148) : par suite de l'accroissement de la population de Jérusalem, un nouveau quartier fut compris dans la ville ; c'était la colline de Bézétha. Nous parlerons plus loin de l'agrandissement de la ville ; ne nous arrêtons ici qu'à ce qui est nécessaire à l'élucidation du passage de la *M. T.* Etant donnée la merveilleuse précision du *texte* de la *M. T.*, il me paraît impossible de rapporter les mots « on commença à construire la muraille de Jérusalem » (שריו למבנא שור ירושלם) au fait qu'un quartier relativement peu important fut ajouté à la ville et pourvu d'un mur. Cette « muraille de Jérusalem » ne peut être comprise autrement que dans les deux paragraphes précédents, où l'expression désigne la muraille tout entière [2], et dans *M. T.*, ch. VIII (anniversaire n° 18), où le même mot désigne les murs de Samarie. Un texte qui énonce avec une précision minutieuse, qu' « on commença à construire les murs » ne peut pas vouloir indiquer un simple agrandissement de la ville [3]. Graetz croit avoir remarqué que la scolie, « inspirée par la tradition ou par un juste sentiment des choses », met en rapport la construction des murs avec les murs de Jérusalem. Mais c'est là une assertion sans fondement, car, sur le passage même, la scolie ne parle pas du tout d'un agrandissement de la ville et là où elle le fait, au chap. VI, à propos du 7 éloul, c'est une *halacha* (אין מוסיפין) qu'elle cite en passant et il en est de même dans *Chebouoth*, II, 2, où la même *halacha* ne se rapporte pas au cas envisagé et semble mentionnée uniquement à titre instructif.

Ici je dois me permettre une petite digression pour élucider un point de la *M. T.* que j'ai allégué tout à l'heure, celui où il est

1. Et Schwarz, qui le suit aveuglément en cela.

2. Cette difficulté m'était déjà venue à l'esprit quand j'écrivais plus haut qu'une des deux dates doit être rapportée à la construction des murs sous Simon. Mais alors les murs étaient vraiment en mauvais état et on doit admettre que tout le circuit fut réparé, bien que la source ne le dise pas. Néhémie lui-même n'avait pas eu à bâtir entièrement sur nouveaux frais et pourtant on parle de lui comme s'il avait reconstruit toute la muraille.

3. D'autant plus que, d'après Graetz, Bézétha fut peuplé en deux fois, donc successivement et chaque fois une assez petite partie.

question des murs de Samarie. J'oserais dire que ce point aussi a été faussement interprété et toujours parce qu'on a cru pouvoir négliger l'explication de la scolie. La phrase de la *M. T.* est ainsi conçue : Le 25 hechvan אחידת שמרון שורא. Telle est la leçon de l'édition princeps et des meilleures éditions [1], tandis que d'autres [2] ont la leçon plus facile אחידת שור' שמרון. Derenbourg (p. 72) dit de la première leçon que la phrase n'a aucun sens. Seulement on n'a pas remarqué que le verbe אחד a ici une signification particulière. L'araméen אחד (comme l'hébreu אחז dans certains cas [3]) signifie, comme l'assyrien *ahazu*, « enchâsser », spécialement « enfermer, verrouiller » (le dernier sens dans Néh., VII, 3) ; les exemples de cette acception ne manquent pas [4]. Un cas tout à fait analogue au nôtre est fourni par le targoum sur Exode, XIV, 3, où אחד עליהון מדברא traduit l'hébreu סגר ; ce dernier verbe s'emploie justement pour une ville fortifiée, comme Jéricho dans Josué, VI, 1. La phrase de la *M. T.* signifie donc : le 25 hechvan eut lieu la fermeture de Samarie par une muraille [5]. Nous voyons maintenant combien il est scabreux de rejeter la leçon traditionnelle, elle donne ici un sens excellent. Et la scolie, fort bien renseignée dans notre cas comme dans d'autres, nous fait connaître les détails de l'histoire, en s'en tenant aux mots du texte. Voici, en effet, la traduction de la scolie : « Que signifie אחידת שמרון [רבה] [6] ? Quand ceux de la Captivité (« Galouth ») montèrent pour la première fois [en Palestine], ils entrèrent dans cette enclave des Couthéens (Samaritains), mais ceux-ci ne les laissèrent pas [demeurer ou passer]. Ils se dirigèrent

1. L'édit. Neubauer (p. 13) donne déjà une leçon altérée : אחידת (שורת) שמרון. Graetz, p. 562, reproduit l'éd. princeps ; le reproche que lui fait Derenbourg (p. 72, n. 1) d'avoir mis שור שמרון « sans avertir le lecteur du changement qu'il s'est permis » n'est donc pas fondé, au moins pour la 4e édition.

2. P. ex. l'édit. Amsterdam (p. 27 *a*). Dans l'éd. Dalman on lit אחידת [שורת] שמרון, ce qui est aussi une leçon altérée.

3. P. ex. dans Psaumes, LXXVII, 5 : אחזה שמרות עיני (cf. Ben Jehuda, *Thesaurus*, p. 148). Cf. le Dictionnaire de Gesenius, 16e édition.

4. V. le Dictionnaire talmudique de Levy (mais notre exemple n'y est justement pas cité). Comparez aussi le syriaque אחד (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, p. 115 ; Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, p. 6). On n'a pas encore remarqué qu'en néo-hébreu aussi אחז signifie « fermer », p. ex. dans l'aggada fréquemment reproduite (voir en particulier *Ruth rabba*, introd. n° 6), d'après laquelle le roi Achaz (אחז) fit fermer (אחז) synagogues et écoles.

5. שורא est un accusatif adverbial.

6. Pour רבה, comparer צידון רבה dans Josué, XI, 8. Néanmoins il est probable que רבה a été mis pour שורא, qu'on ne comprenait pas.

alors vers Sébaste[1], qu'ils occupèrent[2] et entourèrent de villes fortifiées[3], de sorte que beaucoup de localités[4] y furent rattachées, et on les nomma ערי נברכתא (villes de la fosse du foulon). » A part le dernier détail, qui demande une explication particulière, tout est clair ici. Les Samaritains, dans leur hostilité pour les Judéens, refusèrent de permettre à ceux-ci, qui venaient de Babylonie et voulaient se rendre dans leur pays — en pèlerinage ou pour s'y établir — de passer par leur territoire ou de s'y fixer. Samarie devenait ainsi en quelque sorte le « mauvais pieu » (יתד עה ou תקועה), comme le scoliaste dit ailleurs (au chap. III) en parlant de Tyr; c'était une épine dans la chair vive du judaïsme. Que firent alors les Judéens? Ils réduisirent à l'impuissance cette méchante ville de Samarie en la limitant à son domaine propre, tandis qu'ils prenaient possession du pays à l'entour et le garantissaient par des villes fortifiées. Samarie fut ainsi bloquée. On conviendra que c'est la meilleure explication du terme « fermeture » (אחידה) employé par le texte. — Les nouvelles villes judéennes, est-il dit ensuite, furent appelées « villes de la fosse du foulon »[5]. Ce ne doit pas être autre chose qu'une plaisanterie populaire. D'après *j. Moëd katan*, I, 6 (80 *d*, l. 25), נברכת, autrement dit בקיע, « fente », n'est qu'un équivalent de תושב, qui signifie une pierre qui repose sur sa place, probablement parce qu'on recouvrait d'une pierre la fosse du foulon quand le chanvre s'y trouvait déjà. Samarie devint donc comme la fosse sale du foulon ; elle ne pouvait remuer, contenue qu'elle était par les villes judéennes qui l'entouraient. — Pour le dire en passant, la phrase אחידת מגדל צור au chap. III doit être comprise de la même façon. Le scoliaste établit d'abord, ce qui n'était pourtant pas nécessaire, que la ville de Césarée[6] était située

1. Ce mot est garanti par des manuscrits; voir *Monatsschrift*, XXIV, 141, et cf. Cod. M. dans l'éd. Neubauer. On sait que Sébaste est le nom grec de Samarie.

2. וישבו אותה. La variante ושבוה signifie : ils la capturèrent (l'enfermèrent, la pillèrent).

3. והקיפוה ערי חומה signifie : ils bâtirent autour de Samarie de nouvelles villes fortifiées.

4. Sur le sens de עיירות, voir mes *Kadmoniyoth ha-Talmud*, I, 141.

5. נברכתא ne peut être que la forme araméenne de נברכת; sur ce dernier mot voir les dictionnaires et pour la chose ma *Talmudische Archaeologie*, I, 154, avec la note 333. Les explications de Graetz (p. 566) et de Derenbourg (p. 73) sont inexactes tant pour le mot que pour le fond.

6. C'est de cette ville qu'il s'agit. Au lieu de צור, il faut lire שר, « Tour de Straton ».

dans la vallée בין החולות [1] : mais on y avait élevé une tour, qui était comme un pieu enfoncé dans le corps judéen ; lors donc que la ville eut été réduite par les Asmonéens, on y établit des Judéens ; la tour fut ainsi « enfermée ». Sur ces deux points, nous nous en sommes tenus à l'explication des mots, en montrant que la scolie en rend parfaitement compte, ce qu'on ne peut pas toujours affirmer des savants modernes. Quant aux déductions historiques des dits savants, nous les laisserons cette fois de côté.

(*A suivre.*)

SAMUEL KRAUSS.

1. Sur ce terme, voir mes observations dans *Revue*, LVI, 34.

LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN

Recueil de mots et locutions hébraeo-araméens

employés

dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine

(SUITE [1])

603. מוֹרֶה צֶדֶק **Mauré Tzedek,** rabbin.

604. מָרוֹר **Moraur,** herbes amères servant à la cérémonie de la veillée de Pâque ou Sèder.

605. מְרַחֵם **Mera'hêm** (-sein), prendre pitié. *Dass sich Gott soll mera'hêm sein*, que Dieu ait pitié! (Expression dédaigneuse.)

606. מְרַמֵּא **Meramé** (-sein), tromper.

607. מַשָּׂא **Masso,** poids. *A Masso koved*, un poids lourd. *Masso umatton*, trafic, commerce, affaire, histoire. *Schauphlé* (v. שָׁפָל) *Masso umatton's*, mauvaises affaires. *Er macht sich a Masso umatton d'rauss*, il s'en fait une affaire. *Ka Masso umatton for a Yid*, ce n'est pas une affaire pour un Juif, dit-on d'une affaire qui se présente mal.

608. מַשְׂגִּיחַ **Maschgia'h** (-sein), faire attention à, tenir compte.

609. מְשֻׁגָּע **Meschugo,** fou. *Meschugo ess Trumpf*, la folie est atout, prime. *Wenn du meschugo besch loss dich anbinden*, si tu es fou, fais-toi lier. De *Meschugo* l'on a formé :

610. מְשֻׁגַּעַת **Meschugaass,** folie.

611. מְשַׁדֵּךְ **Meschaddêch** (-sein), s'allier.

612. מֹשֶׁה מְחוּיָב **Moschè me'huyow,** litt. : Moïse obligé. — *Moïse*, sans doute parce que le meilleur des hommes, considéré comme obligé de condescendre à tout ce qu'on lui peut demander : expression ironique employée pour repousser les prétentions exagérées de quelqu'un qui réclame des services comme choses dues. Cf. Zunz, *G. V.*[2], 454, n. *f*.

1. Voir *Revue des Etudes Juives*, t. LXX, p. 180 : t. LXXI, p. 66.

613 et 614. מֹשֶׁה רַבֵּינוּ **Mosché rabbénu,** Moïse, notre maître *Mosché rabbénu därf't's gesagt habe,* Moïse notre maître pourrait l'avoir dit, dit-on de l'assertion de quelqu'un dont la parole est digne de foi. — *Mosché rabbénou fisch,* poissons de Moïse, notre maître : nom humoristique donné aux poissons qui présentent l'apparence de moitiés de poissons, telles soles, limandes, etc., et qui auraient été mis en cet état, c'est à-dire divisés en deux, pour s'être trouvés juste à l'endroit où, sur le geste de Moïse, la mer Rouge fut divisée, afin de livrer passage aux Israélites sortis d'Égypte.

615. מְשׁוֹרְרִים **Meschaurerim,** chanteurs, choristes.

616. מַשִּׂיג גְּבוּל **Massig g'wul** (-sein), empiéter sur le (terrain) droit d'autrui, porter préjudice.

617. מָשִׁיחַ **Moschia'h,** oint, le Messie. *Moschia'h soll komme, un ess nichs dau,* le Messie viendrait, il ne trouverait rien à manger : se dit à propos d'un lunch peu fourni. *Bis Moschia'h kommt,* jusqu'à la venue du Messie, indéfiniment. *Moschia'h Käfer,* bête à bon Dieu, la coccinelle, ainsi appelée à cause des taches noires ou blanches qui ponctuent ses élytres et dont, suivant la légende enfantine, le nombre indiquerait celui des années à courir jusqu'à la venue du Messie. *A grüner Moschia'h,* un Messie vert, quelqu'un qui a mauvaise mine.

618. מַשְׁכּוֹן **Maschkaun,** un gage.

619. מָשָׁל **Moschol** (Plur. germanisé : Moschelich), anecdote, exemple, conte, conte impliquant une critique. *A Moschol auf der Mensch,* un conte *ad hominem.* לְמָשָׁל Lemoschol, par exemple.

620. (מְשַׁלְמָן) **Meschalme** (forme germanisée de מְשַׁלֵּם meschallem), payer.

621. מְשׁוּלָמְ־ט **Meschulomt** (participe passé germanisé de schallem, payer, avec sens péjoratif), payé = puni.

622. מְשֻׁמָּד **Meschumod,** juif baptisé.

623. מְשַׂמֵּחַ (sich-) **Messammêa'h** (-sein), se réjouir.

624. מְשַׁנֶּה צוּרָה **Meschanné Tzuro** (-sein), changer de figure sous une impression subite de terreur ; se dit des altérations qui se produisent sur la face des moribonds.

625. מִשְׁפָּט **Mischpot,** justice, jugement. Plur. : Mischpotim. *A Mischpot anfange,* entamer un procès. *Mischpot von S'daum,* un jugement (inique) à la façon de Sodome. D'où, sous forme germanisée :

626. (מִשְׁפָּטְן) **Mischpoté,** entrer en procès, plaider.

627. מִשְׁפָּחָה **Mischpo'ho,** famille. *A scheïni Mischpo'ho,* une jolie famille ! (ironique).

628. מְשָׁרֵת **Meschorêss,** domestique. Plur. : Meschorsim. *Meschorêss mach mir Wind,* garçon, évente-moi, se dit ironiquement à quelqu'un qui prétend abuser de votre serviabilité. Même

sens et même intention ironique dans l'expression יוֹצֵר מְשָׁרְתִים, *Yautzèr meschorsim*, (Dieu) crée des serviteurs, paroles empruntées au Rituel du matin.

629. מֵת **Mêss**, un mort. Plur. : Mèssim. *Dass Mêss*, le mort, quel que soit le sexe ou l'âge. *Den Mèssim därf mer die Wohrhat nochsage*, des morts, on peut dire la vérité.

630. מִתְנַגֵּד (sich-) **Misnaged** (-sein), se mettre en opposition. Misnaged, un opposant, un adversaire.

631. מַתָּנָה **Matono**, don, cadeau, charité. *Matono bassèsser*, aumône discrète ; ironiquement un mauvais coup donné à la dérobée. *A Matono in die Rippe*, un cadeau dans les côtes, c'est-à-dire sans valeur.

632. מְתַקֵּן **Messakên** (-sein), prendre une mesure d'ordre religieux.

נ

633. נ **Nun**, quatorzième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 50.

634. ן **Schlechte Nun**, mauvais nun, désignation du nun final.

635. נֶאֱמָן **Néémon**, honnête, sincère. *Er ess a Néémon*, c'est un homme digne de foi, d'où

636. נֶאֱמָנוּת **Néémonuss**, loyauté, bonne foi, confiance. *Ich geb em das Néémonuss*, je lui fais cette confiance. *Of mein Néémonuss*, sur ma foi.

637. נְבוּאָה **Newuo**, prophétie, prédiction.

638. נָבִיא **Nowi**, prophète. *A Nowi wie a Fensterbracher*, un prophète comme un casseur de vitres : un mauvais prophète, comme celui qui prédit les dégâts qu'il se propose de faire lui-même, d'où

639. נְבִיאוּת **Newiuss**, même sens que Newuo. *Newiuss sage*, faire des prédictions hasardées.

640. נְבֵלָה **Newêlo**, cadavre, charogne, un antijuif. Plur. : Newêlauss, d'où la forme germanique *nawlé*, juguler un animal sans observer le rite religieux prescrit, de manière à en rendre la chair impropre à la consommation israélite.

641. נִגּוּן **Nigun**, air, mélodie. Plur. : Nigunim.

642. נְדָבָה **Nedowo**, don, offrande.

643. נִדָּה **Niddo**, femme en état d'impureté par suite de ses règles. *Mamzer ben haniddo*, bâtard. V. Mamzer.

644. נְדוּנְיָא **Nedunyo**, dot.

645. נִדְחֶה **Nid'hé**, remis, ajourné ; se dit d'un jeûne remis d'un jour à un autre pour motif religieux.

646. נָדִיב **Nodiw**, un homme généreux.

647. נֶדֶר **Néder**, vœu. בְּלִי נֶדֶר **beli-Néder**, sans (faire de) vœu, restriction faite au sujet d'une promesse à laquelle on entend ne pas donner la valeur d'un vœu.

648. נֹהֵג (sich-) **Nauhêg** (sein), se conduire, suivre un usage.

649. נַחְלָה **Na'hlo,** un champ. Plur. : Na'hloauss (pour Na'hlauss). *Na'hloauss Händler*, marchand de biens.

650. נְחֵשׁ **Ni'husch** (pour Na'hasch), sortilège, augure, mauvais augure. *Ich hab a Ni'husch drof*, j'y vois un signe de mauvais augure.

651. נַחַת **Na'hass,** agrément, plaisir. *Ich hab Na'hass dran*, j'en éprouve du plaisir. *Das ess a Na'hass*, en voilà du plaisir! (ironique). — **Na'hass rua'h,** même sens que Na'hass.

652. נֹטֵר **Nautêr,** qui garde rancune. V. נֹקֵם.

653. נִיסָן **Nisson,** le mois de Nissan.

654. נְכוֹנָה **Nechauno,** une affaire d'importance. *Er macht sich a ganzi Nechauno d'raus*, il s'en fait tout une affaire.

655. נֵס **Nêss,** miracle. Plur. : Nissim *Sich auf a Nêss verlasse*, compter sur un miracle. *Das Nêss 'Hanuka*, le miracle de 'Hanuka. *Nissim wenifloauss*, miracles et merveilles. *A Nêss min haschomayim*, un miracle, (un bienfait) du Ciel.

656. נִסָּיוֹן **Nissoyaun,** épreuve, tentation.

657. נֵסֶךְ **Nêssech,** vin fabriqué ou manipulé par un non-israélite. **Yayin Nêssech,** même sens.

658. נַע וְנָד **Na Wenad** (pour נָע וָנָד errant, fugitif, vagabond. *Er gèht na wenad*, il erre de par le monde, sans se fixer nulle part.

659. נְעִילָה (pour נְעִילָה) **Nîlo,** office final de Kippour. *Du kennsch nichs und wâsch nichs un willsch doch nîlo oré*, tu ne sais rien et ne connais rien, et prétends quand même dire (l'office de) Nilo : moquerie modulée sur l'air du Kaddisch de Nilo à l'adresse de l'audacieux qui, malgré son incompétence, s'est mis en avant pour réciter l'office de Nilo. *Gège Nîlo word's hell*, vers (l'heure de) Nîlo, il refait clair : se dit de quelqu'un qui change d'avis à la dernière minute, chose surprenante comme le serait la clarté se relevant à l'heure de Nîlo qui annonce le déclin du jour.

660. נֶעֱלָם **Néelam,** disparu. *Er ess neelam*, il a disparu.

661. נְפִיחָה **Nephi'ho,** vent, gaz. Plur. : Nephi'hauss.

662. נֶפֶל **Nephel,** avorton.

663. נַפְקָא **Nafko** (sorteuse), prostituée. Plur. : Nafkauss.

664. נֶפֶשׁ **Néfesch,** âme, personne. Plur. : Nefoschauss.

665. נִצַּחָא **Nitza'ha** (pour Nitzo'haun), succès. *Sich of a Nitza'ha setzé*, s'opiniâtrer indéfiniment dans l'attente du succès.

666. נִצָּל **Nitzol** (avec adjonction des formes du participe allemand : genitzelt), sauvé.

667. נְקֵבָה **Nekêwo,** femelle, femme. Plur. : Nekêwauss,

668. נָקִי **Noki,** innocent. *Er ess noki darvon gekommé*, il en est sorti indemne.

669. נֹקֵם **Naukêm,** qui se venge. *Naukêm venauter*, qui se venge et garde rancune. *Sich naukêm sein*, ou la forme germanisée *sich naukemé*, se venger. Part : genaukemt.

670. נְקָמָה **Nekomo,** vengeance. *Ich hab a nekomo an em,* je suis vengé de lui.

671. נר **Nêr,** lampe, lumière. *Wu ka Narr ess, ess ka sim'ha* (*narr*, fou, confondu à dessein avec *nêr*, lumière), où il n'y a pas de fou (ou pas de lumière), il n'y a pas de sim'ha, joie. נֵר תָּמִיד **Nêr tomid,** lampe perpétuelle qui brûle devant le Tabernacle.

672. נְשָׁמָה **Neschomo,** souffle, âme. Plur. : Neschomauss. *Auf mein Neschomo*, sur mon âme. *Die Neschomo ausswarte*, guetter le dernier souffle d'un moribond. *A verloreni Neschomo,* une âme à la dérive, en voie de se perdre, faute de direction. Cette expression implique un sentiment de pieuse commisération.

673. נְתַנֶּה תּוֹקֵף **Nessané taukef,** v. (נְ)תַנֶּה.

674. (נְ)תְנָן **Naussné,** forme germanisée de נָתַן, donner. Partic. : *genaussent.*

ס

675. ס **Samech,** quinzième lettre de l'alphabet, dont la valeur numérique est 60.

676. סוֹבֶל **Sauwel** (-sein), supporter.

677. סְבָרָה **Seworo,** opinion, raisonnement.

678. סַבְרִי **Savri,** avec votre permission.

679. סְגוּלָה **Segulo,** remède secret, mystique.

680. סֶגֶן **Ségen** (pour Segan), assesseur de l'officiant pendant la lecture de la Loi.

681. סְדֹם **S'daum,** Sodome. *A Mischpot von S'daum,* un jugement (inique comme ceux) de Sodome.

682. סֵדֶר **Sêder,** 1° usage. *S'ess der Sêder*, c'est l'usage... 2° la cérémonie familiale de la veillée de Pâque. *Den Sêder gebe*, présider à cette cérémonie. *Sêderplatt*, plat servant à la cérémonie du Sêder. *Sêderlahn,* fauteuil garni de coussins pour le Sêder, réservé à la personne qui préside à la cérémonie.

683. סִדְרָא **Sidro,** la section sabbatique. *Die Sidro maawir sein*, repasser la section sabbatique.

684. סוֹד **Saud,** secret. Plur. : Saudauss. *A Saud megalé sein*, révéler un secret. *Sie hen Saudauss mitanander,* ils font des cachotteries ensemble.

685. סוֹף **Sauph,** fin. *A schlechter Sauph einnehme,* faire une vilaine fin.

686. סוֹרֵר וּמוֹרֶה **Saurer umauré,** v. בֵּן.

687. סְחוֹרָה **S'hauro,** marchandise. Plur. : S'haurauss, marchandises, gens de bas étage.

688. סוֹחֵר **Sau'hêr**, marchand. *A kinim Sau'her*, un marchand de poux, un pouilleux, un misérable.

689. סִיּוּם **Siyum**, terminaison de l'étude d'un traité de la Mischna ou du Talmud ; banquet offert à cette occasion.

690. סִיוָן **Siwon**, nom du troisième mois.

691. סִימָן **Simon**, signe. Plur. : Simonim. *A guter Simon*, un bon signe.

692 סִירְכָא **Sircho**, membrane accidentelle se développant sur le poumon. *A Sircho reibe*, frotter cette membrane pour voir si, enlevée, elle ne découvre pas de lésion.

693. סֻכָּה **Succo**, cabane. Plur. : Succauss, prononcé *Sékess*, la fête des cabanes. *Noch Sékess komme die Essraugim*, des cédrats après la fête de Succauss..., c'est-à-dire quand on n'en a plus besoin. V. אֶתְרוֹג. *Die Succa word* פָּסוּל *possul* (pour פְּסוּלָה), la succa sera profanée : ce qui arrive par l'introduction indue, inconvenante, dans la succa d'un ustensile de cuisine, d'où l'expression généralement ironique : *die Succa word oder word net possul*, pour dire que tel détail de toilette déparera ou non la valeur d'un ensemble.

694. סַכִּין **Sakin**, couteau.

695. סְכַךְ **S'chach**, couverture de la succa.

696. סְכָנָה **Sekono**, danger. Plur. : Sekonauss. *Sekonass Nefoschauss*, danger de mort.

697. סְלִיחָה **Seli'ho**, pardon. Plur. : Seli'hauss, rituel contenant les prières d'indulgence dites Seli'hauss. *Zu Seli'hauss ofschte*, se lever de bon matin pour se rendre à l'office des Seli'hauss.

698. סָמַךְ (sich-) **Saumêch** (-sein), se fier à, s'appuyer. *Sich of a Nêss saumêch sein*, compter sur un miracle.

699. סַסְרָן (pour סַרְסוֹר) **Sassron**, courtier, d'où סַסְרָאוּת, **Sassrôuss**, courtage ; d'où encore sous forme germanisée :

700. (ן)סַסֵּר **Sasseré**, faire le courtage.

701. סְעוּדָה **S'udo**, repas, festin. Plur. : S'udauss. *Purim Sudo*, festin de Pourim. *Scholausch S'udauss*, le troisième repas obligatoire du Sabbat. *Sudo hamafsékess*, la collation que l'on prend avant le jeûne de Kippour et du neuf d'Ab.

702. סְפִירַת הָעוֹמֶר **Sefirass hoaumer**, compte, supputation de l'ômer entre Pâque et Pentecôte.

703. סָפֵק **Sofek**, 1° doute ; 2° désigne la matza remplaçant éventuellement l'un des trois *mitzwauss* (v. מִצְוָה) de la cérémonie du Sêder, qui aurait subi une avarie.

704. סֹפֵר **Saufer**, scribe qui a la spécialité d'écrire les livres de la Loi et les actes religieux.

705. סֵפֶר **Sêfer**, livre. Plur. : Seforim. *Mauchêr Seforim*, libraire. *Seforim Schrank*, bibliothèque. *Sêfer hazichraunauss*, le livre de mémoire, des comptes. *S'steht im Sèfer Trelholz* cela se trouve au « livre de Trelholz », livre imaginaire auquel on renvoie, par dérision, une personne qui allègue

un fait ou une opinion sans fondement, référence analogue à celle du « chapitre des Chapeaux » d'Aristote.

706. סְרָחָא (pour סְרוּחָא) **Sera'ha,** mauvaise odeur, d'où la forme germanisée :

707. (ן)סְרַחֲ **Sera'hané,** répandre une mauvaise odeur.

708. סַרְקִינוֹס **Sarkinauss** (vulg. Sarkenès), linceul. Selon d'autres, שרגנס, v. Zunz, *G. V.*², 456, n.

709. סֵתֶר **Sêsser,** secret. *Matono bassesser,* une aumône discrète. Ironiquement : un mauvais coup porté en secret.

ע

710. ע **Ayïn,** seizième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 70.

711. עֶבֶד **Ewed,** esclave, serviteur.

712. עֲבוֹדָה זָרָה **Awaudo zoro,** culte idolâtrique.

713. עֹבֶר **Auwer,** passé. Se dit d'une viande qui, après l'abatage de l'animal, a passé le délai de trois jours fixé pour sa consommation.

714. עֲבֵרָה **Awêro,** péché. Plur. : Awêrauss. *Sich vor an Awèro farsché,* craindre de commettre un péché, crainte impliquant celle du châtiment qui pourrait s'ensuivre. *Am die Awêrauss abnehme,* décharger quelqu'un de ses péchés pour les prendre à sa charge, ce qui arrive quand on lui en attribue qu'il n'a point commis.

715. עֵגֶל **Egel,** veau.

716. עַגְמַת נֶפֶשׁ **Agmass néfesch,** profond chagrin, mortification.

717. עֵד **Ed,** témoin.

718. עֵדוּת **Eduss,** témoignage. *Falsch Eduss,* faux témoignage

719. עֵדֶן **Eden.** V. גַּן עֵדֶן.

720. (lé-) עֲדִיף (הַ־) **Hadiflé,** petit innocent, mignon (ironique).

721. עוֹף, עוֹפוֹת **Auf,** volaille. Plur. : Aufauss.

722. עִוּוּת **Iwuss** (*-réde*), se répandre en paroles blessantes. *Iwuss oder schkorim!* (c'était) une parole blessante ou un mensonge, dit-on à quelqu'un qui cherche vainement à se souvenir de choses qu'il a dites.

723. עַוְלָה **Awlo,** iniquité.

724. עוֹלָם **Aulom,** le monde, les gens. *Der Aulom sayt,* les gens disent.

725. עוֹשֶׂה שָׁלוֹם **Aussé scholaum,** (Dieu) qui fait la paix... Ces mots sur lesquels finit le Schemoné-Esré se disent en faisant quelques pas en arrière; d'où l'expression *Aussé scholaum gèh,* qu'avec malice on emploie pour dire : marcher à reculons, reculer.

726. עֲזָאזֵל **Azozêl,** lieu sauvage, montagne à pic d'où l'on précipitait le bouc émissaire. *Gèh laazozêl,* va-t'en à Azozêl, comme on dit : va-t'en au diable.

727. עזוז (pour עוז) **Azuz**, d'où la forme germanisée *Azuzkèt*, effronterie.

728. עזוז פנים **Azuz ponim**, effronté.

729. עיבור **Ybur** *Yohr*, vulg. *Eiber Yohr*, année embolismique.

730. עין **Ayin**, œil. *Ayin hora*, le mauvais œil.

731. עכבר **Achbor** (et aram. אכברא Achbera), souris, d'où probablement *Achbrosch*, voleur.

732. על **Aul**, joug, poids, sujétion. *Ich hab' an aul of mir*, j'ai une charge sur moi (se dit au figuré).

733. עליה **Aliyo**, un appel *à monter* à la lecture de la Loi.

734. עם **Am**, peuple, foule. *Am hooretz*, un ignorant, un illettré. Plur. : *Amoraizim* (pour Amé hooretz). *Amoraizchkat*, le fait d'un ignare. *Hamun am*, une multitude.

735. עמד **Emed**, pour עמוד (?) estrade de l'officiant au temple.

736. עמלק **Amolék**, Amalek, ennemi d'Israël.

737. עמר **Aumér**, gerbe : les quarante-neuf jours qui séparent la Pâque (où l'on coupait, pour l'offrir au Temple, la première gerbe de l'année nouvelle) de la Pentecôte, d'où la forme germanisée :

738. עמרן **Aumere**, compter les quarante-neuf jours de l'Aumér.

739. ענו **Onow**, humble.

740. עסק **Aussék**, qui s'occupe. Forme réfléchie *missassék* : *aussék* ou *missass'k benitzauss*, qui s'occupe d'œuvres pies.

741. עצה **Etzo**, conseil. Plur. : Etzauss. *Mit Etzauss bin ich versehe*, je n'ai que faire de conseils.

742. עץ חיים **Etz 'hayim**, littéralement arbre de vie, désigne les ornements en métal précieux qui surmontent les rouleaux de la Loi.

743. עצל **Otzél**, paresseux.

744. עצמות **Atzomauss**, ossements.

745. עקר **Ikor**, racine. *Knufér Ikor*, négateur radical, athée.

746. ערב **Erew**, soir. *Erew schabboss*, veille du sabbat.

747. ערוב **Eruw**, garant. *An Eruw lége*, poser un éruw, formalité religieuse moyennant laquelle il est licite de dépasser la limite de 2.000 coudées, qu'autrement il serait interdit de franchir un jour férié.

748. ערוב תבשילין **Eruw tawschilin**, formalité religieuse permettant un jour de fête, veille de sabbat, de préparer des aliments pour le lendemain.

749. ערבורב **Erew-raw**, ramassis de gens de moralité douteuse (cf. Exode, xii, 38).

750. ערל **Orél**, incirconcis, non-juif.

751. ערלה **Orlo**, 1° prépuce. 2° Fruit des trois premières années d'un arbre que la Loi déclare impur et dont elle interdit l'usage (Lévit., xix, 23).

752. עשו **Essow**, Esaü. *Wer Yákour net gébt, muss Essour gébe*. Qui ne donne pas à Jacob donnera (malgré lui) à Esaü, se dit d'un avare volé.

753. עָשִׁיר **Oschir,** un riche. D'où Aschiruss, richesse. *Von dem kommt mein Aschiruss her,* de là provient ma fortune.

754. עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת **Asséress hadibrauss,** les dix commandements.

פ

755. פ **Pê,** la dix-septième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 80.

756. ף **Schluss Fé,** fé final.

757. פֵּאוֹת **Pêauss,** coins ou pointes des cheveux en avant de l'oreille, où commencent les favoris.

758. פֶּגִימָה **Pegimo,** brèche (d'un couteau) ; tare.

759. פֶּגַּע רַע **Péga-ra,** mauvaise rencontre; celui qui prend plaisir à vous irriter par paroles ou actes désagréables.

760. (ן)פֶּגֶר **Pêgere** (de Péguer, cadavre, avec désinence allemande), crever. *Das Kätzele ess gepègert, das Maüsele ess froh,* petit chat est mort, petite souris est contente (chanson pop.).

761. פִּדְיוֹן הַבֵּן **Pidiaun haben,** rachat du fils (premier-né).

762. פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ **Pidiaun-néfesch,** cérémonie consistant en une prière et en un don charitable en vue d'obtenir la guérison d'un malade en danger de mort.

763. פֶּה **Pé,** bouche.

764. פּוּרִים **Purim,** fête de Purim. *Das ganze Yohr schikur und Purim nüchtere,* toute l'année ivre et Purim (où le vin et la bonne chère sont de commande) à jeun. *Schuschan Purim,* Purim de Suse, qui a lieu le lendemain de Purim. *Purim koton,* petit Purim, a lieu le 14 adar quand l'année compte un weadar ou deuxième adar. *Purim-Spiel,* représentation dramatique appropriée à Purim.

765. פִּזְמוֹן **Pizmaun,** poésie liturgique chantée.

766. פַּחַד **Pa'had,** crainte.

767. פָּטוּר **Potur,** exempt, dispensé, absous. *Ganow min haganow ess potur,* le voleur d'un voleur est absous.

768. (ן)פַּטֶרֶ **Pateré** (de פַּטֶר avec désinence germanique), congédier. *Pateré ess Geld werth,* congédier (un fâcheux) vaut de l'argent. D'où נִפְטָר niphtor ou plus souvent, sous la forme germanisée, *geniftert,* parti, mort.

769. פַּיּוּט (pour פִּיּוּט) **Payut,** poésie liturgique. Plur. : piutim.

770. פְּלֵיטָה **Pelêto,** salut, fuite. *Er ess Pelêto,* il est en fuite. *Sich Pelêto mache,* s'enfuir.

771. פִּלְפּוּל **Pilpul,** discussion savante, chicane, mauvaise querelle. Plur. : Pilpulim. *A Pilpul vom Dach herunter,* une chicane descendue du toit, c'est-à-dire une invention malveillante, sortie on ne sait d'où, une querelle sans fondement. *Pilpulim suche,* chercher querelle.

772. פָּנִים **Ponim**, figure, face *Ich kenn im net in's Ponim sèhe*, je ne peux pas le regarder en face. *Ka Ponim und ka' tzuro*, ni figure, ni apparence, nul attrait. *Azuss Ponim*, un effronté. *Bauschess Ponim*, un timide. *Stahl im Ponim*, front d'acier, effronté.

773. פָּסוּל **Possul**, défectueux, indigne.

774. פָּסוּק **Possuk**, verset. Plur. : Pessukim. Dire son *possuk*, c'est-à-dire le verset biblique choisi, suivant un ancien usage, de telle sorte que la première lettre et la dernière lettre de ce verset correspondent aux première et dernière lettres du nom hébraïque qu'on porte. Le possuk s'intercale dans la prière, à la fin du Schemoné-Esré.

775. פֶּסַח **Pessa'h**, Pâque.

776. (פַּסְלֶן) **Passlé** (forme germanisée de פסל), déclarer indigne, révoquer. Se dit d'un fonctionnaire du culte coupable d'un manquement grave à ses devoirs religieux ou moraux.

777. פֶּסָק **P'sak**, décision doctrinale. D'où la forme germanisée *Pass-kene*, prononcer une décision doctrinale.

778. פֵּירָא **Pêro** (pour פֵּרִי, refait sur le pluriel), fruit. Plur. : Pêrauss.

779. פִּקּוּחַ נֶפֶשׁ **Pikua'h** nefesch, conservation d'une vie d'homme.

780. פְּרוּטָה **Peruto**, liard, menue monnaie. *Er ess ka Peruto werth*, il ne vaut pas un liard.

781. פֵּרוּשׁ **Pêrusch**, commentaire.

782. פַּרַח **Para'h**, éruption, teigne. *A Para'h Kopf*, une tête ulcéreuse, teigneuse, un teigneux. D'après d'autres, mot slave.

783. פָּרֹכֶת **Porauchess**, voile (d'un sanctuaire)

784. פַּרְנֵס **Parness**, président, administrateur d'une communauté. Plur. : Parnossim. *Er hot a Bauch wie a Parness*, il a un (gros) ventre comme un Parness.

785. פַּרְנָסָה **Parnosso**, gagne-pain.

786. פַּרְצוּף **Partzuph**, figure, mine.

787. פֶּרֶק **Pérek**, chapitre. Plur. : Perokim, désigne plus particulièrement le traité des Principes.

788. פָּרָשָׁה (pour פָּרָשָׁה), **Parscho**, chapitre, section, Plur. : Parschauss.

789. פָּרָשַׁת אֱמוֹר **Parschass Emer** (pour Emaur) *schert mer die Lämmer*, à la lecture de la section Emaur on tond les moutons, la lecture de cette section ayant lieu au printemps au moment de la tonte des troupeaux.

790. פָּשׁוּט **Poschut**, simple. D'où *Peschituss* et *Paschtuss*, chose simple, évidente.

791. פְּשַׁט **Peschat**, explication. *Poschut-Peschat*, simplement (ironique).

792. פּוֹשֵׁעַ **Pauschêa**, pécheur. *Pauschê-Isroel*, Israélite pécheur, transgresseur des prescriptions religieuses.

793. פְּשָׁרָה **Peschoro**, arbitrage, accord à l'amiable entre intérêts opposés. *Peschoro mache*, arbitrer.

794. פַּת לֶחֶם **Pass-léhem**, un morceau de pain,

795. פַּס לַטַּעַם **Pass-lataam,** (petit) morceau de pain (et par ext. un autre aliment quelconque pris en faible quantité) pour le plaisir... Ou : un passe (le) temps. Suivant certains, la locution ainsi lue et comprise ne contiendrait aucun élément hébraïque.

צ

796. צ **Tzadik,** dix-huitième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 90.

797. ץ **Schluss Tzadik,** tzadik final.

798. צְאֶינָה וּרְאֶינָה **Tzéno uréno,** titre d'un livre en judéo-allemand ou plutôt en judéo-polonais, composé en Pologne, au XVII^e^ siècle, par Jacob ben Isaak de Janow. Il prend pour thème le Pentateuque et les cinq Meguiloth. Il n'y a guère plus d'un demi-siècle, le Tzéno urénó faisait encore les délices sabbatiques de nos grand'mères d'Alsace et de Lorraine.

799. צִבּוּר **Tzibbur,** communauté. *Schlia'h Tzibur*, ministre officiant.

800. צֵדָה לַדֶּרֶךְ **Tzêdo laddérech,** provisions de route.

801. צַדִּיק **Tzaddik,** un juste, un homme pieux. Plur. : Tzaddikim. *Er g'hert net zu die* ל"ו (= 36) *Tzaddikim*, il ne compte pas au nombre des trente-six justes, sans lesquels, d'après une tradition juive, le monde ne pourrait subsister.

802. צְדָקוּת **Tzidkuss,** piété.

803. צְדָקָה **Tzedoko,** aumône. *Bal Tzedoko*, un homme généreux.

804. צְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת **Tzedoko Tatzil mimowess,** la charité préserve de la mort : paroles dont on accompagne l'obole qu'il est d'usage de déposer dans les troncs des confréries charitables à l'occasion d'un décès, soit avant le départ pour le cimetière, soit au cimetière même, soit dans la maison mortuaire pendant les sept jours de deuil.

805. צְוָאָה pour צַוָּאָה **Tzewoo,** dernières volontés, dispositions testamentaires.

806. צוֹם גְּדַלְיָה **Tzaum Gedalyo,** le jeûne de Gedalya.

807. צוֹר וְחוֹר **Tzaur we'haur,** ramassis de gens de mauvais aloi. Etymologie probable : וְאֶת צוּר וְאֶת חוּר *veès Zur veès 'Hur*, chefs de bandes madianites combattus par Moïse (Nombres, XXXI, 8).

808. צוּרָה **Tzuro,** figure. *Ka Ponim und ka Tzuro*, ni charme, ni figure. *Meschané Tzuro*, changer de figure, pâlir.

809. צִיצָה **Tzitzo, Tzitziss,** franges.

810. צְלָחָה pour הַצְלָחָה **Tzelo'ho,** propriété, avantage. *Es ess ka Berocho und ka Tzelo'ho an Em*, il n'y a aucun profit à tirer de lui.

811. צֶלֶם **Tzélem,** 1° croix ; 2° le trèfle du jeu de cartes. Plur. fantaisiste : *Tzlaumauss*, objets du culte catholique. D'où *sich verzlaumaussé*, s'extasier. *Er nemmt a Tzélem for an oleph*, il prend une croix pour un oleph (= א) ; se dit d'un ignorant,

812. צֶמַח (רֵב) **Reb Tzéma'h**, gloire, gloriole. *Er macht sich a Reb Tzéma'h d'rauss*, il s'en fait un sujet de gloire.
813. צְנִיעוּת **Tz'niuss**, modestie, chasteté ; בְּצְנִיעוּת *bit'zniuss*, avec modestie.
814. (ן)צֶעקֶנֶ **Tzékene** (forme germanisée de צָעַק), crier.
815. צַעֲקָה **Tzâko**, cri, plainte. Plur. : Tzâkauss.
816. צַעַר **Tzaar**, souffrance, chagrin.
817. צָרָה **Tzoro**, détresse, affliction. Plur. : Tzorauss.
818. צוֹרֵךְ **Tzaurech**, besoin. *Reb Tzaurech*, faiseur d'embarras.
819. צַרְפַת **Tzarfass**, la France, le français. *Tzarfass réde*, parler français.

ק

820. ק **Koph**, dix-neuvième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 100.
821. קַבָּלָה **Kabbolo**, 1° la Kabbale, 2° le diplôme de scho'het ou sacrificateur.
822. קַבָּלַת שַׁבָּת **Kabbolass schabboss**, introduction du sabbat. Prières dites à cette occasion.
823. קְבוּרָה **K'wuro**, sépulture. *Zú k'wuro komme*, être enterré.
824. קְבִיעוּת **K'wiuss**, stabilité, chose fixe. *Er macht sich a K'wiuss d'rauss*, il s'en fait une chose fixe, assurée.
825. קֶבֶר **Kéwer**, tombeau. Plur. : Keworim et Keworauss. *Kéwer Owauss gèh.* aller sur la tombe de ses parents. *Sich im Kéwer herum dréhe*, se retourner dans la tombe : se dit de l'émotion violente que provoqueraient chez les parents morts la faute grave et notamment l'impiété de l'un des leurs. *Kéwer Yisroel*, tombe située dans un cimetière israélite.
826. קַבְרָן **Kawron**, fossoyeur. Plur. : Kawronim. *Kawronim 'Hewro*, confrérie des fossoyeurs.
827. קָדוֹשׁ **Kodausch**. Plur. : Kedauschim, saints, martyrs de la foi.
828. הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא **Hakodausch boruch hu**, le Saint, béni soit-il.
829. קִדּוּשׁ **Kiddusch**, sanctification, prière dite à l'entrée des sabbats et des fêtes. *Kiddusch Wein*, vin qui a servi ou qui doit servir au Kiddusch. De quelqu'un qu'on estime riche on dira : *er hot sein Kiddusch Wein im Keller*, il a son vin de Kiddusch dans sa cave.
830. קְדוּשָׁה **Keduscho**, sanctification, passage important de la liturgie synagogale.
831. קִדּוּשִׁין **Kidduschin**, célébration du mariage. *Kidduschin gebe*, bénir un mariage.
832. קַדַּחַת **Kadda'hass**, fièvre.
833. קַדִּישׁ **Kaddisch**, 1° prière de sanctification fréquemment répétée dans la liturgie. *Of sau a Bor'hou ghert sau a Kaddisch*, à

tel Bor'hou convient tel Kaddisch. Bor'hou et Kaddisch, deux passages du Rituel, quand ils sont chantés, le sont suivant le même mode, signification : à telle proposition convient telle réponse. 2° La même prière, récitée à l'intention des morts. Plur. : Kaddèschim.

834. קֹדֶם (pour קָדָם) **Kaudom**, avant. *Kaudom kol dowor*, avant toutes choses.

835. קְהַל (pour קָהָל) **K'hal**, communauté. *K'hal's Sachen*, affaires de la communauté. *K'hal's Ragzen*, le rageur de la communauté, qui a l'habitude de se disputer pour les affaires de la communauté *K'hal's Stub'*, la salle de réunion de la communauté. *K'hal's Esrog*, le cédrat acheté aux frais de la communauté et mis à la disposition de tous ses membres. *Kol hak'hals Tintefass*, l'encrier de toute la communauté, se dit d'un homme dont la complaisance excessive permet à chacun d'abuser de ses services.

836. קְהִלָּה **K'hilo**, même sens que K'hal, communauté. *Wenn* der *Rebbe word*, *losst sich die K'hilo schmade*, si *celui-là* est nommé rabbin, la communauté se fera baptiser. *K'hilo Balbôss*, un membre (important) de la communauté.

837. קוֹל **Kaul**, voix, son. Plur. : Kaulauss. *Bass Kaul*, voix céleste. *Er hot a Kaul*, *wie a Leib*, il a une voix comme un lion.

838. אֵין קוֹל וְאֵין עוֹנֶה **Eïn Kaul weeïn Auné**, littéralement point de voix, point de réponse (I Rois, xviii, 26), personne ne répond ; aucun signe de vie ! plus personne !

839 קִיּוּם **Kiyum**, durée, consistance.

840. קַיָּם **Kayom**, qui dure. *'Haï wekayom*, Dieu vivant!

841. קִינָה **Kino**, complainte. Plur. : Kinauss.

842. קְלִיפָּה (pour קְלִפָּה) **Klipo**, esprit malin, démon. Plur. : Klipauss. *Klipo Tumo*, esprit impur. *Er hot Klipauss Tumauss in sich*, il a le démon incarné.

843. קַלָּיוּת ou קַלִּית **Kalyiss** ou **Kalyuss** (formé de l'aram. קַלְיוּתָא ou de l'expression וְקַלִּית, Targ. Genèse, xvi, 5), action d'amoindrir, de déprécier. *Kalyiss* ou *Kalyuss mache*, amoindrir la valeur d'un homme ou d'une chose et particulièrement déprécier une proposition de mariage pour l'empêcher d'aboutir.

844. קְלָלָה **K'lolo**, malédiction. Plur. : K'lolauss.

845. קִלְקוּל **Kilkul**, dommage, détérioration.

846. קְמֵיעַ **Kemeïa**, amulette.

847. קִנְאָה **Kin'o**, jalousie. *Kin'o-Sin'o*, jalousie, envie. *Ich hab ka Kin'o-Sin'o drof*, je n'en suis pas jaloux.

848. קוֹנֶה **Kauné**, acquéreur, acheteur. Plur.: Kaunim. *Kauné hakaul*, qui veut tout pour lui seul.

849. קִנּוּחַ **Kinnua'h**, mets délicat, dessert.

850. קְנַס **K'nass**, amende, dédit. *A K'nass oflège*, imposer une amende. *K'nass lège*, fixer un dédit à l'occasion de fian-

çailles, dédit stipulé par écrit et payable à la partie cocontractante par celle des deux parties qui viendrait à rompre. Pour l'affirmer d'une manière énergique et irrévocable, le k'nass ou dédit s'accompagne du brisement d'une tasse ou d'une assiette. La célébration des fiançailles ne comporte plus guère la stipulation de ce dédit. Néanmoins, la locution « k'nass lège » est demeurée, signifiant simplement célébration de fiançailles avec brisement de la tasse ou de l'assiette. Par extension et en plaisantant on dira de quelqu'un qui, par inadvertance, casse porcelaine, verre, etc., *er hot k'nass gelègt*, il a cassé la tasse. *K'nass maul*, cérémonie, banquet de fiançailles.

851. (קַנְסֶן) **Kansé,** infliger une amende (de קַנֵּס : germanisé).

852. קַפְּדָן **Kapdon,** regardant, pointilleux.

853. קַצָּב **Katzow,** boucher. Plur. : Katzowim.

854. קַצָּבוֹת **Katzauwauss** (sans doute pour Katzow-haus), la maison du boucher, la boucherie.

855. קָצִין **Kotzin,** un riche. Plur. : Ketzinim. Fém. fantaisiste : Ketzineste. **Kotzin adir,** homme extrêmement riche. *Er ess a Kotzin wie an Ochs*, il est riche comme un bœuf, il ne connait pas sa fortune, non plus qu'un bœuf ne sait s'il a plus ou moins de foin dans sa crèche.

856. קְצִינוּת **Ketzinuss,** richesse.

857. קוֹרֵא **Kaurê** (joint à Baal, Baal Kaurê), lecteur public de la Loi.

858. קָרוֹב **Korauw,** proche, parent. Plur. : Kerauwim.

859. קָרְבָּן **Korbon,** sacrifice. Plur. : Korbonauss.

860. קְרִיאַת הַתּוֹרָה **K'riass hatauro,** lecture de la Loi, jour où cette lecture a lieu.

861. קְרִיאַת שְׁמַע **K'riass Schema,** la lecture du Schema.

862. קְרִירָה **Kériro,** froid, froidure.

863. קוֹרַח **Kaura'h, Koré,** un avare, par analogie avec קֵרֵחַ, un chauve, un *ras*. *Er ess betuch* (v. בָּטוּחַ) *wie Kaura'h*, il est riche comme Koré, que la tradition représente comme aussi riche qu'avare.

864. קְרִיעָה **Kerio,** déchirure. *Kerio reisse*, 1° déchirer ses vêtements en signe de deuil ; 2° se fendre, dans le sens de dépenser un grand effort pour faire une maigre aumône. *Er kenn sich a k'rio reisse*, il peut se fendre = se fouiller (vulg.).

865. קֶרֶן **Kéren,** capital (opposé à Réwa'h, intérêt, gain).

866. קֶרֶן קַיֶּמֶת **Kéren Kayémess,** capital durable, inaliénable.

867. קַרְקַע **Karka,** terrain, cimetière. *Die alt' karka*, le cimetière ancien.

868. קָשֶׁה **Kosché,** dur, difficile. *Keschê Aureph*, à la nuque dure, opiniâtre. *Am keschê aureph*, peuple opiniâtre. *Ans bleibt mir Kosché*, il me reste un point difficultueux à résoudre.

869. קַשְׁיָא **Kaschyo,** objection. Plur. : Kaschiauss.

ר

870 ר **Rêsch,** vingtième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 200.

871. (רַאי)נֶע **Royené** (de רָאֹה germanisé), voir.

872. רַאיָה **Rayo,** preuve.

873. ראֹשׁ **Rausch,** tête, commencement. *Rausch 'Haudesch,* commencement du mois. *Rausch Haschono,* commencement de l'année. *Bekaluss Rausch,* nu-tête.

874. רִאשׁוֹן **Rischaun,** premier, premier appelé à la lecture de la Loi.

875. רַב **Raw,** rabbin. Plur. (du sing. Rabbon) : Rabbonim. Vulgo : Rebbé. *Rebb überzwerch,* original, qui a des idées extravagantes.

876. רֹב **Rauw,** majorité.

877. רִבּוֹן **Ribbaun,** maître. *Ribbaunau schel Aulom,* maître du monde ! Exclamation de surprise mêlée à de la frayeur.

878. רַבּוֹתַי **Rabbaussaï,** mes maîtres, messieurs.

879. רַבָּנוּת **Rabbonuss,** rabbinat, ressort rabbinique.

880 רְבִיעִי **Rewii,** quatrième, quatrième appelé à la lecture de la Loi.

881. רֶבִּית (pour רִבִּית) **Rébbiss,** intérêt, usure.

882. רֹגֶז **Raugez,** colère, *b'raugez,* en colère, fâché. *Sie sin b'raugez met anander,* ils sont brouillés ensemble.

883. רַגְזָן **Ragzon,** colérique, rageur.

884. רְגָלִים **Regolim** (plur. de רֶגֶל), fêtes. *Scholausch Regolim,* les trois fêtes.

885. רֹדֵף **Raudêph,** qui recherche. *Raudêph Scholaum,* qui recherche la paix, qui aime à établir le bon accord.

886. רֶוַח **Réwa'h,** gain, profit, intérêt. Plur. : Rewo'him. *Er hot Rewa'h an der Srêpha,* il a du gain sur l'incendie : se dit de quelqu'un dont les pertes ou prétendues pertes sont pour lui occasions de profit. *Was âm net zukommt ess Réwa'h,* tout ce qui ne vous arrive pas, c'est autant de profit.

887. רוּחַ **Rua'h,** vent, esprit, démon. Plur. : Ru'hauss.

888. רוֹם **Rum,** hauteur. *Berumau schel Aulom,* situation sociale prépondérante.

889. רָחוֹק **Ro'hauk,** loin, distant. *A Dérech ro'hauk,* un long chemin.

890 רֵיאָה **Rêo,** le poumon, le mou.

891. רֵיק **Rêk** (vide, léger), soldat. Plur. : Rêkim.

892. רַחְמָנוּת **Ra'hmonuss,** pitié, commisération. Plur. fantaisiste : Ra'hmonusser. *Kalte Ra'hmonusser,* commisérations froides, c'est-à-dire manquant de la chaleur nécessaire pour se manifester par des actes.

893. רְכִילוּת **Rechiluss,** calomnie. *Rechiluss treibé,* répandre des calomnies.

894. רִמּוֹנִים **Rimaunim,** plur. de רִמּוֹן, rimaun, grenade, ornements religieux affectant la forme de grenades.

895. רַמָּא pour רַמַּאי, **Ramo**, un trompeur.
896. רְמָאוּת **Remo-uss**, tromperie.
897. רַמְבַּם **Rambam**, abréviation de Rabbi Moschè ben Maïmon ou Maïmonide.
898. רָעָב **Roow**, faim, famine.
899. רֹפֵא **Rauphê**, médecin. *Rauphê némon*, médecin digne de confiance (= Dieu).
900. רְפוּאָה **Rephuo**, guérison, remède. *Rephuo schlèmo*, guérison parfaite.
901. רָפֶה **Rauphé**, faible, petit trait surmontant la lettre פ indiquant que celle-ci doit se prononcer *faible*, *f* et non *p*.
902. רֹצֵחַ רַצְחָן **Rautzêa'h, Ratz'han**, assassin, homme violent capable de devenir un meurtrier, d'où :
903. רְצִיחָה **Retzi'ho**, meurtre. Plur. : Retzi'hauss.
904. רְשׁוּת **Reschuss**, pouvoir, permission. *Reschuss nehmé*, prendre la permission ; se faire autoriser.
905. רַשִׁי **Raschi**, abréviation de Rabbi Schlomo Yitz'haki.
906. רְשִׁימָה **Reschimo**, liste, série. Plur. : Reschimauss.
907. רָשָׁע **Roscho**, un méchant, un impie, un anti-juif. Plur. : Reschoïm. *T'huh' em a Roscho ka Tauwo*, évite de rendre service à un méchant.
908. רִשְׁעוּת **Rischuss**, méchanceté, hostilité antijuive. *Rischuss mache*, provoquer cette hostilité. *S'ess a Rischuss*, c'est un scandale.

שׁ

909. שׁ **Sîn**, vingt et unième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 300.
910. שָׂטָן **Soton**, Satan, démon, diable. *Si hot der soton in sich*, elle a le diable au corps. *Der soton soll dich haulé*, que le diable t'emporte. *Gèh' zum soton zu*, va-t'en au diable.
911. סַכִּין ou שַׂכִּין **Sakin**, couteau.
912. שֵׂכֶל **Sêchel**, intelligence, esprit. *Der sêchel wo hintennoch kommt, soll net gedocht wore*, l'esprit qui vient après (tel l'esprit de l'escalier) ne vaut pas une mention. *A kinder sêchel*, une intelligence, un raisonnement d'enfant.
913. שְׂכַר (construit de שָׂכָר) **S'char**, salaire, récompense.
914. שִׂמְחָה **Sim'ho**, joie. Plur. : Sim'hauss (pour Semohauss). *In Sim'hauss solle mir zusamme komme*, puissions-nous nous retrouver en joie. *Wo ka Narr ess, ess ka Sim'ho*, où il n'y a pas de fou, il n'y a pas de gaieté : dicton qui joue sur le mot נֵר, lumière, qu'on lit facilement *nar-r*, fou.
915. שְׂמֵחִים בְּצֵאתָם **Semê'him betzêssom**, ils se lèvent radieux, paroles qui se trouvent dans la prière du samedi matin et qui se rapportent aux astres apparaissant chaque jour

comme à l'appel du Créateur. Ces paroles sont entonnées par l'officiant avec une solennité particulière quand on lui annonce la présence à la synagogue d'une femme qui y vient célébrer ses relevailles.

916. שׂנֵא **Saunê,** ennemi. Plur. : Saunim.

917. שִׂנְאָה **Sin'o,** haine. *Er tragt em a Sin'o noch*, il lui porte une haine... il lui en veut. V. קִנְאָה.

918. שְׂרֵפָה **Serêpho,** incendie. V. רֵוַח.

919. שְׂרָרָה **Seroro,** un grand seigneur, une autorité supérieure.

920. שָׂשׂוֹן **Sossaun,** joie.

שׁ

921. שׁ **Schîn,** lettre parallèle à שׂ (sin), même valeur numérique. *Schîn aus pof, g'schosse net getroffe.* Schîn fini, paf, tiré, pas touché : locution employée pour exprimer le vice d'un raisonnement erroné, vain bruit de paroles qui détonent et manquent leur but. Telle la lettre Schîn qui, finie, annonce la lettre suivante תָּו = tof et qu'un inconscient remplace par פָּו = pof, bruit d'une arme à feu qui, mal dirigée, détone et rate.

922. שׁ-ט **Schîn-tess,** satan. V. מַשְׂטִין.

923. שַׁאֲלָה (pour שְׁאֵלָה) **Schaalo,** question d'ordre casuistique.

924. שְׁבוּעָה **Sch'wuo,** serment. Plur. : Sch'wuauss.

925. שָׁבוּעוֹת **Sch'wuauss,** Pentecôte.

926. שֶׁבַח **Schéwa'h,** louange, éloge.

927. שֵׁבֶט **Schêwet,** tribu.

928. שִׁבְיָה עֲנִיָּה **Schwîo Anîo,** captive, infortunée, sens littéral de cette expression, qui, en yidisch, signifie « accumulation de souffrances ». *Am alle Schwîo Anîo anthun,* infliger à quelqu'un toutes les misères possibles. L'expression *Schwîo Anîo* est le début d'une poésie synagogale due à Salomon ibn Gabirol (XIe siècle) et qui figure dans la liturgie spéciale au premier samedi après Pâque, à titre de *gueoula* (morceau précédant le Schemoné-esré du matin). Dans ce poème, l'expression désigne la communauté d'Israël en exil, en butte à toutes les misères de la captivité en pays étranger.

929. שְׁבִיעִי **Schwii,** septième appelé à la Loi.

930. שִׁבְעָה **Schiw'o,** les sept jours de deuil qui suivent l'inhumation d'un proche parent.

931. שֶׁבֶר **Schéwer** et שִׁבְרוֹן **Schiwraun,** brisement. *Schéwer* ou *schiwraun lêw,* crève-cœur.

932. שִׁבּוּשׁ **Schibbusch,** faute, erreur d'orthographe.

933. שִׁבְטִים-לִיךְ **Schevotim-lich,** littéralement : petites tribus. On appelle ainsi les petites bougies à trois lumières qu'on

donne à tenir aux enfants pendant la cérémonie de la circoncision. Les petites bougies ont sans doute pour but de saluer de leur joyeux rayonnement la naissance d'un nouveau rejeton des « tribus » d'Israël.

934. שַׁבָּת **Schabboss,** sabbat. Plur. : Schabbaussim (p. Schabbossauss). *Schabboss* (de la section) *Berêschiss;* Schabboss (de la fête de) Hanuka; *schabboss hagodaul*, le grand sabbat, qui précède la Pâque; *schabboss 'hol hamoëd*, samedi de demi-fête; *schabboss 'hazaun* ou *schwartz schabboss*, précédant le neuf d'Ab; *schabboss na'hmu*, qui suit le neuf d'Ab; *schabboss schuwo,* le sabbat (de la semaine) de pénitence; *schabboss rausch' haudesch*, sabbat qui coïncide avec une néoménie. *Sch'bêssauss Nacht*, samedi soir. *A Loch in der schabboss maché*, faire un trou dans le sabbat, s'attarder à rentrer de voyage le vendredi soir, quand le sabbat est déjà commencé. *Schabboss mache*, faire sabbat. *Ich kenn net schabboss mache*, je n'ai pas de quoi acheter les provisions du sabbat. *Mach' schabboss met*, fais-en ton sabbat, comme on dit « en faire ses choux gras ». *Schabboss Obst*, fruits servis, distribués aux enfants à l'occasion du sabbat. *Schabboss Stub'*, salle commune sabbatique, c'est-à-dire agréablement chauffée. *Schabboss Goï* et *Schabboss Goye,* homme et femme non-israélites engagés pour l'allumage et l'extinction des feux et lumières ou tous travaux interdits à l'Israélite le jour du sabbat. *A schlechter Schabboss get a guter Sonntig*, un mauvais sabbat (par suite d'aliments mal cuits) procure un bon dimanche (qui servira à les recuire). *Schabbaslich*, sabbatique. *Es sèht schabbaslich aus*, cela a bon air de sabbat.

935. שֵׁד **Schêd,** démon, génie malfaisant. Plur. : Schêdim. *Er hat Schêdim tum'a in sich*, il a le diable au corps.

936. שִׁדּוּךְ **Schidduch**, alliance matrimoniale. Plur. : Schidduchim. *Es schad dir nichs am schidduch*, cela ne t'empêchera pas de te marier, dit-on à un jeune homme ou à une jeune fille coupables d'une peccadille.

937. שַׁדַּי **Schaddaï**, le Tout-Puissant, médaille portant l'inscription de ce mot.

938. שַׁדְכָן **Schadchon**, courtier matrimonial.

939. שַׁדְכָנוּת **Schadchaunuss,** courtage matrimonial.

940. שֶׁהֶחֱיָנוּ **Schéhé'heyonu,** qui nous a laissés vivre (jusqu'à maintenant), formule d'actions de grâce qui se dit soit au début d'une fête religieuse, soit à l'occasion d'un événement heureux et nouveau.

941. שְׁהִיָּה **Schiyo,** pause, lenteur. Plur. : Schiyauss. *Schiyauss mache,* mettre des lenteurs, hésiter.

942. שָׁוְא **Schow**, fausseté. *Schewuass schow*, faux serment.

943. שׁוֹבְבִים תַּת **Schauwowin Tatt**, — que l'ignorance populaire a travesti en *Schwowé Täg*, journées des Souabes ou des Allemands, un non-sens, — est une locution formée des initiales des Paraschiot ou sections sabbatiques suivantes : שְׁמוֹת וָאֵרָא בֹּא בְּשַׁלַּח יִתְרוֹ מִשְׁפָּטִים תְּרוּמָה תְּצַוֶּה au cours desquelles certaines personnes pieuses ont coutume d'observer des demi-jeûnes les lundis et les jeudis.

944. שׁוֶה **Schauwé**, valant. *Schauwé Perouto*, ce qui vaut un liard. *A Lauschauwé*, un vaurien.

945. שׁוּתָּף **Schutoph**, un associé.

946. שׁוּתְּפוּת **Schutphuss**, association.

947. שׁוֹפָר **Schauphor**, schophar. *Schaupher blaussé*, sonner du schophar.

948. שׁוּרָה **Schuro**, ligne. *Er gèht net aus der Schuro*, il ne sort pas de la ligne, il ne se laisse pas troubler.

949. שׁוּשָׁן **Schuschan**, Suse. *Schuschan Purim*, Pourim de Suse.

950. שׁחַד **Schau'had**, présent corrupteur. *Schau'had nehme*, accepter l'argent de la corruption.

951. שׁחֵט **Schau'hêt**, professionnel chargé d'égorger les animaux suivant le rite prescrit. Plur. : Schau'htim. *Mehr Schau'htim ass Hühner*, plus de sacrificateurs que de poules, plus de fonctionnaires que de besogne.

952. שְׁחֵטֶ(ן) **Sche'hte** (de שָׁחַט germanisé), juguler un animal suivant le rite prescrit. *S'Gassle sche'hte un net Wèh thun*, tuer le chevreau sans lui faire de mal, vouloir la fin sans les moyens. *Gesche'ht, gebaddik un weggeworfe*, tué, examiné, lancé au loin, allusion aux Kapporauss (v. ce mot) dont le grand nombre exige parfois un abatage expéditif. Se dit d'une décision prise hâtivement et sommairement exécutée.

953. שְׁחֶיֶה (pour שְׁיִחְיֶה) **Sche'hyé**, puisse-t-il vivre ! pieux souhait qui s'ajoute volontiers au nom d'une personne chère ou parente.

954. שְׁחִיטָה **Sche'hito**, acte d'égorger un animal suivant le rite prescrit.

955. שַׁחֲרִית **Scha'hriss**, prière, office du matin.

956. שׁטֶה **Schauté**, un fou. *Schautche*, diminutif de Schauté, comme petit bêta.

957. שְׁטוּת **Schtuss**, folie, plaisanterie, bêtises. *Gib' dich ab mit Schtuss*, tu t'occupes de bêtises !

958. שְׁטַר **Sch'tar**, acte, contrat. *Sch'tar 'Hauw*, un acte établissant une créance. *Sch'tar 'Halitzo*, l'acte de la 'Halitzo. Voir חֲלִיצָה.

959. שַׁיִיךְ **Schaïch**, qui appartient, qui a rapport. *Wie schaïch*, quel rapport, quelle idée !

960. שַׁיְיכוּת **Schaïchuss**, rapport,

961. שִׁיר **Schir**, cantique, chant. Plur. : Schirim. *Schir haschirim*, Cantique des Cantiques.

962. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת **Schir hamaalauss,** psaumes spéciaux qui s'épinglent sur les courtines du lit de la nouvelle accouchée, ce qui a pour but de la préserver de maléfices ou autres influences funestes.

963. שִׁירָה **Schiro,** cantique (de la mer Rouge).

964. שִׁכּוֹר **Schikaur,** ivre. *Schikaur wie Loth*, ivre comme Loth (allusion au fait relaté Genèse, xix, 30-38). *Das ganze Johr schikaur un Purim nüchtere*, ivre toute l'année et Purim (où le vin et la bonne chère sont de commande) à jeun. *Schikaur bold(-s)*, ivrogne.

965. שִׁכּוּרֶת (pour שִׁכָּרוֹן) **Schikuress,** ivresse.

966. שֹׁכֵן (pour שָׁכֵן) **Schauchên,** voisin. Plur. : Sch'chênim.

967. שְׁכוּנָה **Schechuno,** voisinage.

968. שְׁכִינָה **Schechino,** résidence, présence de Dieu.

969. שָׁלוֹם **Scholaum,** paix *Scholaum gèht über alles*, la paix prime tout. *Gèht in Scholaum*, allez en paix. *Scholaum halber*, par amour de la paix. *Scholaum mache*, faire la paix, réconcilier. *Scholaum Aléchem*, la paix soit avec vous, salut de bienvenue à quelqu'un qui revient de voyage et qui, de son côté, répond : *scholaum*, paix. Mais l'usage réserve ce salut exclusivement à l'homme. Pour la femme, il convient de la saluer, comme elle saluera toujours elle-même, par les mots : *Gott'l* (pour *Gott will-*) *komm*, sois la bienvenue au nom de Dieu, et celle-ci répond : *Gutschèch* pour *Gut sei euch*, le bien, le bonheur soit à vous! et ainsi lui répond-on à elle-même.

970. שְׁלַח מָנוֹת (pour מִשְׁלַח מָנוֹת) **Schela'h Monauss,** envoi de présents consistant généralement en gâteaux et friandises, usité à la fête de Pourim.

971. שֻׁלְחָן **Schul'hon,** table, le pupitre sur lequel l'on dépose la Loi pour y faire la lecture. *Schul'hon Tuch*, tapis à l'usage de cette table. *Schul'hon Oruch*, code rabbinique. Un ignorant a une belle cave, on dit : *das ess sein Schul'hon Oruch*, c'est son code à lui.

972. שְׁלִיחַ (pour שְׁלִיחַ) **Schelia'h,** messager, envoyé. Plur. : Schelu'him. שְׁלִיחַ צִבּוּר *Schelia'h Tzibbur*, littéralement l'envoyé de la communauté, le *Hazan* ou ministre-officiant.

973. שְׁלִיחוּת **Scheli'huss,** message, commission.

974. שְׁלִיטָה **Schelito,** pouvoir occulte.

975. שְׁלִישִׁי **Schelischi**, troisième (appelé à la lecture de la Loi).

976. שְׁלוּמִיאֵל **Schlumiel,** que certains prononcent Schlemîl, nom propre d'un chef de tribu, appelé aussi, par ailleurs, Zimri et qui paya de sa vie sa criminelle inconduite (Nombres, xxv, 6-8), mais qui, n'était sa maladresse ou sa malchance, aurait pu éviter la mort (suivant le Talmud, *Sanhédrin*, 62, v. les commentaires sur ce fait). De là probablement l'appli-

cation du nom de Schelumîl aux maladroits et aux malchanceux. Rappelons la définition burlesque du mot Schelumîl : quelqu'un qui tombe sur le dos et... se casse le nez, ou encore quelqu'un qui laisse tomber sa tartine de beurre — du côté beurré. *Er ess a Schlemîl von sonntig*, il est maladroit ou malchanceux dès dimanche, c'est-à-dire dès le début de la semaine. *Schlemilischkat*, maladresse.

977. שְׁלוֹמוֹ הַמֶּלֶךְ **Schlaumo hamélech.** *Schlaumo hamélech's Zimmerlaït*, charpentiers du roi Salomon, gens sans métier défini.

978. שָׁלוֹשׁ רְגָלִים **Scholausch Regolim**, les trois fêtes : Pâque, Pentecôte et Souccoth.

979. שְׁלוֹשִׁים **Schelauschim**, les trente jours de deuil qui suivent l'enterrement d'un proche parent, englobant les sept premiers, ou *Schiwo*.

980. שֵׁם **Schêm**, 1° nom. Plur. : Schêmauss. *Schêm tauw*, un bon renom. *Schêm ra*, une mauvaise réputation. *Schêm kinuï*, un sobriquet. 2° (le nom de) Dieu. *Haschem yischmerênu*, Dieu nous garde ! *Im yirtzé haschem*, si Dieu le veut. *Die Schêmauss sage*, réciter au chevet d'un mourant les dernières prières contenant plusieurs fois répété le nom de Dieu. *Borouch haschem*, béni soit le nom de Dieu.

981. שֵׁם הַוָיָה **Schem hawaya**, le nom de Dieu en quatre lettres, le tétragramme sacré.

982. שְׁמַד **Sch'mad**, baptême, d'où le verbe *Sch'made*, baptiser. *Sch'mad Gala'h*, curé qui baptise. *Er ess so viel Yid ass der Sch'mad Gala'h*, il est juif autant que le curé qui a charge de baptiser. *Wo er Rebbe word, losst sich die kehila sch'made*, là où il sera rabbin, la communauté se fera baptiser. Part. : *Meschumod*, (juif) baptisé. *Sch'mad Wasser*, eau bénite.

983. שְׁמוּעָה **Sch'muo**, nouvelle, histoire, racontar. Plur. : Sch'muauss. *A weitg'holti Sch'muo*, une histoire lointaine, un argument qui n'a qu'un rapport très éloigné avec l'objet à propos duquel il est invoqué. *Sch'muauss vom Kohlenbrenner*, contes du charbonnier, comme contes de la portière. *A böse Sch'muo*, une mauvaise nouvelle. D'où *sch'musse*, bavarder, faire des commérages, faire le courtier (qui doit parler beaucoup). *Sch'mussgeld*, prix de courtage. *Sich versch'mussen*, se couper, dire par mégarde ce qu'on voulait taire. *Sch'muss periendess*, paroles en l'air (periendess, déformation de « pour rien dire »).

984. שְׁמִינִי עֲצֶרֶת **Sch'mini Atzéress**, huitième jour, fête de la clôture.

985. שְׁמַע **Schema**, écoute, la prière du Schema. *Schema Ysroël*, écoute Israel, et *Schema beni*, écoute mon fils, locutions bibliques devenues des exclamations traduisant une impression de surprise ou de terreur. *Schemayiskäs*, pour Schema Isroël. Pour exprimer un sentiment de surprise plutôt simulée à

propos d'un objet de peu d'importance, certains, évitant le trop solennel Schema Isroël, diront Schemayiskäs (käs = fromage?), expression burlesque comme en français les jurons où le mot Dieu est remplacé par d'autres syllabes (ex. : parbleu, pour : par Dieu).

986. שׁוֹמֵר **Schaumer,** gardien, surveillant. *Gott soll Schaumer Isroël sein,* que Dieu veille sur Israël !

987. שַׁמַּשׁ (pour שַׁמָּשׁ) **Schamass,** 1° surveillant, bedeau ; 2° bec annexe de la lampe de 'Hanouka, qui sert à allumer les autres.

988. שָׁנָה **Schono,** année. Plur. : Schonim. *Ad mêo schonim,* jusqu'à cent ans (puisses-tu vivre!). *Leschono tauwo tikossêw,* sois marqué pour une bonne année.

989. שְׁנָדֵר(ן) **Schenodere,** faire un don à l'occasion d'un appel devant la Loi, verbe forgé sur l'hébreu שָׁנָה = qui fait don.

990. שִׁנּוּי **Schinuï,** changement. *Schinuï haschem,* changement de nom : cérémonie religieuse qui a pour objet, en changeant le nom d'un malade, d'opérer le changement de sa destinée, c'est-à-dire de le sauver de la mort.

991. שַׁ"ס **Schass,** abréviation de שִׁשָּׁה סְדָרִים, les six ordres ou livres de la Mischna ; désigne aussi le Talmud. *Schass 'hewro,* association ou société talmudique.

992. שֵׁנִי **Schêni,** deuxième (appelé à la lecture de la Loi).

993. שָׁעָה **Schoo** (vulgairement Schê), heure.

994. שַׁעַטְנֵז **Schaatnêz,** étoffe ou vêtement où entrent concurremment de la laine et du fil et dont le port est défendu par la loi religieuse.

995. שִׁיעוּר **Schiur,** mesure, dose, quantité. *A Schiur lerné,* lire, étudier un chapitre d'un livre talmudique.

996. שֹׁפֵט **Schauphêt,** juge, le maire.

997. שָׁפָל (pour שָׁפָל) **Schauphol,** inférieur, bas. Plur. : Schephêlim, des hommes vils, des impies.

998. שִׁפְלוּת **Schiphluss,** vilenie, indignité.

999. שִׁפּוּר כַּבַּע **Schippuï Kauwa,** l'épiglotte, que le couteau du sacrificateur ne doit pas dépasser, sous peine de rendre l'animal impropre à la consommation. Au figuré : dernière limite, prétention exagérée. *Er gèht über de Schippuï kauwe herauss,* il dépasse les limites.

1000. שֵׁקֶץ **Schêketz,** impur, célibataire non-juif. Plur. : Sch'kautzim (pour Schekotzim). Fém. : Schiktzo. Plur. fém. : Schiktzauss. *A braw Schêketz,* un bon jeune homme (non-juif).

1001. שֶׁקֶר **Schéker,** mensonge. Plur. : Schekorim. *Schékersager,* un menteur. *A Schékersager muss a gut Zikoraun habe,* il faut au menteur une bonne mémoire pour ne pas se démentir. *Schéker vom Dach herunter,* mensonge tombé du toit, c'est-à-dire inventé on ne sait où. *Am a Schékersager ess kol mum ra,* un menteur a tous les défauts.

1002. שַׁקְרָן **Schakron**, un menteur.
1003. שׁוֹרֶשׁ **Schauresch**, racine, origine, fondement.
1004. שִׁשִּׁי **Schischi**, sixième (appelé à la lecture de la Loi).
1005. שְׁתִיקָה **Sch'tiko**, silence, de שָׁתַק se taire, d'où, sous une forme germanisée :
1006. (שְׁתִיקְנֶן) **Sch'tikené**, faire silence. *Sch'tikené ess Geld werth*, le silence est d'or. *Sch'tikené wie ein Bett brunzer*, se taire comme quelqu'un qui a mouillé son lit. *Schtiken medaber lo*, chut, ne rien dire, s'emploie pour avertir de la présence d'un tiers ignorant le yidisch qui ne doit pas entendre la conversation.
1007. (שַׁסְקְנֶן **Schasskene** (forme germanisée de שָׁתָה), boire.

ת

1008. ת **Tow**, vingt-deuxième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 400. *Von Oleph bis Tow*, du commencement à la fin.
1009. תָּאמַר (pour תֹּאמַר) **Tomar**, tu diras, *tomar aver nâ*, tu diras ou dis donc non ! prétends ou soutiens le contraire ! Locution empruntée à la logique talmudique et qui a passé dans la logique vulgaire. D'où apparemment le mot *tomar umgewend*, peut-être est-ce le contraire ? *Tomar(lé)* (lé = lein, ou bien lé pour lau, à lui), le naïf, l'innocent *à qui* il faut *que tu parles...* que tu expliques indéfiniment. *Das Tomerle mache*, faire l'innocent.
1010. תָּא שְׁמַע **To-schema**, nom d'une seli'ha, prière spéciale de pénitence qui se dit avant le jour de Kippour.
1011. תֵּבָה **Têwo**, arche de Noé.
1012. תְּבוּאָה **Tewuo**, blé. *Tewuo Händler*, marchand de blé.
1013. תְּבוּנָה **Tewuno**, intelligence, réflexion. *Ka Sêchel und ka Tewuno*, ni sagesse, ni réflexion.
1014. תְּהִלִּים **T'hilim**, les Psaumes, vulg. *Tilem. Tilem sage*, réciter des psaumes pour implorer l'aide de Dieu en toute calamité privée ou publique.
1015. תּוֹכֵחָה **Tauchecho**, les malédictions contenues dans Lévit., xxxiii, et Deut., xxviii. D'où *Techocho*, admonestation, reproche, morale. *Techocho sage*, prêcher la morale.
1016. תּוֹרָה **Tauro** (const. taurass), la Thora, la Loi. *Wo tauro ess, ess chochmo*, où il y a (connaissance de la) Thora, il y a sagesse. *Tauro lerne*, étudier la Loi. *Taurass Mausche émess*, vrai (comme) la Loi de Moïse.
1017. תַּחְבּוּלָה **Ta'hbulo**, réflexion, machination. Plur. : Ta'hbulauss.
1018. תְּחוּם שַׁבָּת **Te'hum schabboss**, la distance réglementaire que la loi du repos sabbatique défend de franchir. *A scheïner te'hum schabbos !* une jolie distance !

1019. תְּחִיַּית הַמֵּתִים **Te'hiyass hamêssim,** la résurrection des morts. *Té'hiyass hamêssim ofstèh,* se lever à la résurrection des morts.

1020. תְּחִנָּה **Te'hino,** prière, supplication. Plur. : Te'hinauss. *Te'hinauss Büchle,* petit livre de prières individuelles et spéciales.

1021. תַּחֲנוּנִים **Ta'hanunim,** supplications.

1022. תָּחַת (pour תַּחַת) **To'hass,** anus.

1023. תַּכְלִית **Tachliss,** fin, résultat, avantage, choses sérieuses. *A Bâl tachliss,* un homme réfléchi qui vise un résultat avantageux. *Tachliss réde,* parler de choses sérieuses.

1024. תְּכֵלֶת **Techêless,** le bleu du Taliss.

1025. תַּכְרִיכִים **Tachrichim,** vêtements mortuaires.

1026. תַּכְשִׁיט **Tachschit,** bijou. Plur. : Tachschitim. Au figuré : une personne de haute distinction morale ; s'emploie ironiquement et par antiphrase : *du besch a tachschit,* tu es un bijou !

1027. תָּלֹה (pour תָּלוּי) **Taulo,** le pendu, le Christ. *Taulo talig dich,* pendu, pends-toi, c'est-à-dire : donne-toi un air intéressant pareil à celui du Christ sur la croix. *Er laügnet dem Taulo a Bân aweg,* il contesterait au crucifié une jambe : se dit de quelqu'un qui ment sans utilité aucune, par habitude.

1028. (תָּלִיגֶ(ן **Taligé** (de תָּלֹה, germanisé), pendre.

1029. תַּלְמוּד **Talmud.**

1030. תַּלְמִיד **Talmid,** disciple.

1031. תַּמּוּז **Tamuz,** cinquième mois de l'année juive. *In Tamuz friere die Eselé,* les ânes ont froid en Tamuz, fait affirmé par le Talmud, mais que certains se plaisent à interpréter de la façon suivante : ceux qui acceptent de souffrir du froid parce qu'on est en été (Tamuz = juillet-août) sont des ânes. *Tamuz Traüwelisch,* petits raisins de Tamuz = groseilles à grappes mûres vers le mois de Tamuz.

1032. תָּמִיד **Tomid,** perpétuel. *Tomid Licht* ou *Ner Tomid,* lampe perpétuelle.

1033. תְּנָאי **Tenoï,** condition, plur. : Tenoïm, conditions arrêtées entre les parties intéressées et mises par écrit en vue d'un mariage.

1034. תָּעָה **Too,** v. טָעָה.

1035 תַּעֲנִית **Taaniss,** jeûne. *Taaniss Esther,* jeûne d'Esther.

1036. תִּפּוֹל **Tipaul** (littéralement : puisse tomber ! ou puisses-tu tomber !) chute, malheur. *Er soll sich a Tipaul bekomme,* que le malheur l'accable !

1037. תְּפִלִּין **Tephilin,** phylactères. *Tephilin schel Rausch,* phylactères qui se posent sur la tête ; *Tephilin schel Yad,* phylactères qui se posent sur le bras.

1038. תְּפִלָּה **Tephilo,** prière, livre de prières. Plur. : Tephilauss. *A Tephilo Fresser,* un mangeur de prières, qui n'arrête pas de marmotter des oraisons, semblant vouloir manger son livre. *Bâl tephilo,* un officiant (suppléant).

1039. תִּפְלָה **Tiphlo** (transposition de tephilo, peut-être avec intention péjorative), église. *Tiphlo Hof*, cimetière chrétien.

1040. תַּפֵּס **Tauphês**, en prison. *Er sitzt tauphès*, il est en prison.

1041. תְּפִיסָה **Tephisso**, prison.

1042. תְּקוּמָה **Tekumo**, relèvement. *Er hot ka Tekumo meï*, il ne peut plus se relever.

1043. תִּקּוּן **Tikun**, Pentateuque sans points-voyelles. *Tikunlé*, diminutif de tikun, même sens.

1044. תְּקוּפָה **Tekupho**, solstice et équinoxe. *Die Tekupho fällt*, la tekupho tombe : expression empruntée à une superstition populaire suivant laquelle, à ces époques de l'année, des gouttes de sang tombent du ciel qui empoisonnent les liquides auxquels elles se mêleraient et qu'en prévision de ce phénomène il faut avoir soin de couvrir.

1045. תְּקִיעָה **Tekio**, nom d'une sonnerie du schophar Plur. : Tekiauss. *Tekio gedaulo*, la grande tekio ou tekio finale.

1046. תְּקִיעַת כַּף **Tekiass Kaph**, frappement de la main pour valider un marché ou autre engagement. *Tekiass Kaph schwère*, jurer en frappant de sa main dans la main de l'autre partie.

1047. תַּקִּיף **Takiph**, un homme considéré, estimé. *Er ess takiph beim Goï*, il est bien vu du chrétien, c'est-à-dire de ses clients.

1048. תְּקָנָה **Tekono**, mesure, institution établie par l'autorité religieuse. Plur. : Tekonauss.

1049. תַּרְבּוּת **Tarbuss**, savoir-vivre. *Hab' tarbess*, sois convenable.

1050. תַּרְגּוּם **Targum**, version chaldéenne de la Bible.

1051. תְּרוּפָה **Terupho**, remède.

1052. תֵּרוּץ **Têrutz**, réponse, solution d'une question difficile. Plur. : Têrutzim.

1053. תְּשׁוּבָה **T'schuwo**, réponse, pénitence. Plur. : T'schuwauss. *Kà T'schuwo ess âch a T'schuwo*, pas de réponse est aussi une réponse. *T'schuwo thun*, faire pénitence. *Die T'schuwo Woch'*, la semaine de pénitence.

1054. תַּשְׁלִיךְ **Taschlich**, désigne l'oraison spéciale qui se dit au bord d'une eau poissonneuse le premier jour de Rosch-Haschana et qui est appelée ainsi à cause du passage principal de cette oraison tirée du prophète Michah (VII, 19) : « Puisses-tu jeter les péchés dans les profondeurs de la mer ! »

1055. תִּשְׁעָה בְּאָב **Tischo beaw**, jeûne d'Ab. (V. אָב.)

1056. תִּשְׁרִי **Tischri**, septième mois de l'année juive.

1057. תִּתְחַדֵּשׁ **Tis'hadesch**, puisses-tu rajeunir, prendre des forces nouvelles ! Se dit pour féliciter quelqu'un qui est habillé de neuf.

1058. (ן)תְּתְשֵׁ **Tetsché**, sonner du schophar, mot formé artificiellement des initiales des trois différentes sonneries du schophar : תְּקִיעָה תְּרוּעָה שְׁבָרִים.

(*A suivre.*)

EMMANUEL WEILL.

DEUX RENSEIGNEMENTS D'ORIGÈNE

CONCERNANT LES JUIFS

I. — Le pardon des péchés.

Le Père de l'Église Origène, qui a vécu à Césarée, nous apprend que les Juifs de son temps se plaignaient de n'avoir plus de Temple et de sacrifices, de sorte qu'ils ne pouvaient pas obtenir le pardon de leurs péchés[1]. Harnack considère à juste titre ce texte comme extrêmement important pour l'histoire religieuse[2]. Pour nous, il est instructif à d'autres titres encore. Il importe d'examiner d'abord la valeur historique de cette assertion : les Juifs de Césarée ou de Tibériade étaient-ils vraiment dominés par un tel état d'esprit, qui touche au désespoir ? Sans temple et sans autel, sans prêtres et sans sacrifices, le juif se serait-il cru abandonné sans recours au péché? Une telle conception ne peut pas ne pas avoir laissé de traces. En second lieu, quelles mesures les docteurs ont-ils prises pour arracher le peuple au désespoir et le détourner du chemin fatal du péché ?

Il est évident qu'il ne peut s'agir de sentiments nés à l'époque d'Origène. Les hommes qui avaient été les spectateurs du culte du Temple dans son antique splendeur doivent en avoir ressenti la

1. *Hom.*, *in Numeros*, X, 2 : « Dicunt Judæi quia non habentes altare neque templum neque sacerdotium et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquiunt, nostra manent in nobis et ideo venia nulla subsequitur. » (Patrologie de Migne, série grecque, XII, 638 *b*.)

2. *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Leipzig, 1918, I, p. 50 (Texte u. Unters., XLII, 3).

disparition plus profondément que ceux pour qui le Temple ne pouvait plus être qu'un souvenir archaïque. Ceux qui avaient offert personnellement des sacrifices pour apaiser leurs scrupules et leurs remords devaient en éprouver le besoin plus intensément que la génération qui ne connaissait l'autel et les sacrifices que par tradition. Effectivement, c'est déjà R. Yohanan b. Zaccaï qui dit à son disciple R. Josué b. Hanania : « Mon fils, ne te tourmente pas, nous avons une autre expiation, qui est la charité, ainsi qu'Osée (VI, 6) le dit au nom de Dieu : j'aime la charité et non les sacrifices [1]. » Ainsi la charité a la même vertu expiatoire que les sacrifices [2], idée qui est déjà clairement exprimée dans le livre de Daniel (IV, 24) [3]. Le grand docteur de Jamnia l'étend à tous les peuples en disant : « De même que le sacrifice efface les péchés d'Israël, de même la charité efface ceux des nations [4]. »

Cet entretien du maître avec ses disciples doit avoir eu lieu pendant que le Temple était encore debout, avant l'an 70. Au IIe siècle, avant la catastrophe de l'an 135, on parle beaucoup parmi les docteurs — R. Akiba, R. Eliézer b. Jacob, R. Jonathan — du pouvoir expiatoire des souffrances [5]. Après la défaite de Bar-Kochba, il est également question du pardon obtenu par les souffrances (R. Simon b. Yohaï et R. Néhémia). D'après d'autres, c'est la mort des martyrs qui procure le pardon [6]. D'une manière générale, la mort est considérée comme une expiation [7], et cette idée tient une grande place dans l'agada du IIIe siècle [8]. La conception de la vertu expiatoire de la tombe en Palestine appartient, sous sa forme primitive, au IIe siècle [9].

La question semble avoir été agitée beaucoup plus souvent par les contemporains du Père de l'Eglise, ce qui garantit la véracité

1. *Aboth R. Nathan*, ch. IV-V, p. 21 *a* Schechter ; comp. mon édition du *Midrash Haseroth we-Yeteroth*, p. IX ; *Yelamdénou apud Yalk.*, *Osée*, 522.

2. Même après la mort (*Pes. r.*, ch. XX ; *Mahzor Vitry*, p. 392).

3. Voir Ad. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik*, Iéna, 1857, p. 45.

4. *Baba batra*, 10 *b*. Comp. Tobith, XII, 9, et voir *M. G. W. J.*, XXVIII, 453.

5. *Mechilta*, 72 *b* ; *Sifré Deut.*, 73 *b*.

6. *Sifré Deut.*, 333. Comp. *Midrasch Psaumes*, éd. Prague, 13 *d* ; éd. Buber, p. 121 ; *Pesikta*, 87 *a*.

7. M. *Sanh.*, VI, 2 ; T. *Yoma*, IV, 11, 6 ; *Ber.*, 60 *a*. Comp. déjà II Macc., VII, 37 et suiv.; IV Macc., VI, 28.

8. Voir plus loin. Comp. *Pirké R. Eliézer*, ch. XXXIII ; Pseudo-Philon, *Liber antiquitatum biblicarum*, trad. James, ch. LXIV, p. 241 ; *Yalkout Samuel*, § 141 ; M. *Negaïm*, II, 1. Cf. Goldziher, *J. Q. R.*, XIV, 721.

9. *Gen. r.*, XCVI, 8 ; *Tanh.* (éd. Francfort-s.-O.), 96 *b* ; *Ruth r.*, p. 47 ; *Midr. Ps.* (Prague), 44 *c*.

de son assertion. Ce n'est pas un pur hasard qui fait que Rab, le docteur babylonien, enseignait : « Si quelqu'un commet une faute et en a honte, tous ses péchés sont pardonnés [1]. » L'intention de Rab n'est pas douteuse. Il y avait certainement des hommes d'une conscience par trop scrupuleuse qui, à la suite d'un péché, se croyaient abandonnés et perdus et qui éprouvaient le besoin d'offrir un sacrifice. Rab les tranquillisait en disant que le sentiment de la honte suffit à effacer les péchés.

Le texte d'Origène nous fait comprendre pourquoi R. Yohanan b. Nappaha s'est occupé de ce problème si souvent et avec tant d'insistance. Dans un passage nous lisons que la Tora, la charité et la mort de ses propres enfants procurent à l'homme le pardon de tous les péchés. Les deux dernières choses remontent, comme nous l'avons montré, à des sources tannaïtiques [2]; ce qui est nouveau, c'est la doctrine qui voit dans l'étude un des moyens expiatoires. Avec R. Eléazar b. Pedath, R. Yohanan enseigne encore que la table sur laquelle on prend son repas remplace l'autel pour procurer le pardon [3]. Enfin, celui qui observe le sabbat, fût-il idolâtre comme la génération d'Enoch, est pardonné [4]. L'hyperbole montre clairement qu'on fait allusion à quelque chose de particulier. L'observance du sabbat efface même les péchés et les transgressions que l'autel n'aurait pu faire pardonner. Il n'y a donc pas lieu de désespérer ; des moyens et des ressources existent pour échapper aux conséquences des fautes, comme il y en avait quand le Temple était debout [5].

La même question est souvent traitée par les disciples de R. Yohanan. R. Isaac Nappaha est le fidèle interprète de son temps et des idées qui avaient cours alors quand il s'exprime ainsi, faisant allusion à Osée, XIV, 3 : « Israël dit à Dieu : Maître de l'univers, quand le Temple existait, nous offrions des sacrifices pour expier nos péchés, mais à présent que le Temple est debout — puisse-t-il être rebâti de nos jours et bientôt ! — nous n'avons pas de sacrifices pour le pardon de nos fautes, nous n'avons que la prière [6]. » Un autre midrasch fait dire à Israël : « Nous n'avons ni

1. *Berachot*, 12 *b*.
2. *Berachot*, 5 *a-b*.
3. *Ibid.*, 55 *a*.
4. *Sabbath*, 118 *b*.
5. Comp. sur ce passage *Pirké R. Eliézer*, ch. VIII ; *Béth Nekhoth Halakhot*, p. 58 ; Ratner, *Ahabat Sion vi-Yerouchalaïm*, p. 165 ; *Midr. Ps.*, p. 48 *b*.
6. *Midrash Haserot we-Yetéroth*, éd. Marmorstein (Londres, 1917), p. 10-11.

roi, ni prophètes, ni prêtres, ni ourim et toumim, mais la prière seulement ; c'est pourquoi David a dit : Ne dédaigne pas leur prière[1] ! » Autre variante : « Nous n'avons ni prophète, ni prêtre, ni sanctuaire, ni autel qui puisse nous procurer le pardon ; depuis que le Temple est détruit, il ne nous reste que la prière[2]. » Dans une quatrième agada du même docteur, nous lisons : « L'étude des lois sur les sacrifices équivaut à l'offrande de ceux-ci[3]. » Enfin, c'est R. Isaac qui dit que la pluie possède la même vertu expiatoire que le sacrifice[4], c'est-à-dire que nous avons de nos jours des signes de pardon aussi bien qu'à l'époque du Temple : La pluie du ciel ne tombe que quand le pardon a été accordé[5]. Tous ces passages font clairement ressortir la pensée de l'agadiste. La prière et l'étude sont des substituts du sacrifice, aussi efficaces que lui ; la pluie en est le signe et la preuve.

Il y a encore d'autres moyens de remplacer le sacrifice. C'est ce qu'indique R. Isaac dans une sixième agada, se référant à Exode, xx, 24 : « Dieu dit : Quand quelqu'un m'offrait un taureau ou un agneau et répandait pour moi une goutte de sang, je venais le bénir. Abraham, dont la maison a vu couler un fleuve de sang par la circoncision, est à plus forte raison digne de recevoir la bénédiction[6]. » En d'autres termes, la circoncision a la même vertu de bénédiction et — car cela va de pair — d'expiation que le sacrifice, sinon davantage.

Les mêmes conceptions, les mêmes tendances sont sans doute reflétées par une septième agada de R. Isaac, ainsi conçue : « Les habitants d'une ville avaient préparé un festin au roi. Comme ils l'avaient offensé, il le supporta. (Mais plus tard) il leur dit : Vous n'osez m'offenser que parce que vous m'avez préparé un festin ; eh bien, le voici, votre festin ! Et il le leur jeta à la face. De même Dieu a dit aux Israélites : Vous ne m'irritez que parce que vous pouvez m'offrir des sacrifices ; eh bien, les voici ! et il les leur a jetés au visage[7]. » R. Isaac voulait indiquer par là le danger possible des sacrifices, qui avaient une vertu expiatoire, mais qui

1. *Lévit. r.*, xxx, 3.
2. *Midr. Ps.*, éd. Buber, p. 54.
3. *Menaḥoth*, 111 *a*.
4. *Gen. r.*, xiii, 4. Theodor, p. 116, 1, lit בקורבנות, mais la leçon correcte est celle du Yalkout et d'autres textes : כקרבנות ; voir le commentaire.
5. Voir *Taanith*, 7 *b* (R. Tanhoum b. Hanilaï) ; comp. mon ouvrage *The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature*, à l'Index, *s. v.* Rain.
6. *Tanhouma*, éd. Buber, I, 84 ; *Agadath Bereshith*, ch. xix ; *Gen. r.*, xlviii, 4.
7. *Lam. r.*, ii, 15 (sur Lam., ii, 7), p. 113 Buber.

pouvaient aussi avoir l'effet contraire s'ils étaient mal interprétés : ils pouvaient facilement entraîner les faibles au péché en leur donnant l'espoir de le leur faire pardonner. Un psychologue comme R. Isaac ne pouvait manquer de signaler dans ses homélies le revers des sacrifices.

Il est très intéressant de comparer le point de vue de R. Lévi à celui de R. Isaac. A coup sûr, c'est sous l'influence de son milieu que R. Lévi a été amené à traiter si souvent de la nature des sacrifices, tenant compte de l'état d'esprit que nous révèle Origène. Quelle est donc la position qu'il prend vis-à-vis de ce problème ? Deux de ses dires sont surtout à considérer. Dans l'un, il fait ainsi parler Dieu à Israël : « Mes enfants, soyez attentifs aux sacrifices que j'ai prescrits dans la Tora, car vous n'avez pas de meilleur avocat que les sacrifices [1]. » D'après une variante, c'est la fête de clôture qui est le « paraclet » [2], mais ici aussi on fait ressortir l'importance des sacrifices. La seconde agada est la suivante : « Dieu agrée les sacrifices d'Israël ; « il glorifie les pauvres par le salut » (Psaumes, CXLIX, 4), c'est-à-dire qu'il recherche le sacrifice du pauvre, car le « salut », ce sont les sacrifices [3]. » Ainsi, les sacrifices n'ont nullement été rejetés par Dieu, qui, au contraire, y prend plaisir.

C'est sans doute à cette époque qu'appartient l'agada d'après laquelle le prophète Elie offre chaque jour deux sacrifices [4]. D'autres nomment Michaël à la place d'Elie [5]. Le même état d'esprit doit avoir donné naissance à la théorie qui place la prière plus haut que tous les sacrifices. Moïse, ayant prévu que le Temple serait détruit, prescrivit que les Israélites devaient prier trois fois par jour, car la prière est plus chère à Dieu que tous les sacrifices [6]. Enfin, c'est de la même préoccupation que s'inspirent les très nombreuses variations sur les substituts des sacrifices, tels que la prière, l'étude et la pratique de la Loi, le jeûne.

1. *Pesikta*, éd. Buber, 191 *b*, 201 *a*.
2. *Ecclésiaste r.*, VII, 30.
3. *Pesikta*, 192 *b* ; *Pesikta rabbati*, 201 *b*.
4. V. Wertheimer, *Batê Midrachoth*, IV, 32.
5. *Haguiga*, 12 *b* ; *Menahoth*, 110 *a*. Comp. *Séder rabba di-Beréchith, apud* Wertheimer, *op. cit.*, I, 24.
6. Voir mes *Religionsgeschichtliche Studien*, I, 29.

II. — Le Cantique des Cantiques.

Origène nous fournit encore le renseignement suivant concernant le Cantique des Cantiques. Les Juifs ne permettent pas de prendre ce livre en mains à quiconque n'a pas atteint la pleine maturité de l'âge et, alors que leurs docteurs ont coutume d'expliquer aux enfants toutes les Ecritures et ce qu'ils appellent δευτερώσεις (lois orales), ils font exception pour quatre parties : le commencement de la Genèse, le commencement d'Ezéchiel, la fin du même livre et le Cantique des Cantiques[1].

Le premier savant juif qui ait signalé ce passage est Graetz. Il vaut la peine de reproduire ce qu'il en dit : « On ne sait rien d'une autre interprétation secrète, mystique ou anagogique, du Cantique. Il ne faut donc pas faire grand crédit à une assertion d'Origène, d'après lequel il aurait été défendu, chez les Juifs (de Palestine?), de lire le Cantique à ceux qui n'avaient pas atteint l'âge mûr, ni même de le prendre en mains. Le Cantique aurait été soustrait à la jeunesse, de même que le début de la Genèse et le début et la fin du prophète Ezéchiel ». « Il n'est fait aucune mention de la défense d'expliquer le Cantique à la jeunesse. Il semble qu'Origène s'en soit laissé conter, car, comme ce livre n'était pas interprété allégoriquement, on n'avait pas besoin d'en tenir la jeunesse éloignée[2]. » Mais il faut remarquer que Clément d'Alexandrie, qui est entièrement digne de foi, dit aussi que le Cantique était traité par les Juifs avec la plus grande prudence[3]. D'autre part, l'interdiction ne paraît nullement avoir été motivée par l'interprétation mystique du livre ; en tout cas le texte ne dit rien de tel. Enfin, Graetz paraît avoir négligé le passage sur la fin d'Ezéchiel et il ne se demande

1. *Prologus in Canticum,* XIII, 63, Migne ; Harnack, *Origenes zur Bibel,* II, 6 : « Aiunt enim observari etiam apud Hebræos, quod, nisi quis ad ætatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc (le Cantique) ne quidem in manibus tenere permittatur, sed et illud ab iis accepimus custodiri, quandoquidem moris est apud eos omnes scripturas a doctoribus et a sapientibus tradi pueris, simul et eas quas δευτερώσεις appellant, ad ultimum quattuor ista observari, i.e. principium Genesis, in quo mundi creatura describitur, et Ezechielis prophetæ principia, in quibus de Cherubim refertur, et finem, in quo templi ædificatio continetur, et hunc Cantici Canticorum librum. »

2. *Chir ha-Chirim* (Vienne, 1871), p. 117-118.

3. V. Harnack, *Die Privatlektur der heiligen Schriften*, p. 50, note 3. Comp. déjà Gfroerer, *Das Jahrhundert des Heils*, I, 249.

pas pourquoi la lecture de ces chapitres aurait été interdite. Il n'aurait pu que répéter que le Talmud et le Midrach n'en disent rien.

Mais ici apparaît une fois de plus la justesse de la sentence לא ראינו אינו ראיה. L'interdiction en question existait effectivement dans les écoles de Palestine du temps d'Origène et de Clément, comme ces Pères de l'Eglise l'indiquent. Le regretté directeur du Jews' College de Londres, le Dr Michael Friedlaender, a publié dans les Mélanges Steinschneider quelques feuillets d'un commentaire arabe du Cantique[1]. Cet ouvrage, qui provient du Yémen, contient un grand nombre de citations midrachiques tout à fait originales et qui n'ont pas encore fait l'objet d'une étude approfondie. Il y a là un passage qui nous intéresse particulièrement :

מעשה שדרש ר' עקיבה בשיר השירים וכשהגיע לפיסוק ישקני מנשיקות פיהו בכה ר' גמליאל[2]. אמ' לו תלמידיו רבינו למה בכית אמר מפני שאין דורשין במעשה מרכבה אפילו ביחיד. אמ' ר'עקיבה לפניו רבינו אין רשות לקורא לקרות בספר תורה עד שחזן הכנסת קורא לפניו התחלה מיד שתק רבן גמליאל ואמר עליך ראוי פיס' זה ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר[3]. ד"א ישקני מנשיקות פיהו כשם שהשוקת הזאת משקה השחת כך הפה מושך מים מכל הגידים. פעם אחת יצתה רוח מגיהנם ובקשה לשרוף העולם עמדה מדת הדין ואמרה למה יצתה הרוח אין העולם כדאי ליחרב ביום שניתן בו שיר השירים. א"ר תחליפא דקיסרין[4] כל הקורא בשיר השירים בזמנו

1. *Festschrift... Steinschneider*, partie hébraïque, p. 49 à 59. Le passage qui va être cité est à la page 52.

2. C'est ici le lieu de mentionner un autre texte d'Origène, qui ne manque pas d'intérêt même par ailleurs. Origène dit que c'est seulement par de durs combats, *des larmes* et des prières qu'on peut pénétrer les énigmes qu'offre le texte de l'Ecriture (v. Harnack, *l. c.*, I, 94). Or, nous trouvons souvent ces larmes dans la littérature rabbinique. C'est le cas dans l'histoire de Monobaze, à la lecture de Gen., XVII, 4, voir *Gen. r.*, XLVI, et cf. Graetz, *Monatsschrift*, XXVI, 243 ; XXVIII, 452. R. Gamaliel II, pleura en lisant Psaumes, XV, 5 : qui pourrait accomplir tout cela, demanda-t-il, bouleversé (*Midr. Psaumes*, p. 119 Buber). De même R. Akiba pleurait en lisant l'Ecriture, voir mon livre *The Doctrine of Merits*, p. 189 et s. A propos du patriarche Rabbi, on cite une série de versets qui l'émouvaient jusqu'aux larmes, v. *Eccl. r.*, XII, 6. R. Jonathan b. Eliézer pleura en lisant Isaïe. XXVIII, 20 (*Yoma*, 9 *b*), de même R. Yohanan b. Nappaha (*Hag.*, 5 *a* ; cf. *Yalkout*, *Eccl.*, *i. f.*). Pleurer après la prédication, v. *Yoma*, 23 *a*. — Sur le fait de pleurer dans les religions monothéistes de l'Asie antérieure, v. l'étude de Wensink dans la *Festschrift* Sachau et les observations de Palache, *Z. D. M. G.*, LXX, 251-2.

3. Isaïe, XLIV, 3.

4. Le texte porte דקטרון.

זוכה ורואה בשולחנו של משיח שנ' ביום ההוא יושר השיר. ד"א אוכל נטיעה בגן עדן ואימתי הוא יהו לילי פסח. ר' יצחק נפחא אומ' כל הקורא שיר השירים בזמן הזה כאילו העיד עדות שקר[1] שנ' השבעתי אתכם וגו' עד שתחפץ. ר' צדקיהו אומר למה הוא דומה קורא שיר השירים בזמן הזה למלך שקישטו לו כלה בתכשיטין באת שפחה והרגתה ולבשה תכשיטיה כשבא המלך להזדקק לה מצאה שפחה אמר לה מי הביאך לכאן אמרה אל תפתח פה לשטן שאני דיא כלה מקושטת. וחכמים אומ' מותר לקרות שיר השירים על פשטיה ואין מורין בו דבר חכמה אלא לדיין או לראש העיר. מצוה שהיתה לנו בכלל התר ונאסרה זו אשת אח ושיר השירים.

Le commentateur a recueilli d'autres fragments midrachiques, dont les traces ne se sont conservées qu'en partie. Nous devons leur prêter attention afin de pouvoir apprécier la valeur du passage qui importe à notre recherche. Voici ces passages :

1) P. 53 : ד"א כשם שאין הדד הזה מוציא חלב אלא מרוב בריאת הגוף וחלימתו כך אין השכל מוציא חכמה אלא מן המדרש.

2) *Ibid.* : ענין אחר מה השמן הזה אתה אוכל ממנו וסך ממנו שתי מדות טובות כך התורה מהנה לגוף ומהנה לנפש או מה השמן הזה מרטב את הגוף ומסיר ממנו מחלה שתי מדות טובות כך התורה הנייה לעולם הזה והנייה בעוה"ב.

3) P. 54 : לריח שמניך זה תלמיד ששימש כל צרכו[2].

4) *Ibid.* : מעשה בר' ישבאב שבא אצל החכמ' אמר להן מהוא בר' וברת דאיתבריא וחייא לא נפקו מבתיהון ולא אסתכלו בבתריהון ולא עבר אנש קדמיהון ומקרא מסייע על כן עלמות אהבוך. ד"א על משה רבינו הכתוב מדבר.

5) P. 55 : אמר על ר' חנינא שלמד שמנים שנה[3].

6) *Ibid.* : שלשה דברים למדו מאנטונינוס הראשון אשה לבעלה כנר בבית, שני הנפש בגוף כשוטר לפני הדיינים, שלישי לב בנפש כמלך במלחמה.

7) *Ibid.* : ד"א הביאני המלך חדריו אלו חדרי ג'ע אמ' חכ' ג' מאות אלף וחמשים חדרים בג'ע וגו'.

1. Sur cette expression, v. *Ber.*, 14 *b* ; *Jahrb. d. Jüd.-Lit. Gesellsch.*, IX, partie hébr., p. 1 ; *Tanna de-Bè Eliah r.*, ch. XXVI.

2. Comp. la parole de R. Yohanan dans *Sabbath*, 114 *b*.

3. Le chiffre 80 est courant dans l'Agada : les 80 élèves de Menachem et de Hillel (*Hag.*, 11 *b* ; j. *Hag*, II, 2 ; *Soucca*, 7 *a* ; *Aboth de R. Nathan*, IV ; *Ned.*, V, 6 ; *B. B.*, 134 *a*), les 80 synagogues de Jérusalem (*Midrash Haséroth we-Yetéroth*, éd. Marmorstein, p. 3 ; cf. Brull, *Jahrbücher*, I, 3, note).

8) P. 56 : ד"א שחורה אני ונאוה נאמר דרך עצל כמסוכת חדק וארח ישרים סלולה על הגוף והנפש הכתוב מדבר דגוף אינו מחזיק טובה ואין מחזיקין לו משל לעבד ששימש את רבו גו'.

9) P. 58 : ד"א שלמה אהיה וגו' שאלו כותיים ר' סבריה ואמ' ליה למה אין הקב"ה משלם גמול לאויביו אלא מתנהג ומטה כלפי חסד דע כי חסדי המקום מרובין וחסדיו נמשכין אמר להם אלו דאמנתם לא בדקתם אחריו.

10) *Ibid.* : אמ' לפני רבן גמליאל אם אין לברויות רשות להגיד אמיתתו של בורא יש להן רשות להגיד שבחו היך דכת' כי לא יראני האדם וחי חיים הלויין בשבחו אבל אמתתו מסותרת ובצהרים אין צל לכל בריה שנ' ואין נסתר מחמתו מפנה לאו אלא הקשו הכתוב.

Ces dix passages montrent jusqu'à l'évidence que l'auteur de ce commentaire a connu des midrachim que nous n'avons plus. On peut donc admettre que le texte que nous avons cité en premier lieu a été également puisé par lui à un Midrach perdu. Il n'y a guère lieu de supposer qu'un juif yéménite ait inventé des phrases et des entretiens d'Antonin, de R. Gamaliel, de ר' ישבאב, ר' סבריא et ר' חנינא. A plus forte raison est-ce le cas du fragment qui est si important pour l'appréciation du fait rapporté par Origène. A part l'homélie de R. Akiba et l'accueil que lui fait R. Gamaliel, passage transmis sous une forme peu claire, nous trouvons là R. Tahlifa de Césarée, R Isaac Nappaha, un R. Sidkia, autrement inconnu, et « les sages », qui parlent du Cantique des Cantiques. Le premier loue celui qui lit le Cantique à l'époque qui convient ; cette époque doit avoir été déjà, du temps de ce docteur, la soirée de Pâque[1]. Le second dit carrément : celui qui, de nos jours, lit le Cantique est semblable à un faux témoin. Le troisième est complètement d'accord avec ce jugement. Il n'est pas indifférent que ce soit justement R. Isaac qui exprime une opinion d'après laquelle la lecture du Cantique n'était pas bien vue ou était même critiquée.

Mais c'est R. Sidkia qui nous en donne la raison. Celui qui, de nos jours, lit le Cantique des Cantiques est semblable à un roi pour lequel on pare une fiancée. Celle-ci est tuée et dépouillée par une esclave, qui se pare des atours de la victime. Mais l'esclave est démasquée par le roi, qui lui demande : « Qui t'a amenée ici ? » et

1. Sur cet usage, v. *Mass. Soferim*, XIV, 7 ; *Mahzor Vitry*, p. 708 ; Manhig, 72 *a* ; Joseph Colon, *Consultations*, n° 9.

reçoit cette réponse : « N'ouvre pas la bouche à Satan [1] ; c'est moi qui suis la fiancée parée pour toi. » Il suffit d'être à moitié familiarisé avec la langue des agadistes pour reconnaître facilement la signification de ce passage. Le roi, c'est Dieu ; la fiancée, c'est la Synagogue et l'esclave, l'Eglise qui a dépouillé la Synagogue. La lecture du Cantique des Cantiques ne peut que révéler la douleur de la Synagogue; elle devait désespérer plus d'un israélite, surtout sous l'influence de l'interprétation allégorique chrétienne qui voyait dans la fiancée l'Eglise. Les sages permettaient la lecture du livre, mais l'explication était réservée aux personnes mûres, telles que les juges et « chefs de la ville ». Le Cantique, comme les derniers chapitres d'Ezéchiel, consacrés au nouveau Temple, étaient faits pour accroître la douleur d'un peuple impuissant ; aussi furent-ils interdits.

Londres.

A. MARMORSTEIN.

1. V. *Ber.*, 60 *a*. C'est évidemment une allusion au danger de la nuit nuptiale, comme dans l'histoire de Tobie.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

(SUITE [1])

35. Osée, VIII, 2.

La phrase אלהי ידענוך ישראל « Mon Dieu, nous te connaissons, Israël » est peu satisfaisante comme fond et comme forme. On obtient un texte admissible en lisant אלהי דע עמך ישראל « Mon Dieu, connais ton peuple Israël (c'est-à-dire prends souci de lui) ». Le *yod* de אלהי a été redoublé par erreur et, inversement, le second *'ayin* est tombé, ce qui aura entraîné le changement de מ en נר.

36. Amos, IX, 6.

Dans la phrase : « Celui qui édifie le ciel comme son étage et fonde son faisceau sur la terre », le mot faisceau (אגדתו) est assez inattendu. On doit peut-être substituer un ר au ד et comparer l'araméen אגורא « enceinte sacrée » des inscriptions d'Eléphantine (I, 6, etc.) et l'assyrien *igâru* « enclos ». L'horizon est considéré comme un mur d'enceinte dont les fondations sont sur la terre.

37. Zacharie, VII, 5.

Les mots הצום צַמְתֶּנִי אני signifieraient, d'après les commentateurs : « Est-ce que vous avez jeûné *pour moi?* » L'emploi du

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXX, p. 88 et 209, et t. LXXI, p. 94.

suffixe dans ce sens est anormal, et la question mise dans la bouche de Dieu n'est pas nette, car si les Israélites jeûnent, ce ne peut être qu'en souvenir du temple divin qui a été ruiné ; c'est donc bien pour Dieu qu'ils jeûnent. Si l'on observe que, dans le verset suivant, Dieu demande : « Et quand vous mangez et buvez, n'est-ce pas vous qui mangez et n'est ce pas vous qui buvez? », on est porté à penser que le prophète avait écrit צמתי : « Est-ce que c'est moi qui jeûne? » Dieu, personnellement, n'est pas plus intéressé par l'abstinence des hommes que par leurs festins (ce qu'il réclame, c'est qu'on lui obéisse ; voir v. 7 et suivants). L'altération de צמתי en צמתני est probablement voulue (cf. nos 21, 27, 32). La pensée que Dieu jeûne, même exprimée sous forme interrogative, a paru devoir être écartée.

38. Psaumes, CXIII, 4-5.

La seconde partie du verset 4 « et sa gloire est sur le ciel » paraît un peu plate, et il n'y a pas de parallélisme entre le mot « ciel » et le mot « nations », qui est dans la première partie. Il est vraisemblable que le copiste a écrit par erreur השמים au lieu de לאמים, qui correspond bien à גוים (cf. CXVII, 1, où il faudrait aussi לאמים pour האמים, qui a le même sens) et qu'il a été entraîné à cette faute par le mot בשמים du verset suivant. Seulement ce mot ne devait pas être placé après לראות, mais après לשבת. Dans la Bible, en effet, Dieu est ordinairement considéré comme siégeant dans le ciel (par exemple Ps. II, 4). En lisant המגבידי לשבת בשמים המשפילי לראות בארץ, on obtient un rythme satisfaisant et le sens de la phrase est plus net. Le psalmiste demande : « Qui est comme Dieu, qui siège haut dans le ciel et abaisse ses regards vers la terre? » L'idée est la même que dans Isaïe, LVII, 15 : « J'habite la hauteur et la sainteté et je regarde l'homme contrit et humble, pour ranimer l'esprit des humbles et ranimer les cœurs contrits. » Il est possible que la seconde altération ait été amenée par la première. Une fois qu'un scribe avait mis : La gloire de Dieu est *sur* le ciel, il a paru contradictoire de dire ensuite que Dieu siège *dans* le ciel. On aura tourné la difficulté en réunissant בשמים à בארץ. Dieu siège alors tout en haut et abaisse ses regards vers le ciel et la terre.

39. Variantes diverses (Isaïe, XLII, 19 ; LX, 20 ; Jérémie, XI, 14 ; XXIII, 26).

On a reconnu depuis longtemps que des variantes, mises jadis en marge, ont été prises parfois pour des omissions et, étant introduites dans le texte à une place plus ou moins appropriée, constituent des doublets. Voici quelques exemples de ce genre que nous ne croyons pas avoir encore été signalés. Le verset connu d'Isaïe, XLII, 19, porte : מי עור כי אם עבדי וחרש כמלאכי אשלח מי עור כמשלם ועור כעבד י׳ « qui est aveugle, si ce n'est mon serviteur, et sourd comme le messager que j'envoie ? Qui est aveugle comme l'(homme) dévoué et aveugle comme le serviteur du Seigneur ? » La seconde phrase n'explique pas la première, mais la répète simplement avec quelques modifications : כמשלם réunit les mots כמ(לאכי א)שלח en substituant ם à ח et כעבד יה׳ est une variante de עבדי (כ(י אם.

Ibidem, LX, 20, les mots כי י׳ יהיה לך לאור עולם « car le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle », reproduisent à peu près ce qui est déjà dit dans le verset 19 et devraient être remplacés par une sentence parallèle à ושלמו ימי אבלך « et les jours de deuil finiront ».

Dans Jérémie, XI, 14, בעד רעתם, qui est superflu et où בעד n'a pas son emploi habituel, vient probablement de בעדם רנה du même verset.

Ibidem, XXIII, 26, les mots inutiles et incompréhensibles היש בלב paraissent une mauvaise variante de החשבים.

Enfin, dans Micha, II, 4, les mots obscurs לשובב שדינו יחלק ressemblent beaucoup à שדוד נשדנו חלק.

40. Lacunes (Isaïe, II, 20 ; V, 24 ; VIII, 13 ; Jérémie, XVI, 13).

Ce qu'on a beaucoup moins remarqué que les doublets, ce sont les lacunes que présentent certains passages, notamment dans les Prophètes. Les copistes ayant parfois joint des fragments de discours ou laissé tomber des lignes entières, il arrive qu'une partie d'un verset n'a aucun rapport avec l'autre, ce qui n'empêche pas les commentateurs de le traduire comme si le tout se suivait régulièrement. Nous avons déjà signalé des exemples de

ce phénomène littéraire dans la *Revue*, t. XXXIII, p. 306, et t. LXX, p. 214-215 (Jér., x, 3, et Is., XLII, 22); en voici quelques autres :

Dans le verset d'Isaïe, II, 20, la phrase incomplète : « En ce jour-là, l'homme jettera ses idoles d'argent et d'or qu'il avait faites pour se prosterner »... ne se relie pas aux mots « aux taupes et aux chauves-souris », qui sont certainement la fin d'une phrase portant que l'homme se rendra semblable aux taupes et aux chauves-souris pour entrer dans les fentes des rochers, etc. Le texte ne dit donc pas que l'homme donnera ses idoles de métal aux rongeurs, qui n'en sauraient que faire, mais qu'il se débarrassera de ses faux dieux, impuissants à le secourir, et que, dans sa terreur, il ira se cacher comme les animaux dans les trous des rochers.

Ibidem, v, 24, on traduit וחשש להבה ירפה « et la paille (attaquée par) la flamme s'affaiblit », ce qui est une singulière manière de s'exprimer. En réalité, il faut admettre une lacune entre להבה et ירפה. Le mot להבה devait être suivi d'un verbe tel que תלהט et l'hémistiche disait : « comme le feu embrase la paille ». Quant à ירפח, ce verbe terminait une phrase parlant de l'effondrement du peuple d'Israël, ainsi que l'indique la suite, et n'a pas pour sujet חשש.

Nous avons émis l'opinion (*Revue*, t. XXXVI, p. 146) que les mots הראשון et האחרון dans Is., VIII, 23 ne sont pas des épithètes du mot כעת, qui est une locution adverbiale, mais désignaient des envahisseurs successifs. Nous aurions dû ajouter que הראשון et האחרון sont ainsi employés dans Jérémie, L, 17 pour désigner le roi d'Assyrie et le roi de Babylone. Mais le passage n'en est pas moins quelque peu obscur, et cela doit tenir à ce que le mot הראשון n'est probablement pas la suite logique de כעת et qu'il manque la fin de la phrase commençant par כעת et le début du morceau se terminant par הראשון, etc.

La fin du verset de Jérémie, XVI, 13, qui porte : « Et vous servirez des dieux étrangers jour et nuit, (alors) que je ne vous donnerai pas de grâce » est un peu incohérente. Il faut certainement s'arrêter après אלהים אחרים et voir dans יומם ולילה אשר לא אתן לכם חנינה la fin d'un morceau où il était question de gens qui souffriront jour et nuit, tant que Dieu n'aura pas eu pitié d'eux.

41. Confusion ou transposition de textes (Isaïe, XXVII, 2-11 ; Jérémie, XVII, 12; Haggay, I, 15, et Zacharie, IV, 6-10).

Dans maint endroit de la Bible, les copistes, pour des raisons souvent difficiles à découvrir, ont fondu ensemble des morceaux qui étaient à l'origine isolés, ou bien ils ont transporté un passage d'un endroit à l'autre. Voici quelques exemples de l'un et l'autre genre d'altération de texte :

Le morceau d'Isaïe, XXVII, 2-11, est divisé par la Massora en deux paragraphes : 2-7 et 8-11 ; mais chacun des deux manque de cohésion. On a de la peine à découvrir un lien entre 4 et 5, d'autant plus que dans l'un les suffixes personnels sont au féminin, dans l'autre au masculin. On a les mêmes difficultés pour rattacher 8 à 9 et 10 à 11. Pour y remédier on doit admettre qu'il y a deux paragraphes enchevêtrés l'un dans l'autre : le premier se composerait de 2-4, 8, 10 (fin)-11 et se rapporterait à la vigne inféconde (11 *b* donne l'explication de la parabole). Le second comprendrait 5-7, 9-10 *a* et concernerait le salut d'Israël. Nous nous risquons à traduire ainsi ces deux morceaux.

Premier fragment :

« 2. En ce jour-là..., vigne féconde, chantez-lui. — 3. Moi, le Seigneur, je la gardais, je l'arrosais par instants. De crainte que son feuillage ne manquât, je la gardais jour et nuit — 4. Je n'en ai pas tiré de vin [1]. Si seulement elle devenait des ronces et des épines ! Avec pleine fureur [2] je la foulerais au pied, je la brûlerais entière. — 8. En broyant (?) ses rameaux [3], je la détruirais [4], en l'arrachant par un vent terrible un jour de vent d'est. — 10 (fin). Ses branches seraient anéanties. — 11. Son plant étant desséché, elle serait brisée ; les femmes viendraient en faire du feu (?). Car ce n'est pas un peuple intelligent, c'est pourquoi son auteur ne le grâciera pas et son créateur ne le prendra pas en pitié. »

Deuxième fragment :

« 5. A moins qu'il ne s'attache à mon refuge, qu'il ne fasse la paix pour moi (qu'il ne fasse la paix pour moi). 6. Dans les [jours] futurs

1. Voir *Revue*, t. LXX, p. 213.
2. Lire בכל חמה ?
3. Lire שליחותיה.
4. Lire אחריבנה.

Jacob prendra racine, Israël fleurira et s'épanouira, et la face de la terre sera remplie de produits — 7. A-t on jamais frappé comme il a été frappé? A-t-on jamais massacré comme l'ont massacré ses meurtriers? — 9. Donc ainsi sera expiée la faute de Jacob, et voici la conséquence de ce qu'il écartera son péché, quand il mettra toutes les pierres de l'autel en morceaux de chaux éparpillés et que les poteaux et les cippes ne s'élèveront plus. — 10. Car la ville fortifiée a été isolée, c'est un enclos abandonné et délaissé comme le désert. Là le veau broute et là il s'accroupit. »

Le verset de Jérémie, XVII, 12, ainsi conçu : « Trône de gloire, hauteur primitive (?), endroit de notre sanctuaire » ne se rattache pas facilement au verset précédent, où il est dit que celui qui s'enrichit par l'injustice ne gardera pas sa fortune, ni au suivant, où il est dit que « Dieu est l'espoir d'Israël. Tous ceux qui l'abandonnent [1] seront déçus ». D'ordinaire on prend « trône de gloire » pour une épithète de Dieu, mais il est peu vraisemblable que Dieu soit appelé « trône ». Or, dans XIV, 21, le mot « trône de gloire » est appliqué à Jérusalem. Une de mes élèves, M^lle^ de Montille, a observé que dans ce passage-là le mot כסא כבודך est précédé de אל תנבל et qu'ici כסא כבוד est précédé du mot נבל. On peut se demander si un copiste, ayant en tête le passage de XIV, 21, n'a pas été entraîné à intercaler ici le mot כסא כבוד, suivi d'autres désignations de Jérusalem (מרום מראשון paraît être une variante de מקום מקדשנו, qui, de son côté, ressemble à מקוה ישראל, appellation de Dieu dans le verset suivant).

Dans Haggay, I, 15, il y a une date qui devait introduire un discours, mais ce discours manque. D'autre part, dans Zacharie, IV, 6-10, se trouve un passage séparant le verset 5 de sa suite naturelle, qui se trouve à la fin du verset 10. En effet, après avoir montré les lampes du candélabre, l'ange demande (v. 5) au prophète : « Sais-tu ce que sont celles-ci ? » Le prophète répond : « Non. » L'ange reprend (v. 10) : « Ces sept sont les yeux de Dieu qui explorent toute la terre. » Entre le verset 5 et la fin de 10 il y a une petite allocution qui loue et encourage Zorobabel. Or, si l'on considère que Haggay se préoccupe surtout de Zorobabel, tandis que Zacharie ne parle que du grand-prêtre Josué, on peut se demander si le morceau intercalé, et qui n'est pas à sa place dans Zacharie, ne pourrait pas être celui qui manque dans Haggay.

En détachant le morceau intercalé dans Zacharie on peut

1. Lire יִזְבְּרוּ.

résoudre une difficulté grammaticale que présente le mot עין dans deux passages de ce prophète. Dans III, 9 et IV, 10, le mot עין est du masculin, alors que partout ailleurs il est du féminin. On a dit que עין serait du masculin dans le sens d'œil gravé, mais on ne voit pas qu'en hébreu un mot change de genre quand il est pris au figuré. Si l'on examine le second exemple, on voit qu'il ne prouve rien. En effet, nous venons d'observer que שבעה אלה se rapporte à נרות du v. 2 et non au mot עיני ה', qui en est l'attribut : les sept lampes représentent les yeux de Dieu, et משוטטים a pu subir l'attraction du masculin שבעה. Reste le verset 3, 9. Mais ce verset serait beaucoup plus clair sans les mots על אבן אחת שבעה עינים. En effet, ces mots étant supprimés, il devient : « Car la pierre que je place devant Josué, je vais la graver, etc. ». Il semble que ces mots aient été ajoutés par un lecteur qui, ayant devant lui le verset IV, 10, déjà combiné avec le passage intercalé et, rapportant les mots שבעה אלה עיני ה' à la pierre qui est dans la main de Zorobabel, aura cru devoir faire une remarque pareille pour la pierre qui est devant Josué. Le masculin de עין (si on ne doit pas lire, d'ailleurs, שבע העינים) serait là tout à fait artificiel.

MAYER LAMBERT.

BIBLIOGRAPHIE

HARARI (Haïm). **Littérature et Tradition**. I : Problèmes généraux. II : La tradition littéraire hébraïque. Paris, Ernest Leroux ; Genève et Lyon, Georg et Cᵉ, 1919 ; in-8° de VIII + 424 p.

Les dernières lignes de cet ouvrage en marquent bien l'inspiration. Ce que M. Harari ambitionne, « c'est reporter d'emblée la littérature hébraïque au milieu des littératures universelles; c'est découvrir ce qu'elle a donné aux autres et ce qu'elle en a reçu; c'est étudier le rapport constant de la création individuelle à la création populaire, la parenté intime de la tradition écrite avec la tradition orale; c'est suivre à travers plus de quarante siècles la tradition d'un peuple toujours en activité, toujours en transformation et restant cependant toujours elle-même, une et éternelle, maintenant l'unité de ce peuple, constituant sa patrie et sa nationalité; c'est voir combien la littérature et la tradition sont d'une seule et même essence; c'est montrer ce que la littérature hébraïque a d'idéal, de vrai et d'humain, de vie et de beauté, et ce qu'elle serait capable de créer encore au jour où la nation hébraïque, indépendante dans sa patrie historique, pourra de nouveau donner libre essor à son génie ». Voilà les tendances de l'auteur. Son but précis est d'étudier l'aggada talmudique; c'est elle qui doit « former le centre » de ses études, car elle est la partie constitutive de la littérature hébraïque, elle représente et maintient la « tradition nationale », la « littérature nationale » du « peuple juif ». Mais l'aggada continue la Bible, elle est déjà dans la Bible; il faut donc, pour en suivre l'évolution, remonter « aux origines mêmes de la tradition hébraïque, aux débuts de la littérature d'Israël, en rechercher les formes primitives et suivre leur développement à travers les âges ». Mais la littérature biblique elle-même obéit aux lois générales de la « création d'art », création populaire ou savante, individuelle ou collective; d'où la nécessité d'étudier les lois qui régissent la formation et l'élaboration de la littérature et de la tradition en général. Ainsi ce volume se compose de deux études préliminaires, introductions à la littérature aggadique; une introduction générale sur les problèmes généraux

de la « création populaire » et de la « création littéraire » (p. 3-176) et une introduction spéciale sur la tradition littéraire hébraïque (p. 179-406).

La première partie comprend : 1° des recherches sur la tradition et ses trois éléments : le mythe, le conte et la légende, produits de l'imagination créatrice dans son « activité ludique »; 2° une critique des systèmes proposés pour expliquer l'origine et la transmission des récits populaires et des traditions.

Les définitions que M. H. donne de la tradition, de la littérature, de l'imagination créatrice, de la création indépendante, de la création populaire, de la création littéraire, sont si verbeuses et si vagues qu'elles en sont insaisissables; c'est de la jonglerie de mots, dont la grandiloquence dissimule mal le vide. Par exemple, le grand titre — et la grande pensée — du livre, c'est « Littérature et Tradition ». Essayez de vous représenter avec quelque précision comment l'auteur conçoit : 1° la tradition; 2° la littérature; 3° les rapports de l'une avec l'autre, à l'aide de ces quelques citations : « La tradition est l'ensemble de toutes les activités séculaires d'une nation; elle comprend donc tout : et la religion et l'histoire, et la littérature et les sciences » (p. 109). « La littérature écrite vient tout d'abord seconder la Tradition, elle commence par recueillir tout ce qu'une nation tient à conserver, tout ce qui est imprégné de l'esprit et de l'âme des générations, tout ce qui se rattache à l'histoire du pays et du peuple, tout ce qui raconte et chante la vie des héros, tout ce qui incarne le rêve et l'idéal de la nation. Littérature et Tradition se confondent. La littérature devient l'organe essentiel de la Tradition, tout en se faisant tradition elle-même » (p. 126). « La Tradition est la source première de toute création dans un peuple... ». « En quoi la Tradition se manifeste-t-elle surtout? C'est sans contredit dans la littérature, soit orale, soit écrite. La littérature, qui est l'ensemble de ce qui a été dit, pensé et senti dans un peuple, est l'expression personnelle des nationalités » (p. 170; cf. p. 173-174). Soit que l'auteur ait mal digéré les travaux des folkloristes et des sociologues qu'il a lus, soit qu'il se laisse griser par une sorte de mystique traditionniste ou qu'il prenne tout simplement des phrases pour des idées, toute cette partie de son ouvrage n'est que nuées.

Par contre, nous le suivons fort bien et avec le plus grand profit quand il s'en prend aux différentes théories qui prétendent rendre compte, par l'histoire des peuples ou par la psychologie, de l'origine et de la transmission des contes : théorie indianiste de Benfey, revisée par Cosquin; théorie babylonienne de Jensen; théorie anthropologique de Taylor, Lang, Frazer; théorie psychoanalytique ou du rêve, de Freud. M. H. conclut très raisonnablement que tout système exclusif est défectueux et que chacun a ses « moments d'application ». Signalons particulièrement le chapitre où il montre les « excès du folklorisme » par deux exemples typiques : les théories aventureuses sur l'origine de la circoncision exposées par le regretté Ad.-J. Reinach (cf. *R. E. J.*, LX, 291) et celles de Frazer sur la fête de Pourim (il est singulier que l'auteur ne connaisse

pas la critique décisive de M. Israël Lévi, *R. E. J.*, LXVI, 144-156; cf. p. 317-8).

La seconde partie de l'ouvrage de M. Harari contient bien des éléments d'une Introduction à la Bible. Dans un chapitre intitulé « Archéologie hébraïque », il discute la thèse étrange de l'égyptologue Naville, d'après laquelle l'hébreu ne serait pas la langue originale de l'Ancien Testament : le Pentateuque et les livres antérieurs à l'époque de Salomon auraient été écrits en babylonien et les livres postérieurs en araméen [1]! Dans le chapitre sur la « Critique biblique », M. H. soumet à une discussion serrée et sensée les thèses principales de l'école de Wellhausen sur les sources de l'Hexateuque, sur la prétendue « mystification » de la découverte du Deutéronome sous Josias, etc.; pour lui, le livre découvert alors serait plutôt le Lévitique. Quoiqu'il en soit de ce dernier point, M. H. a raison de combattre le jugement tendancieux de l'école en vogue sur le Code sacerdotal, son étroitesse, son manque d'élévation et d'imagination, sa raideur théologique et son fanatisme. Cette partie est une des meilleures du livre.

Bien intéressante aussi et plus originale est celle où l'auteur étudie la Bible au point de vue purement littéraire, qui est généralement négligé par les exégètes. Il est vrai que dans son désir de réagir contre la notion théologique des « Ecritures Saintes », il insiste trop sur le caractère d' « œuvre profane » de la Bible ; il détourne même de son sens l'adage connu que « la Tora parle le langage des hommes ». Il a raison de faire ressortir que la Bible est, à certains égards, une œuvre « classique ». Mais il a tort de vouloir le prouver par « l'influence littéraire hébraïque », car d'abord ce n'est guère la Bible *hébraïque* qui a influencé la littérature et son coup d'œil sur « l'hébraïsme dans la littérature française » est bien superficiel : on y lit à titre de preuves que J.-J. Rousseau avait une prédilection pour son poème le *Lévite d'Ephraïm*, que Chateaubriand, en composant sa tragédie de *Moïse*, voulait régénérer tout « l'art moderne » par le « biblisme » et que d'ailleurs il est né à Saint-Malo, dans la rue des Juifs...

J'aime mieux le chapitre où M. Harari analyse les genres littéraires de la Bible, le *machal*, la *hida*, le *chir*, où il définit la poésie et la prose bibliques, où il indique les lois du rythme hébreu et montre que le prophétisme est aussi une « création d'art ». Mais mes préférences vont surtout au chapitre où il décrit la vie et la nature dans la poésie biblique, l'amour de la terre natale et le goût de terroir palestinien qu'on sent dans la Bible, le genre de vie des tribus hébraïques, la musique et la danse, les chants et les jeux, les chants de guerre, les chants du travail et les chants d'amour. Il y a là une quinzaine de pages (p. 303 et

1. Voir Ed. Naville, *Archéologie de l'Ancien Testament : l'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?* Trad. de l'anglais par A. Segond; Paris et Neuchâtel, 1914.

suiv.), senties, pénétrantes, qui sont le meilleur du livre et qui méritent de rester.

Il faut se méfier de ses qualités autant que de ses défauts. Comme il a le sentiment de l'hébreu et de la poésie biblique, M. Harari attache trop d'importance aux considérations littéraires et esthétiques. Il va jusqu'à dire que le sens esthétique, qui est essentiellement individuel, subjectif, est le vrai sens historique. Des arguments d'ordre purement littéraire suffisent peut-être à battre en brèche des théories comme celle de Naville; mais ils comptent bien peu dans la balance quand il s'agit de dater le Deutéronome ou le Code sacerdotal; ils font dire à M. H. que le premier chapitre de la Genèse est un poème parfaitement homogène — avec métrique, bien entendu — ce qui est soutenable, mais aussi que le Cantique est l'œuvre de la jeunesse du roi Salomon, que Job est l'écho de la crise de la captivité de Babylone, suivie tout aussitôt de la mélancolie de l'Ecclésiaste, etc. On croyait le temps passé de cette « critique littéraire ».

Mais n'oublions pas que M. Harari a résolu d'intégrer la Bible dans son grand système sur la Littérature et la Tradition. Il l'entend en des sens divers et inégaux. Il a tendance à voir un peu partout des allusions à des mythes et à des contes populaires, à quoi il n'y aurait que demi-mal. Il signale çà et là des analogies au moins curieuses entre la tradition juive et le folklore universel (traits héroïques de Bar-Kochba, p. 33; le vêtement rouge du sang de l'ennemi dans Isaïe, LXIII, 1-6, et dans la légende de... Garibaldi, p. 32; les rêves sur la naissance et l'enfance des héros, p. 130; l'eau tirée du rocher et encore Garibaldi, p. 136, note, etc.). Son étude sur le mythe de la Création est plus ambitieuse et moins nouvelle. Sur toutes ces questions on aimera mieux se documenter dans des ouvrages comme le *Folklore in O. T.* de Frazer, que M. H. ne semble pas connaître encore, alors qu'il prend au sérieux l'ouvrage périmé — et condamné par l'auteur lui-même — de I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*.

Mais ce qui est propre à l'auteur, dont il paraît très fier et qui nous paraît bien faible, c'est sa construction de la « tradition israélite ». Il y a là, dans le chapitre intitulé « Tradition littéraire », un paragraphe sur la « chaîne de la tradition » (p. 319 et s.) et, dans le chapitre intitulé « Aggadah », une série de développements qui défient la critique et même l'analyse. Des observations justes et fines sont noyées dans des considérations de pure fantaisie et des théories sont échafaudées sur des jeux de mots, voire sur des contre-sens. Ainsi, l'auteur se sert du *Kétab bêth Israël* d'Ezéchiel pour distinguer *Kethab* et *Aggadah*, dont l'ensemble forme la Tora, et le *Massoreth ha-Berith* du même prophète devient « l'Alliance de la Tradition » ! Brochant sur le tout, une étude sur le panégyrique des « pères du monde » dans l'Ecclésiastique, où l'auteur se perd littéralement à nous faire admirer un Sira poète et patriote.

Il vaut la peine d'y insister, car cette partie du livre semble en être la

pièce de résistance et doit relier cet ouvrage aux études annoncées sur l'Aggada talmudique. Bien que M. H. n'ait fait qu'amorcer ce dernier sujet, nous sommes en droit de nous méfier et il est bon de s'en expliquer dès maintenant. L'Aggada est à la mode aujourd'hui dans certains milieux ; des littérateurs voudraient en faire la « littérature nationale » des juifs aux dépens de la Bible. De même que les Allemands au début du XIX^e^ siècle et d'autres peuples depuis ont pris conscience, paraît-il, de leur individualité et de leur génie national dans leurs légendes populaires, de même l'Aggada serait la source — et le miroir — du génie du peuple juif. On oublie seulement que le folklore est la littérature des peuples qui n'en ont pas et que les juifs sont devenus au cours des âges un peuple savant, lettré, et que l'Aggada est, depuis des siècles, pétrifiée dans la littérature midraschique compilée par les rabbins. M. Harari, à la vérité, n'isole pas l'Aggada de la Bible ; il veut montrer, au contraire, comment elle prolonge la Bible, et même il en fait une partie intégrante de la tradition biblique. Mais là encore il faut se garder d'une illusion. L'Aggada est héritière de la Bible, elle n'en est pas la continuatrice directe et toutes les considérations qu'on plaquera sur Sira ne combleront pas la distance historique et idéologique entre le prophète et l'aggadiste. L'aggadiste n'est qu'un interprète de la Bible. Malgré les apparences, l'Aggada n'est pas la Légende ; il est bien probable que Bacher a raison (M. H. ne connaît d'ailleurs pas cette étymologie) de tirer le terme de la formule exégétique *higguid lekha ha-katoub*. Que nous sommes loin de la définition ambitieuse qui identifie l'Aggada avec la Littérature et avec la Tradition ! Il est vrai que l'aggadiste, en interprétant la Bible, l'enrichit parfois des produits de l'imagination populaire ou de la sienne propre (et il n'est guère homme du peuple, lui !) ; mais il ne faut pas s'exagérer la valeur historique et littéraire de ces développements. Il est évident que l'aggadiste ne sait rien de l'époque biblique qui ne soit dans la Bible et, d'autre part, il n'a aucune intention de créer une « œuvre d'art ». M. H. s'extasie sur les « poèmes » de l'Aggada et ses chefs-d'œuvre ; il va jusqu'à écrire que « l'art poétique de l'Aggada est même supérieur au prophétisme ». Il serait bien embarrassé d'illustrer ce jugement hyperbolique de quelques exemples. Il oublie que, si l'aggadiste a été à sa manière un poète, nous n'avons conservé dans la littérature midraschique que des « notes » de sa pensée et qu'il faut donc en reconstituer le développement, et c'est cela la « création d'art », comme il dit. Pour que l'Aggada devienne œuvre littéraire, il faut que Berdiczewski la mette en prose ou Edmond Fleg en vers.

Si l'Aggada talmudique n'est pas la fille directe de la littérature talmudique, il n'est pas vrai davantage qu'elle se soit prolongée d'une manière vivante jusqu'à nous. Dans son désir d'établir la continuité et l'unité d'une tradition nationale du peuple juif, M. H. écrit, par exemple, que l'Aggada constitue une « continuité ininterrompue depuis la plus haute antiquité hébraïque... jusqu'à la formation de la nouvelle littérature

moderne ». Encore une illusion. La floraison de l'Aggada a été limitée à la Palestine et à peu près aux six premiers siècles de l'ère chrétienne ; puis elle s'est étiolée et ne s'est conservée que dans les compilations où puisaient les prédicateurs. Autant dire que l'herbier d'un botaniste fait vivre la flore d'un pays.

Passons condamnation, enfin, sur l'idée que l'Aggada aurait continué à élaborer des mythes. Cela fait bien dans le tableau, mais ce n'est pas sérieux. Déjà la Bible ne contient que des survivances, des résidus d'éléments mythiques ; à plus forte raison ne peut-on pas chercher chez les aggadistes, qui sont des rabbins, des spéculations de ce genre ; tout au plus pourrait-on concéder que, prédicateurs populaires, ils ont puisé à l'occasion dans le folklore. Le reste n'est qu'exégèse savante. Il suffit de lire le passage d'*Exode rabba* cité par M. H. (p. 293) pour être fixé sur les « mythes rabbiniques ».

Je ne sais si j'ai rendu pleine justice à l'effort considérable que représente cet ouvrage, copieux, touffu, plein de faits et d'idées, souvent aventureux, mais généralement suggestif. Il est attachant parfois, parfois agaçant, mais il ne laisse pas indifférent. On passe condamnation sur les confusions du développement, sur les insuffisances de la forme, sur les erreurs de citations et sur les fautes d'impression, en faveur du mouvement général, de l'entrain et de l'enthousiasme qui animent l'auteur et qui entraînent le lecteur. Le meilleur service que l'on puisse rendre à M. Harari est de l'engager à reconnaître sa véritable voie. M. Harari, à qui ce travail a valu le titre de docteur ès lettres de l'Université de Genève, est professeur au lycée hébreu de Jaffa. Qu'il laisse à d'autres les grandes constructions d'anthropologie et de sociologie ; qu'il s'attache à la Bible, considérée comme œuvre littéraire, comme produit classique du génie hébreu. Il admire profondément la Bible, il aime passionnément la Palestine, il sait et sent l'hébreu. Qu'il nous donne, avec ses élèves, une école de philologie et d'archéologie bibliques ; ce sera un heureux symptôme d'une renaissance juive en Palestine.

M. Liber.

A. Marmorstein. **The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature,** Londres, Jews' College, 1920, in-8° de 199 p.

M. Marmorstein s'est proposé dans ce volume d'étudier la notion de « mérite » dans l'enseignement des rabbins des quatre premiers siècles de l'ère chrétienne. Le mot *zekhout* et les expressions qui s'y rattachent se rencontrent très fréquemment dans la littérature rabbinique et midraschique. Les idées qu'expriment ces termes devaient prendre un ample développement dans une religion qui professe le libre arbitre et

qui, tournée vers la pratique, a produit une riche floraison d'actes « méritoires ». Les rabbins sont à peu près unanimes à penser que l'homme est réellement capable d'acquérir des mérites devant Dieu par ses bonnes actions. Mais les âges de grande foi étant des âges de grande humilité, on y a tendance à diminuer, à limiter la part du mérite individuel et à faire plus grande celle de la grâce, de l'indulgence divine, d'une part, et, de l'autre, celle du mérite des hommes pieux de chaque génération. D'où la conception, qui a fait fortune dans la tradition juive, du « mérite des pères », réversible sur les descendants, concurremment avec l'idée de la réversibilité des fautes. Les rabbins mettent parfois aussi à l'actif des ascendants les mérites éventuels de fils ou descendants glorieux. Le mérite des femmes vertueuses joue également un rôle, ainsi que les mérites attachés à la manifestation de la foi, à l'accomplissement des préceptes de la Loi, plus particulièrement certains préceptes comme le sabbat, la circoncision, etc. L'étude de toutes ces notions, de la place qu'elles occupent dans la théologie, la morale, la liturgie, l'histoire juives, a tenté déjà bien des auteurs. Après Güdemann, Kohler, S. Levy, Schechter et d'autres, qui ont envisagé tel ou tel aspect de la question, M. Marmorstein a voulu de préférence suivre le « développement historique » de la « doctrine des mérites », depuis les premiers Tannaïm, Schemaya et Abtalion, jusqu'aux derniers Amoraïm. Il a interrogé à ce sujet tous les textes aggadiques à sa portée, y compris les aggadot anonymes. Il a ainsi amassé une documentation abondante, puis, il a cherché à mettre de l'ordre et de la clarté dans les éléments recueillis, à classer les opinions ou les tendances, à voir le rôle du facteur historique dans l'évolution des idées. Il faut louer notre érudit collaborateur d'avoir entrepris une pareille tâche, même si la mise en œuvre des matériaux laisse à désirer.

La composition de l'ouvrage, d'abord, déconcerte. Une introduction de 36 p., soit près du cinquième de tout le travail, nous indique (p. 4) le plan d'ensemble ; puis (p. 5) vient le plan spécial de l'introduction qu'on a commencé de lire ! Il eût été plus rationnel de faire du § 1 une préface, en y joignant la bibliographie des ouvrages antérieurs (donnée p. 36).

C'est au § 2 que commence la véritable introduction, ou plutôt le premier chapitre de l'ouvrage. On y trouve l'étude philologique des mots et locutions se rapportant à la question. Bonne entrée en matières, mais qui aurait gagné à être plus largement traitée. M. M. avait, certes, le droit de limiter à l'époque rabbinique son enquête sur la doctrine des mérites, mais il n'aurait pas été inutile de remonter aux acceptions bibliques de la racine *zakha* et d'en suivre l'évolution dans la littérature, quitte à rappeler ce que d'autres auteurs ont pu dire à ce sujet. Le reste de l'introduction, doctrine de la grâce de Dieu, idée des trésors de mérites mis en réserve dans le ciel, aspects théologique, philosophique, éthique et social de la doctrine (p. 11 à 36), eût été mieux en place après l'exposé historique et la classification des données fournies par l'aggada, qui constituent

le corps même de l'ouvrage. Mais là, le mode même d'exposition adopté par l'auteur ne paraît guère heureux. Il fait défiler dans l'ordre chronologique tous les Tannaïm et Amoraïm qui ont professé quelque enseignement, exégèse ou aphorisme, se rapportant à la notion de mérite. La lecture de ces listes d'opinions, dont beaucoup sont insignifiantes et où les motifs se répètent à satiété, ne va pas sans fatigue pour le lecteur. L'auteur allèguera peut-être que cette accumulation de matériaux était nécessaire pour illustrer ses statistiques et faire voir les différentes tendances entre lesquelles se partagent les docteurs, et les problèmes qui ont sollicité de préférence l'attention de telle ou telle génération. Mais après cet exposé historique, on retrouve toutes ces opinions à nouveau, quand l'auteur examine directement les principaux thèmes et problèmes relatifs à l'idée de mérites qui se traitaient dans les écoles (par exemple, à qui est-on redevable de la création du monde, de sa conservation, des grands miracles de l'histoire d'Israël, etc.). Il en résulte de bien fastidieuses redites.

Quant au fond de la question ou des questions examinées, il y aurait beaucoup à dire. Bornons-nous à quelques brèves observations. Les théories qu'échafaude l'auteur sur des divergences de doctrines observées entre tel et tel rabbin, entre telle et telle école de docteurs, paraissent bien fragiles. Ces différences sont souvent plus factices que réelles ; et quand elles existent, elles ne sauraient avoir la portée que leur attribue M. M. Parce que le miracle de la mer Rouge est dû, selon Schemaya, à la foi d'Abraham (Gen., 15,6) et, selon son contemporain et émule Abtalion, à celle d'Israël (Exode 4, 31), il faudrait en conclure que le premier exalte le mérite des ancêtres et le second, au contraire, le mérite individuel, opposition de « doctrine », controverse qui se poursuivrait dans l'enseignement des disciples de ces deux premiers *darschanim*. M. M. voit un compromis, une combinaison entre les deux thèses dans la maxime connue de Hillel : « Si je ne suis pas pour moi, qui est pour moi, etc... » (Abot., I, 14) et de ce « compromis » on retrouverait la trace chez Akiba (p. 44, 65). Combien tout cela paraît artificiel ! La sentence énigmatique de Hillel permet des interprétations variées. Sans doute, M. M. se fonde sur l'explication des Abot de Rabbi Natan, mais elle n'est pas la seule admissible, et où voit-on, en tout cas, que Hillel ait pris à tâche de mettre d'accord les thèses opposées de ses deux prédécesseurs ? Il faudrait prouver d'abord qu'une telle opposition existe. M. M. n'a-t-il pas attribué une portée bien exagérée à de simples jeux d'exégèse agadique ? Si l'on se reporte au texte qui est le point de départ de cette étude, à savoir *Mekhilta*, 29 *b*, on y lit toute une série d'opinions, — que M. M. relève lui-même ailleurs (p. 47), — attribuant le miracle de la séparation des eaux de la mer Rouge, qui à Abraham (R. Benaa), qui à Joseph (Simon de Kitron), qui aux tribus (Eliézer b. Yehouda), etc. Les dires de Schemaya et d'Abtalion font partie de cette série, et l'on n'a pas l'impression d'une différence sensible de « doctrine » entre ces divers

auteurs. Que si Israël représente ici le mérite personnel par opposition au mérite des pères (Abraham), ailleurs, dans l'opinion d'Akiba, par exemple (p. 44), le mérite d'Israël est opposé au mérite personnel de Moïse, jugé inférieur. C'est peine perdue que de vouloir retrouver dans ces sortes d'agadot, sauf exception, des thèses doctrinales bien arrêtées, ou le contre-coup d'événements contemporains. Souvent le même docteur énonce des thèses différentes. J'en trouve un exemple typique chez M. M. lui-même (p. 59, 117, 119). Josué ben Korha opine tantôt que le monde a été créé en faveur d'Abraham, tantôt en faveur de l'homme en général, ailleurs en faveur des justes. Que si ces divergences doivent être mises au compte de rapporteurs inexacts, c'est la preuve en tout cas que les rabbins postérieurs n'attachaient guère d'importance à ces variations. Sans doute, il y a des opinions qui sont un signe des temps. Les docteurs de l'époque d'Adrien semblent insister particulièrement sur ce qui avait été prohibé : circoncision, étude de la Loi, etc. L'importance donnée par les rabbins du IIIe siècle au rôle joué par Israël peut s'expliquer comme une protestation contre les païens ou les chétiens qui le rabaissaient. Il y a peut-être une tendance apologétique dans l'opinion de Hananya ben Akaschia que Dieu a multiplié les « mitzvot » pour augmenter les mérites d'Israël. Mais tout cela est, en somme, du domaine de l'hypothèse. En réalité, un certain nombre d'idées morales, théologiques, philosophiques, qu'on retrouve toujours, avec des nuances variées, à travers ces multiples agadot, forment la substance de la prédication rabbinique: conviction que l'homme est capable de mérite, importance d'Israël jugé digne par ses patriarches, ses hommes vertueux de toute génération, des miracles divins, reconnaissance aussi du mérite des païens vertueux, haute valeur de la Tora, des mitzvot, de certaines mitzvot en particulier et de certaines vertus, foi, bienfaisance, crainte et amour de Dieu, sentiment profond de la solidarité d'Israël, qui fait que le bien et le mal sont toujours ressentis par la collectivité, dans le temps et dans l'espace. On peut dire que tel est l'enseignement commun des docteurs. A côté de cela, il y a certainement des tendances particulières, dont on peut essayer de rechercher l'origine. M. M. en a étudié, de façon intéressante, un certain nombre, entre autres celles que présente l'agada de Josué b. Lévi (limite d'influence du mérite des pères, responsabilité d'Israël à l'égard même des païens, p. 71 et suiv.).

Il est une autre tendance qu'il eût été intéressant de mettre en lumière dans une étude sur la doctrine des mérites. M. M. ne semble s'être occupé que des opinions qui assignent au mérite une récompense objective, récompense prochaine ou différée, en ce monde ou dans l'autre, restreinte à des individus ou étendue à la collectivité. Dans beaucoup de cas, on voit bien que le mérite est comme impliqué dans la récompense, comme mis en vedette par la faveur, le privilège obtenu par tel ou tel personnage. Nous nous rapprochons ainsi de la doctrine qui place la récompense non plus dans quelque chose d'extrinsèque au

mérite, mais dans le mérite même. M. M. indique, p. 11, que dans l'école d'Ismaël le terme בשכר était usité au lieu du mot ובזכות. Le langage donne ici une indication précieuse sur laquelle il valait la peine d'insister. L'idée que le bien est sa propre sanction, que la pratique du devoir enferme sa récompense, pour n'avoir pas été généralement admise, a eu des représentants dignes de mémoire parmi les docteurs du Talmud. Il y avait lieu d'examiner un courant de pensée qui s'est exprimé notamment dans la fameuse sentence d'Antigone de Sokho, *Abot*, I, 3, et dans celle de Ben Azaï (שכר מצוה · מצוה), *ib.*, IV, 2. Il est singulier que M. M. n'en ait rien dit.

A la fin de son « catalogue » des mérites importants (p. 184), M. M. aurait pu signaler encore l'opinion de R. Meir, qui mentionne (j. *Schekalim*, III, 4), outre le séjour en Palestine, la lecture du Schema, et l'usage de la langue hébraïque.

Tel quel, le travail de M. Marmorstein reste intéressant comme un répertoire de textes, d'idées et de comparaisons avec les littératures étrangères au Talmud. M. M. a une vaste lecture et veut nous en faire profiter. On en profiterait davantage, si l'auteur avait donné un *Index* des textes de la Bible, du Talmud et du Midrasch qu'il utilise. Il s'est borné à un index des noms de rabbins et des mots typiques, qui est d'ailleurs incomplet et contient des erreurs. Il aurait fallu renvoyer aux notes du livre par un chiffre de caractère différent de celui qui renvoie au texte. (Quelques additions et corrections : p. 184, n. 82, ajouter *Ketoubot*, 111 *a*; dans l'index, *s. v.* Aaron, ajouter 147; *s. v.* Laban, Moses, Pharaoh, Rahab, ajouter 173; *s. v.* Simon ben Azzaï, au lieu de 75, l. 45; p. 192, l. 7, lire שנמשח; l. 9, לחוס, שחס.)

JULIEN WEILL.

Die Synagogale Poesie des Mittelalters, von Dr. ZUNZ. Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und durch Quellennachweise und Register vermehrte Auflage, im Auftrage der Zunzstiftung herausgegeben von Prof. Dr. A. FREIMANN. Francfort-s.-M., 1920; in-8° de (5 +) 584 p.

C'est en 1855 que Zunz publia l'ouvrage qui inaugurait ses travaux classiques sur la poésie synagogale. Quoique de nombreux matériaux aient été mis au jour depuis, grâce surtout à la découverte de la Gueniza, le livre de Zunz est resté jusqu'à présent l'histoire par excellence de ce genre littéraire, et quiconque veut travailler dans ce domaine doit avant tout remonter à cette source. Mais comme il était à peu près introuvable en librairie, la Fondation Zunz avait résolu d'en préparer une réédition, qu'elle avait confiée au bibliographe et historien bien connu, M. Aron Freimann, l'éditeur de la *Zeitschrift für hebræische Bibliographie*.

L'éditeur était placé devant l'alternative de réimprimer l'ouvrage de Zunz sous sa forme primitive ou de le remanier d'après l'état actuel de la science. M. Freimann a pris le premier parti et il a eu raison. Non seulement parce que, comme il le dit dans son court Avant-Propos, la matière nouvelle qui est venue s'ajouter depuis 1855 n'aurait pas suffi pour une refonte totale, mais aussi parce que nous tenons à avoir Zunz dans son état original. L'éditeur s'est borné à ajouter les nombreuses additions portées dans l'exemplaire de l'auteur; elles sont particulièrement copieuses dans les vingt-six annexes qui terminent l'ouvrage et qui sont d'un si grand prix pour la lexicographie hébraïque; ces additions y sont placées entre crochets.

Il reste à se demander s'il n'aurait pas été utile d'apporter quelques changements qui n'auraient pas affecté le fond. On sait, par exemple, que Zunz cite les Midraschim et le *Yalkout*, non d'après les chapitres et les paragraphes, mais d'après les pages de certaines éditions aujourd'hui peu accessibles (le *Yalkout* d'après l'éd. de Francfort-sur-Oder, etc.; v. p. 9, note *c*; p. 10, n. *a*, *g*.); il aurait été plus commode d'ajouter pour ces textes le chapitre et le paragraphe. D'autres ouvrages encore auraient pu être cités d'après des éditions plus modernes, plus accessibles et plus commodes à consulter, par exemple : la *Zutarta* (c'est-à-dire le *Lékah Tob* de Tobia b. Eliézer) sur *Nasso*, non d'après l'éd. de Venise (comme p. 146, n. *c*), mais soit d'après le chap. et le verset des Nombres, soit d'après la page de l'éd. de Vilna; le *Séder ha-Doroth* de Heilprin, non d'après l'éd. de Carlsruhe (p. 129, n. *a*), mais d'après l'édition de Maskilleison; le poème *Namta ve-nirdamta* de Juda Halévi, non d'après le *Literaturblatt des Orients*, 1850, où il a été publié pour la première fois (p. 21, n. *b*), mais d'après le *Diwan*, éd. Brody, II, 302, etc., etc. Même observation pour les manuscrits : à la place ou à côté des « mss. Oppenheim, Uri, Michael », etc. (v. p. ex. p. 48, n. *a*; p. 49, n. *a*; p. 65, n. *d*), il aurait fallu indiquer les numéros du Catalogue de Neubauer. Pour les manuscrits qui ont été imprimés depuis, il eût été bon de donner la référence dans les éditions; p. ex., le passage de Tobia b. Eliézer sur le Cantique, I, 6 (p. 13, en bas) d'après l'éd. Greenup, p. 23; les deux Seliboth du ms. du Vatican 332 sur les martyrs brûlés à Troyes en 1288 (p. 33, n. *a*) nous sont connues aujourd'hui par l'excellente publication de Darmesteter (*R. E. J.*, II, 199 et s.); le passage tiré du *Mahkim* (p. 61, n. *f*) se lit dans l'éd. de J. Freimann, p. 32 (voir *ibid.* et p. 410); la consultation de Haï sur מעשה בשמות (p. 146, n. *h*) a été publiée dans *Taam Zekénim*, 54 *b*, etc., etc.

Si le texte de Zunz devait être respecté, des fautes évidentes, que l'auteur ne pouvait pas reconnaître pour la plupart, auraient dû être corrigées. Ainsi, il ne suffisait pas de corriger Amaria, lieu d'origine de David al-Roï (p. 24, l. 1) en Amadia (p. 552 en bas); il aurait fallu corriger aussi son nom David el David, pour lequel Zunz a suivi le *Schébeth Yehouda* contre toutes les autres sources (cf. Loeb, *R. E. J.*,

XVI, 215) ; les noms en acrostiche dans les piyoutim sont, nous le savons maintenant, plus anciens que Kalir (p. 106, l. 34) : ils figurent déjà chez Yannaï (v. en dernier lieu Davidson, *Mahzor Yannai*, p. XXVIII, et mes observations dans *Ha Mizrahi*, II, 1920, n° 3) ; Schefatia ne vivait pas au x^e^ siècle (p. 170), mais, comme nous le savons aujourd'hui par la Chronique d'Ahimaatz (qui à la leçon בסילי), au IX^e^ siècle et était un contemporain de Basile I (v. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, III, 14 et s.), etc.

Mais tous ces inconvénients mineurs sont compensés et au delà par les grands mérites de cette nouvelle édition. On sait que la perle de l'ouvrage est le chapitre émouvant des « Souffrances », ce tableau pathétique de notre martyrologe, que Zunz, comme jadis le prophète Jérémie (VIII, 23), écrivit avec de tels transports de douleur qu'on le trouva, lui l'historien censément objectif et sec, sanglotant à son bureau [1]. Or, les faits sont donnés dans ce chapitre, comme dans le chapitre final intitulé « Deux nouveaux siècles », sans indication de sources et, de même que pour le code de Maïmonide, cette omission fut ressentie dès l'apparition de l'ouvrage comme un défaut grave. M. Freimann a donc, à la fin du livre (p. 543-584), indiqué les sources, le plus souvent aussi celles qui avaient été utilisées par Zunz. On admire comme l'éditeur a réussi à pénétrer dans les recoins les plus écartés et même parfois, du même coup, à corriger Zunz (voir, p. ex., sur p. 23, l. 43 ; sur p. 25, l. 32 ; sur p. 26, l. 3 ; sur p. 26, l. 25, etc.). Seul, un savant aussi familiarisé que M. Freimann dans les domaines les plus différents de la littérature juive pouvait venir à bout d'une telle tâche. Les références sont presque au complet, et là où elles manquent, c'est qu'elles étaient introuvables. Voici pourtant ma maigre glane :

P. 13, l. 19, sur des conversions dans les pays du khalifat à l'époque de Hivi Balkhi, dont parle Saadia ibn Danan, on ne connaît aucune source plus ancienne et ce chroniqueur paraît peu digne de foi sur ce point (cf. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 147). — P. 19, l. 11, sur Moïse de Pavie, v. encore les passages cités dans mon livre *Babylonische Geonim*, p. 109. *Ibid.*, sur le baptême forcé du fils de Guerchom, il aurait fallu citer aussi *Or Zaroua*, *H. Abélouth*, § 428 (II, 176 *a* ; reproduit dans les *Hagahoth Ascheri* sur *Moëd Katan*, § 59). — P. 28, l. 27, sur le texte d'après lequel Maïmonide aurait attendu la délivrance messianique pour l'an 1216, voir aussi les observations de Kaufmann (*R. E. J.*, XXIV, 112) et de M. Israël Lévi (*ibid.*, XXXIII, 144), qui ont révoqué en doute l'authenticité de ce passage, et celles de Bacher (*ibid.*, XXXIV, 101), qui leur a répondu. — P. 30, l. 30, sur la controverse de 1240 avec Nicolas Donin, v. Loeb, *R. E. J.*, I, 247 et s. — P. 48, l. 1, sur la persécution en Autriche, voir maintenant Krauss, *Die Wiener Geserah vom Jahre 1421* (Vienne, 1920). — P. 53, l. 10, sur Pfefferkorn, il aurait fallu indiquer les

1. V. Moritz Lazarus, *Lebenserinnerungen*, bearbeitet von Nahida Lazarus u. Alfred Leicht, Berlin, 1906, p. 498.

sources principales ou tout au moins Graetz, IX, et L. Geiger, *Johann Reuchlin*. — P. 336, l. 1, sur l'autodafé du Talmud en Italie en 1553, voir encore les sources manuscrites citées par Kaufmann, *J. Q. R.*, XIII, 533 et s. — P. 341, l. 31, sur Abba d'Ispahan, voir le récit du poète judéo-persan Babaï b. Loutf (publié par Bacher, *R. E. J.*, LI, 272), d'après lequel le fait s'est passé en 1617. — P. 343, l. 2, sur Nicolas Antoine, voir les actes du procès dans la *R. E. J.*, XXXVI, 161 et s.

En plus de ces références, M. Freimann a dressé trois Index des plus utiles : un index des noms de personnes et de choses, un index des termes hébreux et, ce qui est le plus important, une table des poésies synagogales citées et traduites ; ici *une* source imprimée au moins est toujours indiquée.

Nous avons de grandes obligations envers la Fondation Zunz ainsi qu'envers M. Freimann pour cette réimpression, qui, même au point de vue extérieur, est fort belle. L'impression, qui avait commencé en 1914, n'a pu, à cause de la guerre, être terminée qu'en 1920. Une réflexion se présente ici d'elle-même à notre esprit. Dans ce livre, publié en 1855, Zunz décrivait les souffrances de ses frères, qui fournissent souvent les motifs de la poésie synagogale, jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle, où « des hommes comme Kant, Franklin et Washington annonçaient l'aurore d'un âge qui comprend les anciennes élégies sans être obligé d'en composer de nouvelles » (p. 536). Aurait-il pu deviner qu'au moment de la seconde édition de son livre, de nouvelles souffrances fondraient sur Israël, telles qu'elles rappellent les horreurs des croisades, de la peste noire et des massacres cosaques de 1648 ? Ces nouvelles souffrances donneront-elles naissance à de nouvelles élégies et produiront-elles un autre Zunz pour les enregistrer et les conserver dans « l'urne des larmes » ?

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

C. AUTRAN. — **« Phéniciens ». Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée**, Paris, Paul Geuthner, 1920, XV + 146 pp. in-4°.

Dans les épisodes, qui remplissent la légende de la Grèce primitive, de colonisation venue d'outre-mer et d'étrangers débarqués pour fonder les villes, la « Phénicie » tient une place remarquable avec son héros central Kadmos, fondateur de Thèbes. Qu'est-ce à dire au juste ? M. Autran établit solidement, tout d'abord, que la Phénicie historique, celle de la côte syrienne, et le monde sémitique en général n'ont contribué en rien à la formation primitive de l'Hellade. Il est également clair que *Kadmos* n'est pas un Sémite ; de par le faisceau touffu de ses parentés, c'est un « Méditerranéen », un Créto-égéo-asianique aussi caractérisé qu'Inakhos,

Cecrops, Danaos, Pelops et Minos lui-même. Mais ce frère de *Phoinix* est également le « Phénicien » par excellence. Il n'y a point contradiction dès qu'on se rappelle qu'à la connaissance même de la tradition grecque, le nom de *Phénicie* avait désigné, primitivement, *la côte carienne*, si bien qu'on pourrait concevoir, le plus simplement du monde, que *Kadmos* est Carien, ou que le Kadmos carien d'une forme traditionnelle primitive a été entraîné en Canaan avec la *Phénicie* dont il est inséparable.

Mais cela ne suffit point à M. Autran. Il tient à ce que le Kadmos qu'on peut appeler historique, celui de l'immigration en Grèce, soit bien *Sidonien* comme il nous est rapporté explicitement, et considérant en même temps que les peuples qu'il représente sont des « Egéens », il rappelle que la côte syrienne, aux siècles du grand rayonnement de la civilisation créto-égéenne, a été colonisée par les Méditerranéens et englobée, peut-on comprendre, dans la grande « Phénicie » primitive de l'Egée et de l'Asie Mineure. On sait, effectivement, qu'une période égéo-mycénienne très remarquable nous est révélée et restituée par l'archéologie, le long de la côte syrienne ; on peut la placer, sans trop élargir, entre 2000 et 1500 av. J.-C.

Ceci constaté, M. Autran va beaucoup plus loin, et il faut s'armer d'une certaine circonspection pour le suivre. C'est *Canaan* tout entier, c'est-à-dire la Syrie dans sa masse ou des portions importantes de la Syrie, qui auraient été asianiques, *non sémitiques*, à l'époque égéo-mycénienne. Le Canaan de la Genèse n'est-il pas — assez singulièrement d'ailleurs — un *Chamite?* M. Autran établit des séries de rapprochements, d'une part, entre des noms de lieux de Palestine et de Syrie et des noms d'Asie Mineure, d'autre part, entre les noms mêmes de la table généalogique du Canaan de la Genèse et certains noms asianiques ; il conclut formellement que le Canaan primitif était apparenté avec l'Asie Mineure, venait d'Asie Mineure, que le monde cananéen de la période antéhébraïque était égéo-asianique, de race, et ne s'est trouvé *sémitisé* qu'ultérieurement, par suite de nouveaux apports humains dont les faits de l'installation des Hébreux sont le témoignage.

On décèle sans trop de peine, ici, le mélange d'observations positives peut-être précieuses et d'extensions inacceptables. Touchant les noms bibliques de Canaan, les rapprochements proposés devront être examinés attentivement. On n'oublie pas la question très ancienne et très étudiée de *Heth*, les « Hittites », cette branche importante du Canaan de la généalogie, souvent prise, d'ailleurs, comme représentant Canaan tout entier, et dont il reste probable que le nom est celui même des *Kheta* d'Asie Mineure et de la Syrie du Nord, les redoutables adversaires de l'Egypte du Nouvel Empire. Si *Heth* est en relation, ou peut être en relation d'identité nominale avec un peuple asianique, nous n'avons pas le droit de refuser, d'emblée, d'admettre qu'il en soit de même pour tel ou tel des autres membres de la famille cananéenne.

Il n'en demeure pas moins — et ici, l'on doit se séparer de M. Autran

de manière complète – que le Canaan de l'histoire est foncièrement, constitutivement, nativement sémitique. Cela est manifesté par la langue, ce *phénicien* très voisin de l'hébreu qui classe ethnographiquement ses peuples ; car il est impossible, pour nombre de raisons bien claires, que l'invasion des Hébreux, Israélites compris, dans les territoires de la zone palestinienne, ait exercé la moindre influence sémitisante sur les populations de la côte ou de la Syrie moyenne, et alors on est bien forcé d'admettre que ces populations étaient de langue sémitique de toute antiquité. Il est seulement permis de croire, et l'état de la question n'a pas changé depuis fort longtemps, que dans la masse cananéenne étaient incorporés des éléments venus d'Asie Mineure et assimilés au sémitisme de date immémoriale.

Quant aux établissements égéo-mycéniens du IIe millénaire, connus par leurs vestiges archéologiques et qui n'ont laissé ni un souvenir dans l'histoire, ni une empreinte sur les hommes, il faut nous les représenter comme une *colonisation* proprement dite, à faible effectif humain et sans racines profondes ; une chaîne de ports, de comptoirs, de postes de garde militaire et de commerce, le tout précaire, subordonné aux forces et aux événements du grand large. Or, entre l'an 1600 et l'an 1000, on voit un monde se briser, puis lentement disparaître ; ce sont d'abord l'empire maritime et les organisations « minoennes » qui s'effondrent, puis les *Peuples de la Mer*, ces Cariens et Crétois connus des Egyptiens, qui tourbillonnent dans le bassin oriental de la Méditerranée, en quête d'un territoire, en même temps que du fond de l'horizon du nord se déverse, des siècles durant, le flot des Hellènes, submergeant par degrés la Grèce continentale, les Iles, la Crète, le littoral de l'Asie Mineure. Le retrait des colonies égéennes de la côte de Syrie aura été un incident très secondaire de ce long désastre.

A la condition de ne point perdre de vue les faits généraux ainsi rappelés, on tirera le parti le plus utile du livre de M. Autran, dont le grand intérêt est de nous présenter une collection particulièrement riche de « faits de relation », les plus hardiment hypothétiques étant ceux qui retiendront l'attention du chercheur de préférence.

RAYMOND WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Revue, LXXI, 64. — Le texte des *Pirké Hèchalot* dans le *Maamar Sod Eç hadaat* est une simple réimpression de l'édition de Wertheimer parue à Jérusalem en 1890 avec le Testament hébreu de Neftali sous le titre : שני ספרים נפתחים אל פרקי היכלות רבתי. Il est à remarquer que, dans ce texte, la date de l'arrivée du Messie est placée cent ans plus tôt que dans tous les autres, point sur lequel j'ai attiré l'attention, *J. Q. R.*, N. S., I, 76. Il n'est donc pas exact de dire (*Revue,* LXIX, p. 109) que, du moins à l'égard de la date, j'aie adopté l'hypothèse de Graetz. A ce sujet, il est intéressant de noter que Hananel b. Abraham (dans ms. Gunzbourg 607) cite l'année 1290 de Zorobabel (v. *Ha-Kédem*, I, 118).

Il existe un autre ms. du livre, sur lequel j'ai également appelé l'attention dans Casanata n° 174 (auquel je me réfère p. 78). Le ms. British Museum, Or. 832, contient à la fin deux folios מעשה זרובבל בן שאלתיאל (v. la liste de Margoliouth, p. 66). Dans son Catalogue, III, 208, col. 2, M. promettait de donner une description de ce ms. à la section des *Miscellaneous*, mais cette description a été omise. Le ms. en question est identique au ms. S. D. Luzzatto 111, écrit en 1384.

Le Piout de Kalir ne se trouve pas dans le Mahzor de Romania, mais dans celui de Rome, t. I, dont la première édition a paru à Soncino en 1485. Zunz (*Literaturgeschichte*, et non *Synag. Poesie*) parle (p. 31) du rapport entre Zorobabel et Kalir et indique (n. 6) tous les points de similitude entre les deux textes, ajoutant à ceux qu'a relevés M. I. Lévi : בחדש השלישי יכריז בו בן שאלתיאל. Les deux noms messianiques apparaissent aussi mis en rapport avec Elie, מנחם תשבי ונחמיה, à la fin d'une Seliha anonyme, Zunz, 226, n. 59; Baer, *Selihot* du rite allemand, n. 65. — *Alexander Marx*, New-York.

Le Gérant : Julien Weill.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

KRAUSS (Samuel). — Contributions à la topographie de Jérusalem. 148

LÉVI (Israel). — L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès (*suite et fin*)..... 57

LIBER (M.). — Napoléon Ier et les Juifs. — La question juive devant le Conseil d'État en 1806 127

MANN (Jacob). — Obadia le prosélyte 89

MARMORSTEIN (A.). — Deux renseignements d'Origène sur les Juifs... 190

REINACH (Théodore). — I. L'inscription de Théodotos..... 46

II. Le cimetière juif de Monteverde, à propos d'un livre récent... 113

WEILL (Emmanuel). — Le Yidisch alsacien-lorrain, recueil de mots et locutions hébraco-araméens employés dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine (*suite*)..... 66 et 165

WEILL (R.). — La Cité de David, compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive (campagne de 1913-1914) (*suite et fin*)..... 1

NOTES ET MÉLANGES

LAMBERT (Mayer). — Notes lexicographiques et exégétiques (*suite*). 94 et 200

MANN (Jacob). — Quelques remarques sur les textes judéo-égyptiens. 98

BIBLIOGRAPHIE

LAMBERT (Mayer). — Études bibliques. Le livre de Jérémie, par A. CONDAMIN..... 108

LIBER (M.). — Littérature et Tradition, par HARARI (Haïm). I. Problèmes généraux. II. La tradition littéraire hébraïque..... 207

M. L. — La stèle de Mésa, par D. Sidersky..... 109

Poznanski (Samuel). — I. Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, par G. Margoliouth..... 100

II. Die Synagogale Poesie des Mittelalters, von Dr. Zunz. Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und durch Quellennachweise und Register vermehrte Auftrage der Zunzstiftung, herausgegeben von Prof. Dr. A. Freimann..... 216

Weill (Julien). — The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature, par A. Marmorstein..... 212

Weill (R.). — « Phéniciens ». Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée, par C. Autran..... 219

Additions et rectifications..... 110 et 222

Table des matières..... 223

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.