REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-QUATORZIÈME

204152
25.6 26

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1922

DS
101
R45
t.74-75

LA PARTICULE EMPHATIQUE « LA »

DANS LA BIBLE

§ I. — La langue arabe possède, comme on sait, un adverbe *d'affirmation* consistant dans la particule *la*, qui peut se *préfixer* soit aux verbes, soit aux noms. Souvent elle ne se traduit pas, mais elle a généralement le sens de « certes, certainement ». Elle sert donc à *renforcer l'affirmation*. Devant un indicatif, au parfait ou à l'imparfait, ce dernier alors nettement avec un sens de *futur* et souvent avec *nūn* énergique, elle indique ainsi simplement la *certitude* ou l'*assurance*, par exemple :

lafa'altuhu, certes, je l'ai fait ;
la'alhaqtuhu, certes, je l'ai atteint ;
la'adribannaka, certes, je te battrai ;
la'ulzimannaka, certes, je t'obligerai.

En commençant le second membre d'une phrase *conditionnelle*, elle affirme plus énergiquement sa dépendance de la *protase*, par ex. : *law kâna hâkadâ laqulnâ*, s'il en était ainsi, nous l'aurions *bien* dit ; ou bien *law 'akramtanî la'akramtuka*, si tu m'avais honoré, je t'aurais honoré *également*.

En ce qui concerne les noms, cette particule est préfixée surtout aux *prédicats* de *'inna* pour mieux les rattacher au sujet, par ex. : *'innahu lakarimun*, *certes*, il est généreux ; *'inna zaydan la'âqilun*, *certes*, Zeid est sage.

Il est donc naturel que le même *la* emphatique s'emploie aussi dans les serments, ceux-ci ne venant que pour *rassurer*, par ex. : *la'amruka*, sur ta vie !

§ II. — Cette particule de *renforcement*, si connue en arabe, a été signalée pour la première fois en hébreu par Haupt, qui en a trouvé dans la Bible une dizaine d'exemples[1], auxquels Casanowicz[2] et Smith[3] sont venus ajouter quelques autres. Pourtant une partie de ces exemples n'ont pas nécessairement la nuance de sens indiquée plus haut pour la particule arabe, ainsi Gen., IX, 10, XXIII, 10; Ex., XXVII, 3, 19; Jos., XVII, 16; Ézéch., XLIV, 9; Ezr., I, 11. Très nets, au contraire, sont d'autres exemples : Eccl., IX, 4; II Chr., VII, 21; Ps., LXXXIX, 19; Ex., VIII, 22; I Sam., XIV, 30, XX, 9.

§ III. — Or, le présent travail a précisément pour but de montrer que la particule en question est plus fréquente dans la Bible qu'il ne paraît à première vue et de faire ressortir l'importance exégétique qu'elle pourrait avoir parfois pour dévoiler le sens de tel verset obscur qui attend encore une interprétation satisfaisante. Sans prétendre que tous les exemples que je vais citer ne laissent plus aucune place au doute, il me semble pourtant que presque tous ont pour eux une grande probabilité et que c'est par le *la emphatique*, ou « lamed de renforcement », qu'ils peuvent recevoir leur interprétation la plus adéquate et naturelle.

§ IV. — En effet, très souvent, nous nous heurtons, dans la Bible, à des ל ou à des לא dans des versets où l'on ne s'attendait pas le moins du monde à la *préposition* connue, à l'*infinitif* construit ou à la *négation*, qui, grâce à l'apparence trompeuse, finissent pourtant — bon gré mal gré — par s'imposer à l'esprit des exégètes aux abois. Or, nous allons voir que, dans beaucoup de cas au moins, ces textes s'expliquent très naturellement par le *lamed de renforcement*, que les Massorètes, en en méconnaissant le vrai caractère, ont confondu — cela va sans dire — avec le ל de l'infinitif construit ou avec l'adverbe négatif לא. Mais voyons la Bible même :

1. Prov., XX, 16 : לְקַח בגדו כי ערב זר. Ce לְקַח est bien déconcertant, puisque, le verbe étant *faible* par la première radicale, nous rencontrons *partout* ailleurs l'impératif קַח, sans *lamed*.

1. *Amer. Journ. of Sem. Lang.*, t. XXII, p. 201, et *Orient. Litter.-Zeitung*, t. X, c. 305-309 (*Scriptio plena des emphat. la*).
2. *Journ. of Am. Orient. Soc.*, XVI, p. CLXVI–CLXXI.
3. *Journ. of Bibl. Liter.*, 24, 30.

D'autant plus que, plus loin, chap. xxvii, 13, nous retrouvons le *même proverbe* avec la forme usuelle קַח. Le *lamed* de לְקַח n'est donc sûrement pas radical ; il équivaut simplement au *la emphatique* et sert à donner plus d'énergie ici à l'impératif : לְקַח = קַח + לְ. Il faut traduire : « Prends *donc* son habit, quand il aura cautionné un étranger ».

2. Ce caractère de forte affirmation apparaît également dans Prov., xix, 8 : קנה לב אהב נפשו, שמר תבונה למצא־טוב. Les deux hémistiches étant parallèles de sens et de construction, למצא־טוב correspond à אהב נפשו ; למצא ne peut donc être considéré ici comme infinitif. Ce serait toujours le « lamed de renforcement » et il faudrait probablement ponctuer לִמְצֹא, parallèlement à אֹהֵב. Nous traduisons donc : « Celui qui acquiert du sens aime son âme, celui qui conserve la prudence trouve[1] *certainement* le bien ».

3. Il en est de même Prov., xvii, 21 : יולד כסיל להוגה לו ולא ישמח אבי נבל. La Vulgate, induite en erreur par ce lamed[2] de להוגה qu'elle a pris pour la particule ordinaire signifiant *à, pour, en*, a traduit faussement *tout* le premier hémistiche : Natus est (= נִוָּלַד) stultus *in ignominiam suam* (le sot est né *pour* son déshonneur). Cela n'est guère parallèle au second hémistiche. En réalité, להוגה לו veut dire ici mot à mot : *certes*, affliction à lui = il aura *certainement* de l'affliction. Nous traduisons donc tout le verset : « Celui qui engendre un insensé (en) aura *certainement* de l'affliction, et le père d'un fou ne se réjouira point. »

4. Prov., vi, 30 : לא יבוזו לגנב כי יגנב למלא נפשו כי ירעב, a été compris généralement comme une seule phrase dont la proposition principale serait לא יבוזו לגנב, tout le reste constituant la proposition *subordonnée*. Cette dernière, selon la Septante et la Vulgate, viendrait *motiver* ; elle commence donc par כי qui signifierait ici *car, parce que*. Pour d'autres, c'est une proposition conditionnelle, et ce כי voudrait dire *si*. Osterwald, par exemple, traduit : « On ne traitera pas ignominieusement un larron, *s'il* ne

1. On pourrait être tenté également de traduire ici *trouvera*, au futur, en considérant למצא comme un imparfait talmudique (voir plus loin).

2. La suggestion de Kittel qui voudrait effacer le lamed de לתוגה (= תוגה), comme *dittographie* de celui de כסיל, ne s'impose pas : non seulement la Vulgate, mais déjà la version *syriaque* rend cette lettre, לתוגה = לבהתתא.

dérobe que pour se rassasier quand il a faim ». Toutes ces traductions ne font évidemment aucun cas du *parallelismus membrorum*. Sans compter la lourdeur exceptionnelle de cette proposition subordonnée avec deux כִּי. Or, la chose changera bien, une fois que nous aurons reconnu dans לִמְלֹא le « lamed de renforcement » : le parallélisme est parfait et la lourdeur disparaît. Nous obtenons alors *deux* petites propositions *principales* qu'il faudra traduire : « On ne méprisera pas le larron *quand* il dérobe : *certes*, il rassasie (= il *ne* fait *que* rassasier) son âme quand il a faim ».

Le second hémistiche commence donc par לִמְלֹא, qu'il aurait certainement fallu vocaliser לְמַלֹּא, au parfait; la vocalisation reçue vient de l'*analogie* avec l'*infinitif* construit, qui s'imposait ici nécessairement[1] à l'esprit des Massorètes, ceux-ci ignorant la particule emphatique en question.

5. Dans Prov., xxv, 3 : שמים לרום וארץ לעמק ולב מלכים אין חקר, le *lamed* de לרום et de לעמק a également gêné les exégètes. La plupart lui donnent le sens de *relativement*[2] *à*, et considèrent אין חקר comme *prédicat commun* aux trois sujets שמים...וארץ...בלו. Osterwald, rendant ce *lamed* par *à cause de*, tourne cette phrase ainsi : « Il n'y a pas de moyen de sonder ni les cieux à cause de (leur) hauteur, ni la terre à cause de (sa) profondeur, ni le cœur des rois ». La Vulgate, sauf qu'elle traduit לרום « en hauteur » et לעמק « vers en bas » ou « en profondeur », semble également considérer אין חקר « insondable » comme prédicat[3] de chacun des trois sujets : *Cœlum sursum*, et *terra deorsum*, et *cor regum inscrutabile*. Toutes ces traductions, faisant de notre verset une seule proposition, méconnaissent également la vraie structure des Proverbes qui, comme la poésie biblique en général, a toujours plus ou moins de parallélisme, synonymique ou antithétique. En effet, reconnaissant ici le *lamed* de renforcement et corrigeant légèrement לרום en לרמו et לעמק en לעמקה, nous obtenons *trois propositions juxtaposées* dont chacune a son sujet

1. Il serait tout à fait inutile et peu vraisemblable de considérer ici בִּלְּאָ comme un exemple *archaïque* ou araméen du parfait de la conjugaison *intensive* קִטֵּל.

2. Voir, par ex., Wildeboer : *Die Sprüche*, p. 73, éd. K. Marti.

3. Cela n'empêcherait pas le prédicat *inscrutabile* de s'accorder en genre (*neutre*) seulement avec son dernier sujet *cor*. Mais si nous voulons sous-entendre le verbe auxiliaire *est* après chacun des trois sujets, nous obtiendrons à peu près le même sens que celui qui est donné par la Septante, notre verset étant alors composé de trois propositions juxtaposées (voir plus loin).

avec prédicat ou verbe-prédicat et dont les deux premières, plus petites, constituent le premier membre du parallélisme. Lisons donc : שמים לרמה, וארץ לעמקה, ולב מלכים אין חקר, et traduisons : « *Certes*, les cieux *sont élevés*, et *certes* la terre *est profonde*, et le cœur des rois est insondable ». En réalité, c'est ainsi que l'a bien entendu la Septante : οὐρανὸς ὑψηλός, γῆ δὲ βαθεῖα, καρδίαι δὲ βασιλέως ἀνεξέλεγκτος. Très probablement aussi c'est là le vrai sens de la Vulgate [1].

6. Beaucoup plus embarrassant est le verset Prov., xxi, 12 : משכיל צדיק לבית רשע, מסלף רשעים לרע. Il n'y a presque pas deux exégètes ou traducteurs qui donnent à ce verset le même sens. La Septante dit : « Le juste comprend les *cœurs des méchants* (לבות רשעים) et il *méprise* (φαυλίζει) les méchants dans les mauvaises actions (ou *dans le mal*, ἐν κακοῖς). » Or, nous ne trouvons nulle part סָלַף dans le sens de *mépriser* ou *déprécier*. De même, לרע avec *lamed* signifierait bien difficilement « *dans* le mal » ou « *dans* la misère ». La Vulgate, lisant מרע לְסַלֵּף רשעים, attribue à notre proverbe une tout autre idée : « Le juste songe sérieusement à la maison du méchant *pour tirer* (ut detrahat) les méchants *du mal* ». Ni accord avec notre texte massorétique, ni parallélisme.

Les mêmes défauts caractérisent la traduction d'Osterwald : « Le juste considère prudemment la maison du méchant, *lorsque* les méchants sont *renversés dans la misère* ». D'autres font exprimer au verset le succès qui couronnerait le juste, ou Dieu même (Rachi, Wildeboer), dans sa lutte contre les méchants, à peu près ainsi [2] : « Le juste l'*emporte* sur la maison du méchant, il *renverse* les méchants *dans* la misère. » Et c'est ainsi qu'on a fini par considérer סָלַף לרע comme une expression toute faite, un idiotisme hébreu, avec la signification de « renverser dans la misère » ou « culbuter dans la ruine » [3].

Or, toutes les traductions ci-dessus mentionnées de סָלַף, ainsi que la prétendue expression סלף לרע, sont de pures fictions. En effet, le sens propre de כָּפַף dans la Bible est *détourner*, *pervertir*, avec le complément דֶּרֶךְ, *chemin* (Prov., xix, 3) ou חַטָּאת (Prov., xiii, 6), ce dernier ne signifiant point alors *péché*, comme on a

1. Voir la remarque précédente.

2. Comp. Targum : מסתכל צדיקא בביתיה דרשיעא ומטלטל רשיעיא בבישתא.

3. Voir Ibn-Ezra, Commentaire, et aussi Gesenius, *Handw.*, סלף לרע — *ins Verderben stürzen*.

coutume de traduire, mais bien *la marche, le pas*[1] (= ar. *haṭwatun*). Dans un sens plus nettement figuré, סלף signifie *fausser*, c'est-à-dire écarter, détourner de la droiture ou de la vérité. Il peut alors avoir comme complément דברי, *les paroles* (Prov., xxii, 12; Ex., xxiii, 8; Deut., xvi, 19) ou bien un nom de *personne*. Dans ce dernier cas, סלף peut avoir le sens de : *induire en erreur, faire pécher*, comme dans notre proverbe. Car מסלף רשעים veut dire simplement *celui qui induit en erreur* (ou *au péché*) *les injustes*, par antithèse avec משכיל לבית רשע *celui qui instruit la maison de l'injuste*[2] (= les injustes). Quant à לרע, ce n'est point autre chose que le *prédicat* de מסלף רשעים avec le « lamed de renforcement » (comp. plus haut *la'âqilun, lakarîmun*) pour mieux faire ressortir l'antithèse avec צדיק du premier hémistiche. Notre proverbe (xxi, 12) signifie donc : « Le juste *instruit* la maison de l'injuste, celui qui *induit en erreur* les injustes est *certainement un méchant*. » Le verset vient donc faire l'éloge de celui qui tâcherait d'indiquer aux רשעים la bonne voie et blâmer celui qui les pousserait au péché[3]. Il

1. On obtient ainsi, Prov., xiii, 6, un excellent parallélisme antithétique. Comparez, plus loin, avec Job, xiv, 16 Voir aussi le verbe ויחטאו (Job, xli, 17), *passer, dépasser, s'éloigner;* comp. avec le verbe arabe *ḫaṭâ* (*ḫṭw*), *faire un pas, marcher*, surtout forme V et aussi I passif (*ḫuṭiya 'anhu 'ssū'u!* Puisse le mal *s'éloigner* de lui, *être loin* de lui!).

2. Voir Ibn-Ezra, *Comment. Prov.*, xxi, 12 : מלמד שכל לבית רשע.

3. La traduction, à notre avis erronée, de סלף לרע, *renverser dans la misère, culbuter dans la ruine*, suivie ici par la version syriaque et par le Targum, me semble bien due à l'influence de la Septante, qui, dans un autre passage (Job, xii, 19), rend יסלף par κατέστρεψεν, vulg. : supplantat = *renverser*. Or, même pour ce dernier verset (מוליך כהנים שולל ואיתנים יסלף), l'interprétation de la Septante n'a rien qui s'impose nécessairement. En effet, l'expression הוליך שולל, d'après la tradition juive qui a prévalu jusque dans l'usage de l'hébreu moderne, signifie *tromper, induire en erreur, rendre fou;* Saadia est le seul qui, comme la Septante, traduit ici *conduire comme prisonnier de guerre*. Mais déjà la Vulgate, qui, dans ce dernier verset, a suivi la Septante, rend la même expression dans Job, xii, 17 : « adducit in *stultum* finem ». C'est, d'ailleurs, le sens donné par la version syriaque dans les deux versets en question de Job. Le parallélisme même avec יהולל, dans Job, xii, 17 (מוליך יועצים שולל ושפטים יהולל), établit assez clairement la synonymie des deux expressions dans le sens d'*enlever la raison*, sans compter qu'il s'y agit de personnages qui doivent leur rang précisément à leur intelligence (שפטים, יועצים). Or, le verset mentionné plus haut (Job, xii. 19) n'est évidemment qu'une variante de ce dernier, avec מוליך שולל comme expression commune et des synonymes comme noms de personnages (כהנים, איתנים). יסלף, parallèle ici à מוליך שולל, en est simplement le synonyme, de même que יהולל plus haut; il signifie *détourner de la raison*, faire commettre des *erreurs*, etc. C'est ainsi que l'ont justement compris des commentateurs juifs comme Gersonide (רלב"ג) et מצודת דוד. Il faudra donc traduire Job, xii, 19 : « Il frappe d'insanité es prêtres (ou les princes) et *enlève la raison* aux puissants. »

équivaut à l'antithèse suivante : « Celui qui instruit les רשעים est un juste, mais celui qui les induit en erreur est un méchant. » Le ל de לבית marque l'accusatif. Pour finir, ajoutons qu'il faudrait peut-être lire בית רשע au lieu de בית רָשָׁע, à l'instar de בית מְרִי (Ezéch., II, 6), *race rebelle* = des rebelles.

7. Job, XIV, 16 : כי־עתה צעדי תספר, לא־תשמר על־חטאתי, a également donné lieu à maintes interprétations différentes, à des corrections même. Certains voudraient, d'après la Septante, remplacer תשמר par תעבר, *passer outre, pardonner,* ce qui — on le verra plus loin — est inutile pour le sens même de la phrase. La Vulgate change le ton du deuxième hémistiche en *supplication*, comme s'il y avait אל־תשמר, et traduit : *Parce* peccatis meis. La Version syriaque a ajouté un לא également devant תסתר (לא תמנא). Quant aux interprétations les plus répandues de ce verset, citons en quelques exemples pour montrer comme elles sont différentes, parfois même contraires. Ainsi la traduction française Zadoc Kahn dit : « Au lieu de compter comme à présent chacun de mes pas, tu *cesserais de surveiller* mes fautes. » Mais la nouvelle traduction anglaise, éditée à Philadelphia en 1917 par la Jewish Publication Society of America, rend notre texte tout autrement : « But now Thou numberest my steps, Thou *dost not even wait* for my sin. » Cette dernière traduction, tout en tâchant d'être très fidèle au texte, met cependant trop de finesse dans l'interprétation de לא־תשמר. Ehrlich [1] a cru se tirer de la difficulté en considérant ici צעדי תספר comme un *acte d'amour* de la part de Dieu, semblable à celui des parents surveillant les pas de leurs enfants qui apprennent à marcher : Dieu compterait avec amour les pas de Job et *n'épierait point* ses fautes. C'est à peu près aussi le sens donné au verset par Budde [2].

En somme, toutes ces difficultés d'interprétation ont été soulevées surtout par la particule לא du deuxième hémistiche, qui semblerait ainsi être en contradiction avec le premier. Or, elles disparaissent complètement dès que nous considérons ce לא comme *particule emphatique*. לא־תשמר (pour לתשמר) signifierait ici : *certes tu surveilles*. D'ailleurs, il me semble bien certain qu'ici également [3], comme dans Prov., XIII, 6, חטאת a simplement le sens de *ḥaṭwaṭun*, « pas, marche », comme synonyme de צעד.

1. *Randglossen zur hebr. Bibel*, Band, II, VI (Hiob), p. 238.
2. Budde : *Das Buch Hiob*, p. 73-4.
3. Voir plus haut, p. 24, n. 1.

Nous obtenons ainsi un parallélisme parfait, corroboré d'ailleurs par la comparaison avec Job, xxxi, 4, où דרכי correspond à notre חצאתי [1]. Nous devrions donc traduire notre verset : « Car maintenant tu comptes mes pas [2], *certes tu surveilles* ma marche. »

8. Pour Job, viii, 12 : עֹדֶנּוּ בְאִבּוֹ לֹא יִקְטֹף וְלִפְנֵי כָל חָצִיר יִיבָשׁ, presque tous les traducteurs et exégètes anciens et modernes sont unanimes à considérer לא יקטף comme une « proposition circonstancielle » [3] avec le sens de « alors qu'il ne peut être coupé » [4], c'est-à-dire non mûr pour être cueilli, ou bien de « and not cut down » [5]. De cette façon, il n'y aurait point de parallélisme ici, contrairement à ce qui se passe dans les versets précédents et suivants. Aussi Hoffmann propose-t-il de supprimer לא [6].

Or, ce qui semble évident de prime abord à l'œil non prévenu par des interprétations toutes faites, c'est que לא יקטף doit correspondre ici à ייבש de l'hémistiche suivant et avoir un sens analogue. Si nous considérons לא comme *particule emphatique*, קטף serait ici un *synonyme* de יבש, ce qu'il n'est pas d'ordinaire quand il a simplement le sens du même verbe en arabe : *Qatafa, cueillir*. Mais ici, on serait bien tenté de voir un verbe de la même famille, correspondant à l'arabe *Qaṣifa*, qui, en parlant d'une *plante*, veut dire (surtout à la forme IV) : être *mince*, *faible* et *chétif* au point de ne pouvoir se tenir droit ; cette racine contient aussi l'idée de *fragilité*. Si cette différence phonétique de ט à *ṣ*, קטף — *qṣf*, nous déconcerte, il ne serait pas sans intérêt de constater qu'en *syriaque* également la racine קטף avec ט, en dehors de la signification habituelle qui lui est commune avec l'hébreu et l'arabe (*cueillir*), partage dans une certaine mesure l'acception du verbe קצף avec צ : קטף, en effet, contient aussi l'idée de « fatigue, affliction, misère, accablement, tourment,

1. Pour l'idée générale, comparer aussi Prov., v, 21.

2. Quant à savoir si notre verset décrit la triste réalité ou bien un état de choses idéal, rêvé par Job, ce qui fixerait le temps (présent, conditionnel ou futur) pour la traduction exacte des deux verbes, cette question exégétique reste ici ouverte, n'intéressant pas directement le but visé par le présent travail.

3. Voir Ehrlich, *Randglossen*, B. VI, p. 216.

4. La Bible, trad. Zadoc Kahn, t. II, p. 405.

5. M. Jastrow dans la nouvelle traduction anglaise de la Jewish Publ. Society, Philadelphia, 1917.

6. J. Georg Hoffmann : *Hiob*, p. 47, Kiel, éd. Haeseler, 1891. Il corrige באבו ל ר, dat. ethic.

ennui, molestation, etc. ». Le sens du verbe arabe[1] ci-dessus mentionné étant tout voisin de celui des verbes hébreux קמל, מלל, נבל, qui servent à décrire des plantes qui *languissent* et *se fanent*, לא יקֻטַף (pour לִיקֻטַף) signifiera : *certes*, il se flétrit (ou *il devient chétif*). Nous traduirons donc notre verset : לדנו באבו לאיקטף[2]. « A peine monté en tige, *certes il se flétrit* (ou *déjà* il devient *chétif*), ולפני כל חציר ייבש, et il devient sec avant toute autre herbe. » Le parallélisme obtient ainsi la satisfaction à laquelle il a droit.

9. Job, XXIII, 17 : כי לא נצמתי מפני חשך ומפני כסה אפל a donné lieu à des interprétations plus divergentes encore. Ici également on a été gêné surtout par la particule soi-disant négative, à laquelle on ne s'attendait guère. Aussi des commentateurs éminents, comme Bickel et Budde par exemple, croient-ils devoir supprimer לא comme interpolation tardive. Or, ils ont bien raison pour ce qui concerne le sens général de la proposition, qui *n'est pas négatif;* mais il n'est point nécessaire d'effacer ce לא qui n'est ici qu'une écriture pleine (לאנצמתי = לְנַצְמַתִּי) de la particule *emphatique la* « certes ». On traduira donc notre verset : כי לאנצמתי מפני חשך « car *certes* je suis anéanti par l'obscurité », ו(מ)פני כסה אפל « et les ténèbres couvrent ma face ». Ce dernier מ paraît bien s'être glissé ici sous l'influence de מפני du premier hémistiche.

10. Pour Job, XI, 11 : כי־הוא ידע מתי־שוא וירא־און ולא יתבונן, une des interprétations les plus répandues est celle de la *Vulgate* qui considère l'expression ולא יתבונן comme une *question*. Elle traduit donc le deuxième hémistiche : et videns iniquitatem *nonne* considerat? D'autres, n'osant toujours pas toucher au texte, rendent cet hémistiche ainsi : « Il remarque l'iniquité *sans même* y regarder de près[3]. » La traduction de Renan, presque identique pour le fond à celle de Saadia[4], semble séduisante :

« Il sait reconnaître les malfaiteurs,
Il découvre le crime *où on ne le soupçonne pas*[5]. »

1. Une trace nette de cette racine en hébreu est le substantif, isolé dans la Bible, קצפה (Joel, I, 7), désignant les parties *flétries*, *desséchées* et *brisées* du feuillage des arbres fruitiers (figuiers) après les ravages de la sauterelle. Pour ce mot, voyez Yahuda, *J. Q. R.*, XV, 707.

2. Comp. cet hémistiche avec Job, XIV, 2 : כציץ יצא וימל.

3. Trad. Zadoc Kahn ; comp. Budde.

4. Saadia : *Version arabe du livre de Job*, Paris, éd. Leroux, 1899.

5. *Idem* : וירי אהל ולגל גיר מפהומין = « et voit les *gens iniques qui ne sont pas soupçonnés* » (trad. Derenbourg, *item*).

Malheureusement, elle est extrêmement douteuse. Aussi Ehrlich et d'autres croient-ils devoir supprimer ולא. Ajoutons, à ce propos, que la version *syriaque* ne rend pas non plus la négation ici ; elle traduit ולא יתבונן par והו מתבין. Elle a bien raison, ce לא aussi n'étant que la particule *emphatique*. Il faudra donc traduire notre deuxième hémistiche : « Il remarque l'iniquité, et *certes, il y regarde de près.* »

11. Job, XXXIII, 14 : כי באחת ידבר־אל ובשתים לא ישורנה n'a encore reçu aucune explication satisfaisante. Non seulement les modernes sont bien loin de s'accorder sur le sens de ce verset, mais déjà les versions de l'antiquité diffèrent. La Septante n'a pas rendu du tout לא ישורנה, donnant un sens *positif* à tout le verset. Elle aurait donc bien compris le sens général de tout ce passage, où Elihou tient à persuader à Job que Dieu *avertit* l'homme *plus d'une fois* (*trois* fois même, vers 29) avant de le condamner définitivement.

La Vulgate donne un sens tout contraire, en traduisant ובשתים לא ישורנה : et secundo *id ipsum non repetit*. D'après elle donc « Dieu parle une fois et *ne répète pas* une deuxième fois *la même chose* ». C'est ainsi, à peu près, que l'a entendu également la Peshita[1], en rendant לא ישורנה par לא מוסף. Et justement, en se fondant sur ces deux versions, certains exégètes n'hésitent pas à lire לא ישנה ou bien לא ישיבנה, ce qui est contraire au sens général indiqué plus haut (tant que לא est considéré comme particule négative).

La plupart des modernes qui conservent ici le texte massorétique croient y trouver le verbe bien connu שור, *regarder, remarquer*. Ils font ainsi de לא ישורנה une petite proposition à part qu'ils traduisent : « on ne le remarque seulement pas[2] » (Ehrlich) ou bien « mais on ne l'écoute pas » (Renan). Pour le reste, כי באחת ידבר אל ובשתים, ils se rattachent généralement à l'interprétation de la Septante.

Or, tout cela semble bien forcé, en tous cas bien loin du *parallélisme*. Mais, une fois que nous aurons reconnu ici le caractère *emphatique*, et non négatif, de la particule לא, plusieurs difficultés seront vite aplanies. Au point de vue *grammatical*, nous comprendrons maintenant la terminaison un peu surprenante ־נָּה qui vient

1. De même Saadia : *Vers. ar. Job*, p. 94.
2. Budde (*item*) lit לא תשורנה « *tu* ne le remarques pas ».

simplement donner la forme *énergique* (2e) à ישור (sans élément pronominal), comme cela est d'usage également en arabe après la particule emphatique *la'adribanna*, *la'utzimanna* (voir plus haut). Au point de vue du sens, nous aurons seulement à lire יְשִׁירֶנּה, avec *yod* au lieu du *waw* (confusion fréquente dans la Bible), en considérant ce verbe comme causatif (= Hif'il) de שור [1], *regarder*, *observer*, avec la signification de *faire observer*, *faire remarquer*, *indiquer*, etc. Le parallélisme aussi sera complet : « Car Dieu parle une fois, et il *fait la remarque* (= il avertit, il indique) *même* deux fois. » D'ailleurs, le même sens pourrait assez bien s'appliquer aussi plus loin, dans le même chapitre, v. 27 : (אל =) ישר על אנשים, il *fera remarquer* aux gens, etc.

12. Dans Is., XLIV, 14 : לכרת־לו ארזים, on peut avec certitude considérer לכרת comme un *parfait*, égal pour la nuance de temps aux verbes immédiatement suivants qui sont à l'imparfait avec le *waw conversif*, ויאמץ ... ויקח. Cela sera, d'ailleurs, en accord complet avec la Septante : ἔκοψεν, et avec la Vulgate : succidit. Vu le « lamed de renforcement », il aurait donc fallu vocaliser לְכָרַת, en traduisant : « *Certes*, *il s'est coupé* des cèdres », etc.

13. Dans Hag., I, 9 : פנה אל הרבה והנה למעט, la LXX traduit ces deux derniers mots hébreux καὶ ἐγένετο ὀλίγα, et c'est *devenu* peu. La Vulgate, tout en rendant וְהִנֵּה, s'inspire aussi de la Septante : et ecce ! *factum est* minus. Les modernes [2], gênés par le

1. Nous pourrions même laisser ישורנה au *Qal* si nous admettions la correspondance de ce verbe avec l'arabe (*śâr rac. śwr*) qui, même à la forme *simple*, veut dire : *conseiller* quelque chose à quelqu'un. Quant à la forme causative *'asâra*, rien ne pourrait mieux convenir à notre verset ; en effet, elle signifie : faire signe, montrer du doigt, signaler, indiquer, conseiller, recommander. Certes, la correspondance vocale semble laisser à désirer, puisque le *ś* arabe est généralement représenté en hébreu par un שׂ. Mais les exceptions à cette règle ne manquent pas, par ex. שָׂנֵא, שִׂיר ; et il n'est même pas très nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un *emprunt* arabe. En tous cas, aucun rapprochement étymologique plus ou moins satisfaisant n'ayant encore été fait de notre verbe שׂור en question avec un correspondant *sémitique*, il ne me paraît point inutile de faire ressortir la possibilité pour les deux verbes שור et *śâr* (*śwr*) d'une acception originelle et fondamentale commune : *regarder*, *observer*. Une différence de *manière* seulement se serait développée entre les deux : l'hébreu a un sens simplement actif : *regarder*, *observer* soi-même ; l'arabe ayant un sens causatif : *faire observer* (faire signe, montrer du doigt, indiquer, conseiller, etc.).

Ce rapprochement de ישורנה avec *śâr* me semble préférable à un autre qui pourrait se présenter à l'esprit, celui avec *'asarra* (*srr*), *confier*, *divulguer* (un secret).

2. Voir Nowack, *Die klein. Proph.*, Göttingen, 1897; aussi Marti, *Dodekaproph.*, Tübingen, 1904.

ל de למעט, se voient devant l'alternative d'effacer cette lettre ou de corriger, d'après la Septante, והנה en והיה. Or, toute correction serait superflue ici, ce ל n'étant que la *particule emphatique,* bien en sa place pour insister plus énergiquement sur la punition de Dieu. Nous traduisons notre verset : « Vous comptiez sur beaucoup et voilà, *certes,* peu de chose. »

14. Eccl., III, 18 : לְבָרָם אלהים ולראות, pourrait signifier « *certes,* Dieu les éprouva[1] *pour montrer,* etc. ». לְבָרָם, dans ce cas, contiendrait le *parfait* בר (de ברר) avec le « lamed de renforcement » préfixé et, comme suffixe, le ם pronominal de la 3e pers. plur. Donc לברם = ם + בר + *la.* Le ו initial de ולראות pourrait bien n'être qu'une interpolation pour *rattacher* לברם et לראות, considérés par le copiste comme *deux* infinitifs ayant également אלהים comme *sujet logique.* לראות devrait, d'après la LXX, la Pesh. et la Vulg., être vocalisé לֵרָאוֹת = לְהֵרָאוֹת. Nous aurions donc comme texte : לְבָרָם אֱלֹהִים לֵרָאוֹת.

***

§ V. — A ce propos, faisons remarquer que c'est, peut-être, cette *particule emphatique* qui aurait donné naissance à la forme *talmudique* de la 3e pers. de l'imparfait, se rencontrant aussi en *mandéen*[2] et présentant quelques exemples déjà dans l'*araméen*

1. En traduisant « éprouver », je ne fais ici que suivre *provisoirement* la Sept., la Vulg. et de nombreux modernes, comme Yastrow, Wildeboer, Zapletal, etc. D'autres, comme Ibn-Ezra, Renan, Ehrlich, etc., rendent ce verbe par « distinguer, privilégier ». Rachi (רש"י) explique « faire connaître » (= rendre clair), d'autres traduisent « tamiser, trier » (trad. angl. de la Jew. Publ. Soc.). Tous sont donc unanimes à voir ici la racine ברר.

Pourtant, je n'hésite pas à me ranger du côté de la Version syriaque qui rend לברם אלהים par דברא אנון אלהא = que Dieu *les a créés,* du verbe ברא. בָּרָם = בָּרָא+ם au lieu de בְּרָאָם, comme s'il s'agissait d'un verbe ברה (קָנָם = קָנָה+ם, רָאָם = רָאָה+ם, etc.). Ceci n'a rien d'extraordinaire, puisque, non seulement dans la Michna, où la chose est fréquente, mais dans la Bible même, on confond parfois la conjugaison des verbes ל"א avec celle des verbes ל"ה (= ל"י) : קְרָאִים (Ps. XCIX, 6), וְהִתְנַבֵּית (I Sam., X, 6), מְהִתְנַבֵּות (I Sam., X, 13), מְלֹאוֹת (Esth., I, 5; Job, XX, 22), חֲבִי (Is., XXVI, 20), כָּלוּ (I Sam., VI, 10) = כָּלָאוּ, יִכְלֶה (Gen., XXIII, 6) = יִכְלָא, כַּלְתַּנִי (I Sam., XXV, 33) = כַּלָּאתַנִי, etc.

Donc, en considérant le ל de לברם comme *emphatique,* en supprimant le ו de ולראות comme *interpolation* pour les raisons ci-dessus indiquées et en vocalisant לֵרָאוֹת (= לְהֵרָאוֹת) avec toutes les anciennes versions, nous aurons à traduire לְבָרָם אֱלֹהִים לֵרָאוֹת : « *Certes,* Dieu les *créa* pour montrer », etc.

Mais, quelle que soit celle des deux interprétations générales énoncées ici que l'on veuille suivre, le « lamed de renforcement » semble toujours bien à sa place.

2. Nöldeke, *Mand. Gramm.,* p. 215-6, Halle, 1875.

biblique, comme לְהֵן, לְהֵנָּן, לְהֵנָּא. Répandu autrefois non seulement en arabe (et en hébreu), le « lamed de renforcement » aurait fini, surtout en araméen *talmudique*, par perdre son sens emphatique primitif en restant accolé à la 3e pers. de l'imparfait [1]. Cela rappellerait, d'ailleurs, le sort analogue qui y est échu à l'*article défini* de l'araméen occidental, restant attaché à la fin des noms tout en ayant perdu sa signification antique.

§ VI. — Mais, pour donner quelque vigueur à notre assertion, il faudrait d'abord pouvoir expliquer plusieurs points qui semblent lui donner un aspect arbitraire : quelle aurait été, pour la langue en question, la *nécessité* ou l'utilité occasionnant cet accolement? Pourquoi se serait il produit précisément à la *troisième pers. de l'imparfait?* Pourquoi, affectant au pluriel les *deux genres*, ne se produit-il pas au *féminin* singulier? S'il s'agit d'un simple *accolement* du ל, et non — comme suggère Barth — d'un *remplacement* effectué entre deux particules démonstratives (י et ל) de même valeur, comment expliquer la fréquence dans le Talmud de la forme יִקְטְלִ, sans trace de *yod*?

§ VII. — Or, l'on sait qu'en araméen oriental יִ au commencement des mots était prononcé *i*, et non *yi ;* cela pouvait donc facilement produire des confusions entre la première et la troisième personne masculine de l'imparfait singulier. De là se serait naturellement ensuivi un fort besoin de *différenciation*.

§ VIII. — D'ailleurs, en hébreu même [2], יִ était fréquemment prononcé comme אֵ et, d'après Kimhi, le *segol* (ֶ) de אֶקְטֹל /= אִקְטֹל dans la ponctuation *babylonienne*) vient précisément différencier dans la prononciation la première personne de la troisième de l'imparfait singulier. Aussi sommes-nous parfois induits en erreur quand nous prenons, dans la Bible, pour la première personne une *troisième écrite avec* א, par exemple : מִי אֲנַחְמֵךְ (Is., LI, 19) = מִי יְנַחֲמֵךְ, אֶפְקֹד (Is., X, 12) = יִפְקֹד, etc.

§ IX. — Or, comme le *masculin et le féminin pluriels* avaient, à la troisième personne de l'imparfait araméen, le même *faible*

1. Pour d'autres hypothèses, voyez : Barth, *A. J. S. L.*, vol. XIII, p. 1-6; cf. W. Wright, *Comp. Gramm. of the Sem. Lang.*, p. 183-4; C. Levias, *Gramm. of the Aramaic idiom contained in the Babylon. Talmud*, p. 63, Cincinnati, 1900.

2. Voir Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Gramm.*, § 24, e, § 47 *b*.

préfixe י (יִקְטֹלוּן — יִקְטֹלֶן), ils finirent tous les deux par subir également l'influence *analogique* de la troisième personne du singulier *masculin* : ל+יִקְטֹל, ל+יִקְטֹלוּן, ל+יִקְטֹלֶן. Mais cela ne pouvait être le cas pour la troisième personne du singulier *féminin* commençant par le solide préfixe תְּ, תִּקְטֹל.

§ X — Cet accolement du ל finit par expulser le י d'abord *phonétiquement*, puis aussi *graphiquement*, grâce à un phénomène phonétique de la plus grande importance *morphologique*, affectant souvent les consonnes faibles י, ו, א et même le ה : c'est le *recul vocal*. Ce phénomène consiste à faire *reculer la voyelle* de ces lettres pour *remplacer le shewa de la consonne précédente*, par ex. : וְאַעְשֵׂר (Zach., II, 5), < וְאַעְשֵׂר, כַּאֲבִיר (Is., X, 13) < כַּאֲבִיר, qr. בּוֹדְאָם (Néh., VI, 8) < kt. בּוֹדְאָם, מְאָתַיִם < מְאָתַיִם; כִּי (Is., III, 24) < כְּוִי, יָמִים < יְוָמִים, מוּסָּד (Is., XXVIII, 16) < מוּסָּד (=מִיסָּד); עֵרִים < עֲיָרִים (talm. עֲיָרוֹת), בָּתִּים < בְּיָתִים, qr. מוּדַעַת (Is., XII, 5) < מִידַעַת. בּוֹכָה < בּוֹכְיָה (< בּוֹכְיָה); בַּשָּׁמַיִם < בְּהַשָּׁמַיִם, אוֹדָה < אֲהוֹדָה, לַמְּרוֹת < לְהַמְּרוֹת. Le *recul vocal*, caractère propre surtout à la lettre א, s'est étendu aussi à celles qui peuvent s'affaiblir comme elle jusqu'à une simple *aspiration*. C'est bien le cas du *yod* qui, non seulement interchange souvent avec le א (צְבָאוֹת — צְבִי, טָלָה < טְלִי — טְלָאִים), mais qui fréquemment disparaît plus ou moins complètement de la prononciation, par exemple : שָׂדֶה < שָׂדֵי, קוֹנֶה < קוֹנֵי, עֲשֵׂה < עֲשֵׂי, עֲשֵׂךְ < עֲשֵׂיךְ, etc.

§ XI. — ל+יִקְטֹל = לִיקְטֹל devait donc, grâce au « recul vocal », dégénérer tôt ou tard dans la prononciation en ל(י)קְטֹל qui, le plus souvent, s'écrit ליקטל, mais paraît aussi sous la forme לִקְטֹל. Ce qui semblerait confirmer l'idée que le ל de la troisième personne a d'abord été *préfixé* au *yod*, c'est la persistance de cette dernière lettre après le *lamed* même au causatif (= Aph'ēl), où la première et la deuxième personne ont pourtant des préfixes toujours vocalisés avec *ā* : ליקדמן, ליחרמי, ליסהידו, ליחמיר[1], לישמע, mais תַּעֲנִישׁ, תַּדּוּיל, תַּשְׁכֵּח, אַחֲזִיק, אַהֲדֵר, תַּחֲזִקוּ, תַּשְׁגִּיחוּן, נַשְׁכֵּח, נַחֲזִק, etc. Nous ne pouvons pas considérer ce י comme dû à un *changement de voyelle*[2] du ל (= לִי) : 1° si ce ל remplaçait le י, on ne voit point pourquoi sa vocalisation au *Aph'ēl* serait identique ainsi à celle

1. Tous ces exemples talm. et ceux qui suivent sont cités d'après Levias : *Gramm. Aram. Bab. Talm.*, p. 91-92.
2. Levias, *item*, p. 63-64.

au *Qal* ; 2° on ne comprendrait guère alors les formes rencontrées fréquemment sans *yod*, où le ל est unanimement vocalisé *ă*, comme לַכְרִיז, לַחֲרִים, לַפְסִיד, לַשְׁבַע, לַרְגְשׁוֹן, לַרְגְשׁוֹן. D'ailleurs, le mandéen נאקטיל, נאקטלון, et le syriaque נִקְטַל, נִקְטְלוֹן, pourraient suffire pour nous fixer aussi sur la vocalisation *ă* du ל en question. Des formes rares, comme לְאַסְהִיד, לְאַרְוָוֹת (TS., éd. Harkavy, § 335), semblent bien prouver la même chose. Le י du *Aph'ēl* serait donc simplement le *rudiment* de l'ancien préfixe de la troisième personne, mort dans la prononciation et souvent omis depuis l'accolement du nouveau préfixe ל. ל+יַקְטֵל = לְיַקְטֵל qui, grâce au *recul vocal* (facilité probablement par la faible prononciation לְאַקְטֵל), serait devenu לְ(י)קְטֵל = לְקְטֵל.

§ XII. — Le נ, remplaçant notre ל toujours en syriaque, très souvent dans le Talmud et en mandéen, ne serait — comme certains l'admettent — qu'une *variation*[1] phonétique de la même lettre et aurait subi la même évolution dans son accolement au *yod* primitif.

§ XIII — Pour en revenir à la troisième personne avec ל, ajoutons que maints exemples assez nets semblent bien s'en trouver aussi dans la Bible.

1. Job, xxx, 6 : בערוץ נחלים לִשְׁכֹּן, la Vulgate rend ce verbe par l'*indicatif*, habitabant. Si ce n'est pas la « particule emphatique » pour mieux accentuer l'état misérable de la peuplade vagabonde décrite, cela ne peut être que l'*imparfait* (לִשְׁכֹּנוּ) auquel sont mis aussi les verbes du verset suivant, יִנְהָקוּ, יִסַּפָּחוּ.

2. Is., xxi, 1 : ממדבר בא.. כסופות בנגב לחלוף, la Vulgate et la Peshiṭa traduisent לַחֲלוֹף par un *indicatif* s'accordant avec סופות, — Sicut turbines ab Aphrico *veniunt* (איך עלעלא מן תימנא תרהט). Mais לַחֲלוֹף, comme בא de l'hémistiche suivant, peut très bien s'appliquer à l'*ennemi* dont le prophète a ici la vision. לַחֲלוֹף = יַחֲלוֹף, et il faudrait traduire : « Il *marche avec rapidité*, tels les ouragans (traversant) le Midi, il *vient* du désert », etc..

3. Hab., I, 17 : לא יַחְמֹל, ותמיד לַהֲרֹג גוֹיִם, nous n'aurons guère besoin de corriger, avec Kittel, יחמל en יחדל ou לַהֲרֹג en יַהֲרֹג.

1. Comp. Driver, *Hebrew tenses*, Oxford, 1881, p. 302.

car ici לְהֶרֹג = יַהֲרֹג. Nous pourrions donc traduire : « ... et que toujours *il égorge* des peuples, qu'il n'ait jamais) pitié ? »

4. Prov., II, 8 : לִנְצֹר אֹרְחוֹת מִשְׁפָּט וְדֶרֶךְ חֲסִידָו יִשְׁמֹר, il semble évident que לִנְצֹר, parallèlement à יִשְׁמֹר, n'est qu'un *imparfait* à la troisième personne. La traduction Zadoc Kahn rend donc très bien ici : « *Il protège* les voies de la justice et *veille* sur la route de ses pieux... »

§ XIV. — Enfin, cherchant à distinguer les différentes nuances de l'*infinitif avec lamed*[1], Driver cite des exemples dont plusieurs s'expliqueraient bien plus naturellement soit par le « lamed de renforcement », soit par celui de l'imparfait. Ainsi יי לְהוֹשִׁיעֵנִי (Is., XXXVIII, 20) est un *impératif* avec particule *emphatique* (comp. plus haut לְקַח = ל + קַח) et signifie : « Sauve-moi *donc*, ô Dieu! » בְּנֹב לַעֲמֹד (Is., X, 32) peut bien être un imparfait = יַעֲמֹד, comme יִנְפַּף de l'hémistiche suivant.

§ XV. — En rattachant ainsi le ל de la 3e personne de l'*imparfait* talmudique et mandéen à la particule emphatique dont le sens aurait complètement pâli, nous pouvons invoquer à l'appui un phénomène analogue en *assyrien*. Là aussi, la particule emphatique *lu* (ou *lû*), « certes », finit par perdre tout sens spécial en s'accolant au *prétérit* qui, morphologiquement, correspond à l'*imparfait* des autres langues sémitiques. Notons que cet accolement aussi ne se produit que devant une *voyelle* : à la troisième personne masc. sing. et plur., à la troisième personne fém. plur. seulement et à la première personne du singulier, mais jamais à la troisième personne *fém. sing.*, par exemple, commençant par une consonne (ת).

Serait-ce un pur hasard que précisément l'araméen du Talmud et le mandéen, héritiers d'une région où avait fleuri l'assyro-babylonien, présentent un phénomène grammatical ressemblant si fortement à ce qui vient d'être signalé dans ce dernier idiome ?

Jérusalem.

ISRAEL EITAN.

1. Driver, *l. c.*, p. 299-305.

LE COLLOQUE DE TORTOSE

ET DE SAN MATEO

(7 FÉVRIER 1413 — 13 NOVEMBRE 1414) [1]

I. — Bibliographie.

A. — *Sources hébraïques.* — 1° שכט יהורה, éd. M. Wiener, Hanovre, 1855, chap. XL, p. 67-78.

2° ויכוח טורטושא, éd. Halberstam, dans le *Jeschurun*, Bamberg, 1868, t. IV, p. 45-55.

B. — *Sources non hébraïques.* — 1° Geronimo Zurita (historien aragonais), dans ses *Annales de la Corona de Aragón*, Saragosse, 1610, t. II, fol. 414 sq.

2° Nicolaus Antonius (mort en 1684), *Bibliotheca Hispana Vetus*, Rome, 1696 ; éd. F. Bayer, Madrid, 1788, t. II, fol. 200 sq.

3° José-Rodriguez de Castro, *Biblioteca española*, Madrid, 1781, t. I, fol. 203 sq.

4° M. Soave, *Controversia tenutasi a Tolosa* (!) *alla presenza dell' antipapa Benedetto XIII para Girolamo di Santa Fe ed alcuni rabbini della España*, Venise, 1862.

5° Enrique Cl. Girbal, *Los Judios en Gerona*, Girone, 1870.

1. L'article qu'on va lire nous avait été envoyé en juin 1914. Les circonstances en ont fait ajourner la publication. L'auteur, Adolf Posnanski, est mort en 1920, à Vienne, où il s'était retiré après avoir exercé le rabbinat à Pilsen (Bohème). Il devait être suivi de près dans la tombe par son frère cadet Samuel Poznanski, dont on lira, dans le prochain fascicule de cette Revue, une biographie due au Dr A. Marx, accompagnée d'une complète bibliographie de ses écrits dressée par le fils du défunt Edouard Poznanski et par M. A. Marx.

6° José Amador de los Rios, *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, Madrid, 1875-6, t. II, 423 sq., 447 sq.

7° F. Perez Aguado, *Ciudad de Dios*, Madrid, 1894-6, vol. XXXIV-XXXIX.

8° Franz Ehrle, *Martin de Alpartil, Chronicha actitatorum temporibus Benedicti XIII*, Elberfeld, 1896.

9° P. Fages, *Histoire de saint Vincent Ferrer, apôtre de l'Europe*, Paris, 1894, t. II, p. 29 et s.

[10° Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VIII, note 3; cf. Isidore Loeb, *Revue des Etudes juives*, XXI, 149-153.]

II. — Analyse des sources contemporaines.

A. — *Source hébraïque*. — ספר הפיקורים, manuscrit Abraham Epstein (Vienne), n° 10. — Nous indiquerons plus loin les sujets traités dans cet ouvrage de Lorqui; nous en traduisons ici la table des matières :

Voici les *hérésies* de Josué Lorqui, qui a pris le nom de *Geronimo*. Il y a altéré le sens des paroles du Talmud et des Aggadoth en faisant dire aux tannaïm et amoraïm ce qu'il voulait lui-même et, par ces erreurs, il a mal tourné [1]. Voici donc les dires de ce mécréant :

Chap. I. — Articles sur lesquels nous et les Juifs nous sommes d'accord et ceux sur lesquels nous différons. Où il est expliqué aussi que le principe dont dépendent les discussions et les divergences est que nous croyons que le Messie est déjà venu, tandis qu'ils admettent qu'il n'est pas encore venu.

Chap. II. — Où il est expliqué que l'époque de l'avènement du Messie se place à la fin du second Temple et peu de temps avant sa destruction.

Chap. III. — Où il est expliqué que le Messie a pour lieu de naissance Bethléem.

Chap. IV. — Où il est expliqué que le Messie devait naître d'une vierge.

1. אלו הם הפיקורים אשר נתפקר יושע לורקי. יש ושם השעים ירקב. והמיר שמו לשם גירונים. קבר פחוח גרונו' ושיבש כוונות המימרות וההגדות להביא כוונת התנא או האמורא לדעתו. ובנטותו לאלו השיבושים יצא לתרבות רעה. ושלום על ישראל.

Chap. V. — Où il est expliqué que le Messie est le fils de Dieu, étant émané de la substance de Dieu et étant lui-même vrai Dieu au point de vue de la divinité et vrai homme au point de vue de l'humanité.

Chap. VI. — Où il est expliqué comment les Rois sont venus de l'Orient pour annoncer la venue de Jésus et lui apporter des présents et comment ils étaient attendus depuis l'époque d'Abraham [1].

Chap. VII. — Où il est expliqué qu'avant la venue du Messie toutes les âmes descendaient en enfer et comment, par la passion et la mort qu'il a acceptées, il en a rédimé et sauvé ces âmes et toutes celles qui ont suivi pour leur donner la vie éternelle, qui est le monde à venir.

Chap. VIII. — Où il est expliqué que le Messie devait ressusciter trois jours après sa mort, monter au ciel et s'asseoir à la droite de Dieu.

Chap. IX. — Où il est expliqué que le Messie devait donner une loi nouvelle, abolir tous les sacrifices, sauf celui du pain et du vin, et abroger les interdictions de l'ancienne Loi sur les aliments défendus et autres choses semblables.

Chap. X. — Où il est expliqué qu'après la venue du Sauveur l'idôlatrie doit disparaître de la terre et que tout le monde doit le reconnaître, — et que son salut doit aller principalement aux nations, dont il fait une nation sauvée et où il prend des prêtres pour servir Dieu.

Chap. XI. — Où il est expliqué que son existence en ce monde et sa vie au milieu des hommes doivent s'accompagner de pauvreté et d'humilité, de maladies et de plaies supportées.

Chap. XII. — Où il est expliqué que sa venue a été annoncée par un hérant clamant dans le désert, que la captivité des Juifs est due à la jalousie et à la haine qu'ils ont nourrie contre lui et qui porte le nom de « haine gratuite » [2], et aussi que, depuis ce jour, les cieux sont sourds à la prière de tout juif, nonobstant quoi les portes de la pénitence [3] restent toujours ouvertes.

B. — *Sources latines.* — 1° *Hieronimi de Sancta Fide*, Judæi ad Christianismum conversi, LIBRI DUO, quorum *prior* fidem et

1. [Traduit par à peu près. Le manuscrit porte : איך היה משבאר מזמן אברהם אביהו שיעשה כן לזמן המשיח. Comme on le voit plus loin dans le texte latin (p. 20), il faut corriger משבאר en נתנבאר, c'est-à-dire « et comment il fut prophétisé dès l'époque d'Abraham qu'il en serait ainsi à l'époque du Messie ».]

2. שנאת חנם.

3. Ou : de la conversion (תשובה).

religionem [Judæorum] impugnat, *alter* vero *Talmut*. Ad mandatum Domini Papæ Benedicti XIII, facta relatione *anno Domini* 1412; *mense Augusto*, in Hispania. — Apud Andream Gesnerum et Rodolphum Vuissenbachium, Zurich, 1552.

a) « *Premier Traité*, pour démontrer la perfidie des Juifs :

Voici les thèses qui, en présence de notre très Saint-Père en Christ et Seigneur, notre seigneur Pierre de Luna, dans son obédience et par la divine Providence appelé le Pape [Benoît] XIII, et des illustres cardinaux, ses maîtres et docteurs en saintes Écritures, et de beaucoup d'autres personnes notables, furent proposées et démontrées par respectable personne maître Jérôme de Sainte-Foi, médecin de Sa Sainteté le Pape lui-même, d'origine juive, contre les Juifs qui nient l'avènement du vrai Messie Jésus-Christ, lesquelles thèses furent soutenues *au mois d'août de l'an du Seigneur 1412*, la 18e année de son pontificat . .

Ces thèses sont résumées et démontrées dans les *douze articles* suivants :

Le *premier chapitre* a pour objet de montrer quelles sont les choses dans lesquelles les Juifs sont d'accord avec nous, Chrétiens, et celles sur lesquelles ils sont en désaccord, en quoi consiste toute la controverse et comment tout ce désaccord dépend de cette opinion ou de ce doute : le Messie qu'ils attendent est-il venu ou non ?

Le *deuxième chapitre* établit que le temps assigné pour la venue du Messie était vers la fin du second Temple de Jérusalem et peu avant la destruction de ce Temple de Dieu.

Le *troisième chapitre* prouve que le même Messie devait naître dans la ville appelée Bethléem de Judée.

Le *quatrième chapitre* prouve que ledit Messie, notre Sauveur, devait naître d'une vierge.

Le *cinquième chapitre* démontre que ledit Messie devait être fils de Dieu et non d'un autre père selon la chair, pour cette raison qu'il était Dieu conjointement avec le Père dans une même essence divine et qu'il devait être vrai Dieu selon la divinité et vrai homme selon l'humanité.

Le *sixième chapitre* prouve comment, dès le temps du patriarche Abraham, il fut prophétisé que les rois d'Orient de la nation de Saba devaient venir adorer le Roi-Messie et lui offrir comme présents l'or, l'encens et la myrrhe.

Le *septième chapitre* démontre qu'avant l'avènement du Messie toutes les âmes du genre humain descendaient en enfer, à cause du péché de notre premier père, et comment, par la passion et la mort dudit Messie, les âmes des justes qui ont vécu avant lui ont été rédimées et retirées de l'enfer et admises à la vie éternelle et à la gloire spirituelle et que ladite passion et la mort du Messie sont la cause que les âmes de tous ceux qui auront cru en lui sont sauvées de la damnation éternelle de l'enfer.

Le *huitième chapitre* prouve que le Messie, après les trois journées de sa passion, devait ressusciter et ensuite monter au ciel et s'asseoir à la droite de Dieu le Père.

Le *neuvième chapitre* prouve que le Messie devait donner une loi et une doctrine nouvelles et abolir les sacrifices qui se faisaient autrefois dans le Temple, à l'exception du sacrifice du pain et du vin, et qu'il devait abroger et annuler toutes les prohibitions cérémonielles de la loi mosaïque concernant les aliments et autres choses semblables.

Le *dixième chapitre* démontre qu'aussitôt après l'avènement du Messie, l'idolâtrie devait être abolie et détruite, de telle sorte que Dieu devait être connu de tous les Gentils, que les nations devaient tout d'abord être sauvées par lui, qu'il devait créer avec elles un peuple nouveau et établir aussi des prêtres pour le saint service de Dieu et que le salut, après son avènement, devait s'opérer par le baptême de l'eau et du Saint-Esprit.

Le *chapitre onzième* traite de l'humilité du Messie et de sa chevauchée sur une ânesse et prouve que la vie du Messie au milieu de nous devait être humble et pauvre, c'est pourquoi il devait venir au Temple monté sur un âne et sous une apparence pauvre et endurer maintes blessures et souffrances.

Le *douzième chapitre* prouve que l'avènement du Messie devait préalablement être annoncé par un certain messager et sa prédication dans le désert et que la captivité des Juifs a été la punition de l'ingratitude qu'ils ont témoignée envers ce même Messie, ce qui a été nommé haine gratuite, « odium gratis », et que, comme conséquence, Dieu le Père a désormais fermé le ciel pour n'exaucer aucune prière des Juifs ; cependant il réservait toujours les portes de la conversion aux vrais pénitents qui veulent être baptisés et elles demeurent ouvertes. »

b) « Des erreurs judaïques d'après le Talmud :

Chapitre I. — Des choses qui sont contre la charité, l'humanité et la loi naturelle.

Chap. II. — Des choses qui sont contre le service de Dieu et sa perfection.

Chap. III. — Des choses qui sont contre la loi mosaïque et les Prophètes.

Chap. IV. — Des choses vaines, décisions[1] et immoralités contenues dans le Talmud.

Chap. V. — Des choses tout à fait intolérables qui, dans le Talmud, sont contre la foi catholique et le Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Chap. VI. — Des choses qui, dans le Talmud, présentent un très grand préjudice et un grand intérêt pour les chrétiens vivant et ayant des relations avec les Juifs. »

Ce traité de Jérôme fut traduit en portugais, vers 1565, par l'évêque Gaspar de Leão à Goa (Indes Orientales) et accompagné d'un appel au peuple d'Israël : « Carta de primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel, seguidor aiuda da Ley de Moyses e do Talmud por engano e malicia dos seus Rabbis. »

2° Le document le plus important sur le colloque de Tortose[2] est le *procès-verbal en latin* qui s'est conservé à l'Escurial et à la Bibliothèque Vaticane.

a) Le *Codex Escorial* S. I, 10 (coté autrefois V. E, 6) est l'ancien Codex 156 d'Antoine Augustin, archevêque de Tarragone, conservé plus tard à la Chartreuse « Aula Dei » de Saragosse. Ce manuscrit sur parchemin, du xve siècle, comprend 409 pages, outre les tables qui occupent six pages. Il porte ce titre : « Hieronymi de Sancta Fide Medici, Benedicti XIII, Processus rerum et tractatuum et quæstionum 401, qui in Conventu Hispaniæ Rabinorum ex una parte ac Catholicorum ex alia ad convincendos Judæos de adventu Messiæ, factus anno *1413*. Codex originalis. »

La reliure et l'ornementation prouvent que ce manuscrit était l'exemplaire de luxe de la riche Bibliothèque de Peñiscola.

1. [Lire : dérisions.]

2. D'après Amador, *op. cit.*, II, 438, il existe à la Bibliothèque provinciale de Ségovie un manuscrit qui contient une traduction castillane des actes du colloque.

b) Le *Codex Vaticanus n° 4069*, parchemin de 203 feuillets, du xve siècle [1].

Il contient :

1° Au feuillet 4, les sujets traités au colloque, groupés en seize points :

« Dans le présent livre ou procès-verbal, il est traité de seize matières numérotées comme suit :

Primo. — Il est traité des choses sur lesquelles les Chrétiens et les Juifs sont d'accord en ce qui concerne la foi et de celles où ils sont en désaccord et il est question de cela dans la première diète et dans la cinquante-huitième, où cela est consigné ou placé en marge du livre A.

2° Des vingt-quatre conditions attribuées au Messie ([en espagnol :] de quoi il fut disputé dans les *deux* mêmes séances [2]).

3° Des termes assignés pour l'avènement du Messie, lesquels sont passés depuis longtemps (séances 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 46, 47, 49, 51, 52, 57 et 61).

4° Qu'au temps de la destruction du Temple le Messie était né (4e et 5e séances).

5° Que lorsque s'accomplit la destruction prédite du Temple, non seulement le Messie était né, mais encore il était venu et s'était manifesté (séances 5, 6 et 15).

6° Que le Messie devait venir dans l'année même dans laquelle eut lieu la passion du Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ (séances 18 et 21).

7° Que les prophéties parlant des œuvres du Messie, aussi bien que de la restauration du Temple, du retour d'Israël à l'unité et de la félicité de Jérusalem, doivent être comprises spirituellement et non dans un sens matériel (séances 1, 7, 13, 19, 26, 31 et 36).

8° Des douze questions posées aux Juifs concernant les actes du Messie (il en fut parlé dans les séances 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 46 et 62).

9° Que la loi mosaïque n'est ni parfaite ni éternelle (32e séance).

10° Du saint sacrement de l'Eucharistie (33e séance).

11° Comment et pourquoi fut inventé le traité appelé Talmud (34e séance).

12° Que le Juif est nécessairement tenu de croire tout ce qui est

1. Comp. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. III, fol. 776. — Le Codex Vaticanus Ottoboni n° 351, autrefois n° 84 de la bibliothèque du cardinal Sirleto sur papier, in-folio de 425 ff., des xvie et xviie siècles, contient, jusqu'au feuillet 361, sous le titre « Opus Hieronimi de Sancta Fide contre Judæos », une copie du Codex Vaticanus n° 4069.

2. Mêmes indications en espagnol dans la suite, sauf à 16e.

contenu dans le Talmud, que ce soient des explications de la Loi, jugements, cérémonies, ou bien des « sermons » ou discours, gloses, additions ou « inventions » faites sur ledit Talmud[1] et qu'il ne lui est pas permis de nier quoi que ce soit de tout cela (dans la même 54e séance).

13° Ce qu'il faut entendre par article de Loi et où il est prouvé que ce n'est point un article de la foi juive d'affirmer que le Messie n'est pas venu (52e séance).

14° Ce que c'est que la *foi*, l'*Écriture* et un *article* (61e séance).

15° Des abominations, hérésies, ordures et choses vaines qui sont contenues dans le livre appelé Talmud (séances 53, 55, 61 et 62).

16° Que les Juifs ne sont dans la présente captivité que pour leur péché de haine gratuite — « odium gratis » — contre le vrai Messie Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce dont il est traité dans la 13e et la 35e diète, sous le signe de la lettre S. »

2° Sur les feuillets 4vo à 6vo, de courts résumés des soixante-neuf séances (*dietæ*) du 7 février 1413 au 12 (13) novembre 1414 :

« Suivent les *diètes* dans l'ordre indiqué ci-après :

Dans la *première* séance se place la harangue que maître Jérôme adressa aux Juifs pour leur faire connaître l'intention de notre très-saint seigneur le Pape Benoît XIII concernant la présente information.

Dans la *seconde* séance, pour démontrer que les dates, époques et conditions indiquées par les anciens docteurs pour l'avènement du Messie sont passées, maître Jérôme allégua comme autorité (la parole talmudique) « six mille ans »[2].

Dans la *troisième* séance, pour prouver la conclusion ci-dessus, est alléguée l'autorité (du passage concernant les) « quatre-vingt-cinq jubilés »[3], et aux Juifs qui discutaient sur cette autorité maître Jérôme répondit d'une manière satisfaisante.

Dans la *quatrième* séance, est posée l'autorité de l'« Arabe »[4] pour prouver que lorsque la destruction du Temple eut lieu, le Messie était né. Les rabbins répondirent au sujet de ce texte et Sa Sainteté le Pape lui-même leur répondit à son tour, de telle façon que l'un des principaux rabbins confessa dans cette séance que le Messie était né, mais que sa manifestation et son avènement n'avaient cependant pas encore eu lieu.

Dans la *cinquième* séance, maître Jérôme rappela les conclusions des diètes précédentes et alors les rabbins confirmèrent ce qui avait été dit, à

1. [Il s'agit des différents éléments du Talmud et de ses commentateurs : midrach, dinim, etc., pérouch, tossafoth ou hiddouchim.]
2. *Aboda Zara*, 9 *a*, et *Sanhedrin*, 97 *a*.
3. *Sanhedrin*, 97 *b*.
4. j. *Berakhot*, 5 *a* (= *Ekha rabba*, sur 1, 16).

savoir que le Messie était né vers l'époque de la destruction du Temple, mais qu'il ne s'était pas encore manifesté. Et maître Jérôme, pour prouver que le Messie s'était manifesté, allégua la prophétie d'Isaïe où il est dit : « Avant qu'elle eût éprouvé des douleurs, elle enfanta »[1], et cette réponse de maître Jérôme fut satisfaisante.

Dans la *sixième* séance, pour confirmer que le Messie était déjà venu, maître Jérôme allégua la prophétie de Jacob : « Le sceptre ne sera pas ôté de Juda, etc. »[2] et Jérôme réfuta les réponses des Juifs.

Dans la *septième* séance, les Juifs disputèrent de nouveau sur les choses qu'ils avaient dit être acquises dans la première diète. On les interrogea pour savoir s'ils voulaient dire quelque chose sur les thèses qui leur avaient été prouvées, à savoir que le Messie était né et avait été manifesté. Et l'un des rabbins se mit à faire de nouveaux commentaires sur les autorités alléguées et il lui fut pleinement répondu.

Dans la *huitième* séance, maître Jérôme rappela tout ce qui avait été fait les jours précédents; néanmoins quelques rabbins se mirent à discuter de nouveau sur les matières traitées; enfin, par ordre de notre seigneur le Pape, le maître du Sacré-Palais leur répliqua et conclut que le Messie était né.

Dans la *neuvième* séance, ledit maître Jérôme soutint, sous forme de proposition, qu'il allait prouver l'avènement du Messie tant par l'autorité du passage « le sceptre ne sera pas ôté de Juda »[3] que par d'autres autorités auxquelles il ne semblait pas qu'on eût suffisamment répondu et il demanda aux Juifs s'ils avaient autre chose à dire, car on les écouterait volontiers. Et alors l'un des rabbins fit une nouvelle glose sur ladite prophétie et il lui fut incontinent répondu par maître Jérôme. Alors aussi, sur l'ordre de notre seigneur le Pape, le procureur général de l'Ordre des Frères Prêcheurs donna la réplique à ces Juifs, et à ce moment les Juifs, en protestant, nièrent tout qu'ils avaient précédemment accordé. C'est pourquoi notre très saint seigneur le Pape ordonna que de nouveau ladite discussion fût recommencée et que toutes les thèses produites par l'une et l'autre partie fussent consignées en procès-verbal (*in scriptura publica*) et il préposa à cet effet des notaires.

Dans la *dixième* séance, maître Jérôme proposa par écrit l'autorité du passage « six mille ans », montrant par là que le Messie était venu, réfutant ou répondant par des raisons aux réponses que les Juifs pouvaient faire, et dans cette même diète les Juifs opposèrent un autre écrit à ce que maître Jérôme avait avancé et y alléguant des prophéties par lesquelles, selon leur interprétation, il serait prouvé que le Messie n'est pas encore venu.

Dans la *onzième* séance, maître Jérôme divisa en six parties la réponse des Juifs et il répondit successivement à chacune d'elles.

1. Isaïe, LXVI, 7.
2. Genèse, XLIX, 10.

Dans la *douzième* séance, les Juifs répondirent aux réfutations de maître Jérôme, et dans cette même diète furent baptisés dix juifs notables avec leurs femmes et leurs familles.

Dans la *treizième* séance, maître Jérôme réfuta les réponses des Juifs et leur répondit en leur donnant point par point à comprendre que leurs allégations étaient erronées.

Dans la *quatorzième* séance, une déclaration écrite (cédule) fut présentée de la part des Juifs, dans laquelle il était dit qu'il leur semblait bien avoir suffisamment répondu et ne savoir autre chose et, tout en reconnaissant que leur insuffisance ne leur permettait pas de répondre davantage, néanmoins ils déclaraient vouloir demeurer dans leur opinion et leur croyance. Et ce jour là treize juifs avec leurs femmes et leurs familles furent convertis à la foi.

Dans la *quinzième* séance, il est question d'une nouvelle preuve faite par maître Jérôme d'après six rabbins anciens auteurs du Talmud, comme quoi le Messie était déjà venu, et de la réponse des Juifs que les autorités susdites devaient être considérées comme des opinions personnelles, ainsi que de l'ordre de notre seigneur le Pape qu'ils eussent à expliquer les susdites figures et à déclarer quel docteur les présentait.

Dans la *seizième* séance, il s'agit de la réponse d'un juif aux preuves de maître Jérôme. Il déclare qu'il n'est pas tenu d'accorder foi aux susdites autorités et il s'efforce de prouver qu'il ne s'ensuit pas que le Messie soit venu.

Dans la *dix-septième* séance, il s'agit de la division de la réponse des Juifs en douze parties, de la preuve faite par maître Jérôme que les réponses des Juifs ne portent pas et de la cédule des Juifs déclarant qu'ils ne voulaient pas répondre autre chose que ce qu'ils avaient dit précédemment et qu'ils n'en savaient pas davantage.

Dans la *dix-huitième* séance, maître Jérôme démontra que le Messie a dû venir exactement au temps où eut lieu la passion du Christ et, pour en faire la preuve, il allégua trois autorités : la première « car un petit enfant est né »[1] ; la deuxième « le sceptre ne sera pas ôté de Juda »[2], et la troisième l'autorité du Talmud disant « on enseigne : dix miracles avaient lieu »[3].

Dans la *dix-neuvième* séance, il est question de la faible réponse des Juifs aux allégations susdites, et à la fin ils déclarent ne pas en savoir davantage.

Dans la *vingtième* séance, il s'agit de la réplique de maître Jérôme aux susdites réponses des Juifs. Il la divise en douze parties et montre que ces réponses ne vont pas au but.

Dans la *vingt et unième* séance, il s'agit de la *cédule* des Juifs déclarant

1. Isaïe, IX, 5.
2. Gen., XLIX, 10.
3. *Yoma*, 39 *a-b*.

qu'ils persévèrent dans les réponses susdites et ne savent rien de plus, et de la réplique faite à ces mêmes Juifs par maître Jérôme au sujet des « semaines de Daniel »[1] pour confirmer la précédente question.

Dans la *vingt-deuxième* séance, on trouve une autre réponse des Juifs au sujet de la prophétie des semaines et la réplique de maître Jérôme à ladite réponse, qu'il réfute par cinq propositions, et la réponse finale des Juifs déclarant qu'ils n'en savaient pas davantage, et pendant que tout cela s'accomplissait, plusieurs Juifs furent convertis à la foi.

Dans la *vingt-troisième* séance, maître Jérôme fit une harangue sur ce texte : « *Convertimini filii revertentes.* Convertissez-vous, mes fils repentants[2]. » Dans cette harangue, il montra la dureté de cœur des Juifs et prouva par des raisons certaines que les événements dont les Juifs attendent la réalisation selon l'Écriture, comme lorsqu'il est question d'« édifier le Temple », de « rassembler le peuple d'Israël » et de « faire prospérer Jérusalem », doivent être compris au sens spirituel ; il formula ensuite douze interrogations sur les actes du Messie.

Dans la *vingt-quatrième* séance, il est question de la réponse prolixe des Juifs, essayant de s'excuser de leur dureté et s'efforçant de prouver que toutes les prophéties qui ont trait au Messie doivent se prendre dans un sens matériel et temporel, ainsi que de leur réponse aux douze interrogations.

Dans la *vingt-cinquième* séance, la réponse des Juifs, quoique prolixe, est divisée en quatre parties et ce jour-là ils rappellent ce qui avait été dit dans la première partie.

Dans la *vingt-sixième* séance, il s'agit de la réponse contenue dans la seconde et la troisième parties, en enseignant clairement qu'une grande partie des prophéties parlant du Messie sont prises au sens spirituel.

Dans la *vingt-septième* séance, il est montré que les réponses des Juifs aux douze interrogations sont fausses et il est prouvé, au sujet de la première, par cinq auteurs, que le lieu de la naissance du Messie était la ville appelée Bethléem Ephrata.

Dans la *vingt-huitième* séance, il est prouvé par plusieurs auteurs notables et par des raisons que le Messie devait naître sans semence d'un père charnel et sans corruption de la part de la mère, ce qui est contre leur réponse.

Dans la *vingt-neuvième* séance, il est prouvé que le Messie doit être vrai Dieu et vrai homme, contrairement à leur réponse.

Dans la *trentième* séance, il s'agit de l'avènement du Messie qui avait à sauver les âmes pour la vie spirituelle, etc., et que, par son avènement, le péché de notre premier père fut remis et qu'avant cet avènement toutes les âmes allaient en enfer, qu'il (le Messie) devait souffrir la

1. Daniel, IX, 24.
2. Jér., III, 14.

passion et la mort pour effacer ledit péché, et cependant eux-mêmes avaient répondu le contraire dans les interrogations 3, 4, 5 et 6.

Dans la *trente et unième* séance, il est fait la preuve que le Messie avait à sauver tout le genre humain en général, contrairement à ce que ces mêmes Juifs répondent dans la septième interrogation. De même il est prouvé que le terme d'« Israël » désigne tout le peuple qui viendrait à la doctrine du Messie.

Dans la *trente-deuxième* séance, il est démontré que le Messie avait à donner une loi et une nouvelle doctrine, contrairement à ce que les Juifs *eux-mêmes* répondent dans la huitième interrogation, et pareillement que la loi mosaïque n'était ni parfaite ni éternelle.

Dans la *trente-troisième* séance, il est prouvé qu'au temps du Messie tous les sacrifices d'animaux qui se faisaient anciennement dans le Temple de Jérusalem devaient prendre fin, ce qui est contraire à ce que les Juifs répondent dans la neuvième interrogation. De même il est prouvé que les sacrifices du pain et du vin seulement devaient être accomplis de la manière actuellement pratiquée dans la sainte Église de Dieu.

Dans la *trente-quatrième* séance, il est prouvé que les cérémonies mosaïques, comme l'interdiction du levain, le sacerdoce tiré exclusivement de la tribu de Lévi et autres choses semblables, devaient cesser au temps du Messie, contrairement à ce que les Juifs répondirent à la dixième interrogation.

Dans la *trente cinquième* séance, il est clairement prouvé comment cette captivité qui pèse aujourd'hui sur le peuple hébreu n'a pas d'autre raison que l'ingratitude et la haine que ces mêmes Juifs eurent contre le vrai Messie, c'est-à-dire le Christ, ce qui est contraire à ce qu'ils répondirent dans la onzième interrogation.

Dans la *trente-sixième* séance, il est prouvé que les Juifs ne doivent désormais ni acquérir, ni conquérir, ni posséder la Terre-Sainte, contrairement à ce qu'ils répondirent dans la douzième interrogation. Pareillement il est démontré que la « Terre » et la « Jérusalem » promises dans les prophéties pour l'époque du Messie signifient la gloire spirituelle.

Dans la *trente-septième* séance, il s'agit de ce que les Juifs opposent aux preuves qui leur ont été présentées les vingt-quatrième et vingt-sixième jours, et de quelle manière maître Jérôme y répondit en divisant leurs objections en huit parties.

Dans la *trente-huitième* séance, comment maître Jérôme réfuta les autres objections dans lesdits articles.

Dans la *trente-neuvième* séance, comment il est répondu aux Juifs, disant qu'après délibération sur les triples explications de maître Jérôme, ils ne se soucient pas d'en dire davantage, comme des gens qui n'en savent pas plus, s'efforçant cependant de contester les preuves et faisant divers commentaires sur les textes allégués par maître Jérôme, qui annihila les susdites gloses par de multiples raisons.

Dans la *quarantième* séance, comment les Juifs s'efforcent de contredire les allégations faites par maître Jérôme dans la deuxième interrogation en faisant des gloses fausses sur les prophéties, et comment maître Jérôme les détruit par des raisons suffisantes.

Dans la *quarante et unième* séance, comment les Juifs essaient de contredire les allégations de maître Jérôme dans sa troisième interrogation et comment il répondit de façon satisfaisante à leurs arguments et à leurs doutes.

Dans la *quarante-deuxième* séance, comment les Juifs s'efforcent de contredire les allégations de maître Jérôme dans les quatrième, cinquième et sixième interrogations, contradictions que maître Jérôme réfuta par de suffisantes raisons.

Dans la *quarante-troisième* séance, comment les Juifs essaient de contredire les allégations de maître Jérôme dans les septième et huitième interrogations et comment il réduisit à néant leurs raisons.

Dans la *quarante-quatrième* séance, comment les Juifs s'efforcent aussi de contredire les allégations faites par maître Jérôme dans les neuvième, dixième, onzième et douzième interrogations et comment ce même maître Jérôme les réfuta par des raisons de nécessité.

Dans la *quarante-cinquième* séance, il s'agit de la réponse que donnèrent les Juifs, déclarant qu'après avoir délibéré sur les triples explications présentées par maître Jérôme dans la douzième interrogation, ils n'avaient pas l'intention d'en dire davantage, comme des hommes qui croyaient avoir bien répondu et qui ne savaient rien de plus là-dessus.

Dans la *quarante-sixième* séance, comment maître Jérôme, par ordre de notre Seigneur le Pape, rappela les raisons et les autorités émises, par lesquelles il avait été prouvé que le Messie était déjà venu, en tirant finalement des conclusions point par point.

Dans la *quarante-septième* séance, comment maître Jérôme acheva de mettre point par point lesdites conclusions, requérant les Juifs de donner quelque raison, s'ils en avaient, ou de reconnaître qu'ils étaient vaincus. Il requit également qu'il fût fait un procès-verbal (*publica scriptura*) sans commentaire (*nude*).

Dans la *quarante-huitième* séance, comment notre seigneur le Pape ordonna de réunir toute sa curie et tous les rabbins et leur déclara de quelle manière, dans les deux dernières diètes, un compte rendu avait été établi de tout ce qui s'était passé, et, comme Sa Sainteté demandait aux Juifs s'ils voulaient répondre encore, que tous répondirent négativement, à l'exception de Rabbi Ferrer, Rabbi Mathatias et Rabbi Astruch, auxquels il avait fait donner une copie de ces actes pour leur permettre de sortir du doute et d'arriver à la certitude, à l'effet de quoi il avait spécialement député des prélats. De même il désigna certains professeurs en Saintes Écritures pour instruire les Juifs qui avaient déclaré ne pas vouloir discuter davantage, car ils ne savaient rien de plus.

Dans la *quarante-neuvième* séance, il s'agit d'un certain texte écrit que

Rabbi Ferrer et Rabbi Mathatias avaient dernièrement présenté contre les allégations faites par maître Jérôme soutenant que le Messie était déjà venu et où il est fait opposition aux textes sur les « six mille ans » et les « quatre-vingt-cinq jubilés », en se fondant sur certaines raisons et objections contre ce même maître Jérôme et en faisant sur lesdits textes des gloses erronées et artificieuses.

Dans la *cinquantième* séance, comment maître Jérôme, pour montrer les artifices et pour anéantir les raisons et objections faites par les deux susdits rabbins, établit une supposition préalable et ensuite divisa tout ce qu'ils avaient dit en trois parties, et, dans cette séance, il réfuta la première partie par des raisons très suffisantes.

Dans la *cinquante et unième* séance, il est traité des raisons que maître Jérôme présenta contre la seconde partie susdite en réfutant les trois objections faites par eux.

Dans la *cinquante-deuxième* séance, comment maître Jérôme démontra rationnellement l'artifice et la fausseté contenus dans la troisième partie, à savoir dans les gloses faites par ces deux rabbins sur les deux textes susdits.

Dans la *cinquante-troisième* séance, comment Rabbi Astruch présenta un cahier contenant huit points, mais commença à parler et à établir devant notre seigneur le Pape et sa curie le troisième point, car les deux premiers ne touchaient pas à la matière de la discussion papale, et comment maître Jérôme répondit audit point.

Dans la *cinquante quatrième* séance, comment ledit rabbin Astruch développa le quatrième point de son cahier et comment maître Jérôme lui répondit.

Dans la *cinquante-cinquième* séance, comment maître Jérôme répondit à quelques raisons qui restaient du quatrième point.

Dans la *cinquante-sixième* séance, comment ledit rabbin énonça les cinquième, sixième, septième et huitième points de son cahier.

Dans la *cinquante-septième* séance, comment maître Jérôme réfuta les quatre derniers points dudit rabbin, réduisant à néant toutes ses paroles et démontrant les artifices qu'elles contenaient et attaquant une fausse figure que le susdit rabbin avait employée dans son septième point.

Dans la *cinquante-huitième* séance, comment ledit rabbin énonça les deux premiers points qu'il avait mis de côté et maître Jérôme réduisit à néant toutes ses raisons et démontra rationnellement qu'on avait bien conclu sur le sujet principal, qui est que le Messie est déjà venu.

Dans la *cinquante-neuvième* séance, comment le rabbin Ferrer, contre les raisons que maître Jérôme avait établies dans les diètes précédentes, présenta un cahier dans lequel il posait dix conclusions et six arguments, et il se fondait principalement sur cette affirmation que le Messie n'est pas encore venu et que c'est là un article de la foi juive ; et, étant accordé pour autant que les autorités alléguées par maître Jérôme démontraient que le Messie était déjà venu, il n'en est pas moins vrai qu'elles ne

devaient pas être ainsi comprises, mais au contraire que l'on doit les interpréter de telle sorte qu'elles ne se trouvent pas en opposition avec l'article susdit.

Dans la *soixantième* séance, comment maître Jérôme, en répondant audit rabbin Ferrer, fit deux choses : premièrement, en montrant une variation de ce rabbin et des autres dans toutes les controverses qu'ils soutinrent, en dénonçant deux procédés fallacieux ou équivoques dont le susdit rabbin s'est servi dans son cahier en question. De même il relève une conclusion sur laquelle ledit rabbin fonde tout son raisonnement écrit, qui consiste à attendre le Messie aussi longtemps que les Juifs sont maintenus en captivité et à y voir un article de la loi mosaïque. En outre, maître Jérôme établit huit raisons très authentiques pour prouver que ladite conclusion du rabbin Ferrer, de la manière dont il la comprend ou la soutient, est fausse, mais que, néanmoins comprise de telle façon qu'elle tournerait à l'avantage de la foi catholique, elle pourrait être vraie et alors ce serait la démonstration de la thèse opposée à celle à l'appui de laquelle ledit rabbin l'a alléguée.

Dans la *soixante et unième* séance, comment maître Jérôme fit certaines distinctions sur les termes « foi », « écriture » et « article (de foi) » et répondit en particulier à chacune des dix raisons et à chacun des six arguments dudit rabbin. De même il démontra l'artificieuse perfidie dudit rabbin au sujet des textes des « six mille années » et des « quatre-vingt-cinq jubilés ».

Dans la *soixante-deuxième* séance, comment maître Jérôme, sur l'ordre de notre seigneur le Pape, en sa présence et celle de sa sainte curie, les Juifs étant présents, résuma tout ce qui s'était passé à partir du jour où avait été commencée la discussion ou information jusqu'à ce jour, de diète en diète, et aussi les douze interrogations qu'il avait posées aux Juifs, et comment alors une grande multitude de Juifs se convertit à la sainte foi catholique.

Dans la *soixante-troisième* séance, comment maître Jérôme allégua certains textes contenant des choses vaines, scandaleuses et hérétiques dans le Talmud (*Talmul*), requérant contre les rabbins, s'ils étaient capables d'excuser de telles choses, de le faire, à défaut de quoi ledit Talmud devait être condamné; et ils nièrent que l'on dût ainsi les prendre à la lettre comme il le soutenait, et alors notre seigneur le Pape ordonna d'apporter les volumes dudit Talmud devant lui, et maître Jérôme montra aux Juifs dans les textes tout ce qu'il avait allégué.

Dans la *soixante-quatrième* séance, comment, de la part de tous les Juifs, à l'exception de Rabbi Ferrer et de Rabbi Jucef Albo, il fut donné une certaine déclaration (cédule), dans laquelle il était dit qu'en raison de leur insuffisance, ils ne savaient pas répondre ni excuser d'aucune manière de telles abominations dudit Talmud.

Dans la *soixante-cinquième* séance, comment notre seigneur le Pape fit une très sainte et miséricordieuse exhortation, après quoi maître

Jérôme, ayant fait lui-même une certaine harangue sur ce thème : « Cherchez le Seigneur pendant qu'il peut être trouvé[1] », fit aussi un compte rendu sommaire de toute la procédure passée, tant au sujet des preuves du Messie que des abominations du Talmud, et qu'à ce moment-là le rabbin Jucef Albo et le rabbin Astruch présentèrent un écrit en defense desdites abominations, auquel écrit répondit de façon suffisante le révérend maître André Bertrandi, aumônier dudit notre seigneur le Pape, et alors maître Salomon, juif, rabbin de l'aljama de ..... (*aljamæ Dertusensis*) présenta certaines raisons en s'efforçant de défendre ledit Talmud.

Dans la *soixante-sixième* séance, comment maître Jérôme répondit à certain écrit (cédule) qui avait été présenté par la communauté des Juifs, dans lequel il était dit que les compilateurs du Talmud étaient des hommes de science et de bonne vie et lui-même démontre que le contraire était la vérité, en prouvant qu'ils étaient ignares et comment ils commettaient tous les sept pechés mortels, et le même maître Jérôme présenta sept raisons remarquables contre les affirmations de maître Salomon, concluant efficacement de ces raisons la même chose.

Dans la *soixante-septième* séance, il s'agit d'un certain colloque que fit maître Jérôme, par ordre de notre seigneur le Pape, en forme de narration et de monition. Alors le rabbin Astruch, au nom de tous les Juifs, présenta une déclaration écrite (cédule), dans laquelle il était dit qu'ils ne savaient défendre lesdites abominations et qu'ils n'y ajoutaient pas foi. Et tous les Juifs affirmèrent qu'ils étaient d'accord dans ladite réponse, à l'exception de deux Juifs, savoir Ferrer et Jucef Albo.

Dans la *soixante-huitième* séance, comment, de la part de tous les Juifs et à leur place et au nom de leur communauté, fut présentée ladite déclaration écrite (cédule) en la ville de San-Mateo, audit notre seigneur le Pape, en présence des seigneurs cardinaux et des autres membres de la curie, selon la coutume, et comment, en cette circonstance, notre seigneur le Pape ordonna de publier, en présence de tous les Juifs, une « Somme » rédigée pour eux contre le Talmud, et avec elle, en même temps, d'autres Constitutions établies par Sa Sainteté au sujet de la manière de vivre des Juifs et de leurs relations avec les chrétiens.

Dans la *soixante-neuvième* séance, il fut question du titre et de la teneur desdites Constitutions et de ladite Somme. »

3° Les feuillets 7 à 198vo contiennent le rapport étendu sur les soixante-neuf séances, vraisemblablement rédigé par Garcias Alvarez de Alarón, notaire du colloque.

4° Sur les feuillets 198vo à 203 se trouve la Constitution bien connue « Et si doctoris gentium », du 11 mai 1415, dont les décrets représentent le fruit d'un laborieux travail.

1. Isaïe, LV, 63.

III. — Jérôme de Sainte-Foi.

Josué ben Joseph ibn Vives ha-Lorqui, connu plus tard sous le nom de Geronimo de Santa-Fe, médecin attaché à la personne de l'antipape Pedro de Luna ou Benoît XIII (1394-1417), avait écrit, étant juif, un ouvrage contre le christianisme, qu'il adressa à Salomon ha-Lévi (Paul de Santa-Maria) de Burgos. Cet écrit est suffisamment connu sous le titre de « Lettre de Lorqui »[1].

Dans cet ouvrage, Josué Lorqui exposait à son maître Pablo huit objections contre le baptême de ce dernier : 1° le Messie doit appartenir à la descendance de David ; 2° il doit être roi ; 3° Jérusalem doit être rebâtie ; 4° la terre doit être remplie de la connaissance de Dieu ; 5° le Temple et le sacerdoce doivent être restaurés ; 6° le don de prophétie doit se manifester ; 7° la paix doit régner sur la terre ; 8° la guerre de Gog doit avoir eu lieu.

Paul de Santa-Maria fit à son élève une courte réponse sans entrer dans l'examen détaillé de ces objections, mais il lui conseilla d'entreprendre une étude plus approfondie de l'essence et de la doctrine du christianisme[2].

Joseph Albo, dans ses *Ikkarim* (I, 24, au commencement), donne un extrait de l'écrit de Lorqui (= p. 17, éd. Anvers), sans nommer l'auteur. Par contre, Joseph ben Chemtob (1450-1480) cite avec éloge l'auteur et son œuvre dans son commentaire de la fameuse lettre de Profiat *Al tehi ka-abotékha*[3].

Jérôme reçut le baptême des mains de Vincent Ferrer, à la canonisation duquel un témoin fit valoir comme mérite spécial la conversion de Lorqui à Alcañiz. Ce fait est rapporté par Fages (*l. c.*, II, 29). D'après le même auteur, Vincent Ferrer arriva à Tortose le 20 janvier 1414. A la conférence à laquelle il assista,

1. כתב ר' יהושע הלורקי. Ms. Bodl., n° 2218[4] ; ms. Halberstam, n° 145, actuellement au Jews' College de Londres ; ms. Codex Warner, n° 64, et ms. Codex Scaliger, n° 10. Ed. Melz, 1849, et Anvers, 1906.

2. תשובה, éd. Geiger, dans le *Oçar Nehmad*, Vienne, 1857, II, 5-6. La signature est piquante : נאם אחיך כהן אהר נשוים פסולו של ראשון ודורש לליוה שניה והחיה חביב אחרון לשרת בשם אלהיו משיח צדקי להתקדש בקדושתו של אהרן. לפנים בישראל לא ידע אל שלמה לוי ועתה כי יניו יחזו את האלהים יקרא פאולו דבורגוס.

3. Ms. Laurenziana Pluteo 88, Codex 14 : ועל דרך זו דרך התכם אלורקי בוויכוח שעשה לפי מה שהגיע אליו מהאגרת שחיבר בזה.

Lorqui parla de lui dans un discours comme d'un champion du christianisme. Il s'exprima ainsi [1] :

Au temps futur, c'est-à-dire du Messie, Dieu devait donner de sa propre bouche une loi de grâce, une loi de joie, une loi perpétuelle, une loi qui, jusqu'à maintenant, serait de la part des nations la moins livrée à l'oubli.

Car il est certain que, pour affirmer cette conclusion si vraie, on a les preuves du Nouveau Testament et d'autres encore tirées des paroles des docteurs catholiques les plus authentiques que vous entendez chaque jour et que, sous la conduite de Dieu, vous entendrez de la bouche du très vénérable, très illustre et religieux dominicain, mon très distingué Frère Vincent, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, ici présent, et aussi de la bouche de beaucoup d'autres pères et maîtres renommés dans l'art de la prédication et la science théologique.

Quant à moi, j'ai voulu seulement vous fournir en cela des informations par les autorités de vos rabbins talmudistes, en mettant fin à cette huitième interrogation.

Dans le *Sépher ha-Pikkoûrim*, que Jérôme écrivit en 1412 pour la défense du christianisme, toutes les aggadot susceptibles de recevoir une interprétation chrétienne sont empruntées au grand ouvrage *Pugio Fidei*, de Raymond Martini. Voici le contenu de ce traité divisé en douze chapitres ; nous en avons déjà traduit plus haut la table des matières d'après le manuscrit A. Epstein.

Chapitre premier. — La différence entre les juifs et les chrétiens consiste dans la croyance à la venue du Messie. Les disciples de l'Evangile, aussi bien que les sectateurs du Talmud, *a*) croient aux vérités de la Tora et des Prophètes ; *b*) ont comme article de foi la croyance en la rédemption messianique ; *c*) s'accordent à reconnaître que le Messie doit appartenir à la descendance de David. Mais *a*) les juifs prennent des lois, d'après le Talmud, le côté extérieur, tandis que les chrétiens s'attachent au sens intime, conformément à l'enseignement de Jésus et de ses disciples ; *b*) les juifs nient l'avènement du Messie au temps d'Hérode, quarante ans avant la destruction du Temple. Les juifs prétendent *a*) d'après Isaïe, lix, 20, que le Messie doit délivrer Israël, *b*) d'après Isaïe, xl, 11 et lxvi, 20, qu'il rassemblera Israël à Jérusalem ; *c*) d'après Zach., vi, 12, qu'il reconstruira le Temple ; *d*) d'après Deuter., iv, 2 et Malachie, iii, 22, qu'il ne changera rien à la Loi. Cependant Maïmonide [2] prenait déjà au sens figuré les descriptions dont il s'agit et, d'après Rachi [3], Jérusalem est la

1. Ms. Vat., n° 4069, 82 v°.
2. *Michnè Tora*, *H. Techouba*, viii, 4.
3. *Sanhédrin*, 97 *b.*, *s. v.* סביב.

Cité céleste. D'après *Berèchit rabba* [de Moïse Hadarchan][1], Sion, dans Isaïe, LI, 11, est le paradis. Sous le nom d'Israël il faut entendre les prosélytes, d'après la *Mekhilta* (*Michpatim*, 18) et *Abot de Rabbi Nathan* (chap. XXXVI); c'est aussi l'interprétation de Rachi (sur Isaïe, XLIV, 5).

Jésus fut le Messie pour vingt-quatre raisons : 1° il a paru au temps prédit ; 2° il est né à Bethléem ; 3° il est né d'une vierge ; 4° il était le fils de Dieu ; 5° il était l'Homme-Dieu ; 6° les rois de l'Orient sont venus l'adorer ; 7° le précurseur, dans sa prédication au désert, a annoncé à l'avance sa venue ; 8° depuis Adam jusqu'à son avènement toutes les âmes allaient en enfer ; 9° il devait apporter la vie éternelle et non s'occuper des corps ; 10° pour opérer la rédemption, il a subi la passion et la mort ; 11° il est ressuscité au bout de trois jours et est monté à la droite de Dieu ; 12° peu de temps après son avènement le Temple a été détruit et Israël est parti en exil ; 13° Israël, pour l'avoir renié (שנאת חנם, *Odium gratis*), a été déporté ; 14° Jésus a donné une nouvelle loi ; 15° tous les sacrifices ont pris fin, à l'exception de celui du pain et du vin ; 16° les aliments défendus ont été permis ; 17° le culte des idoles a disparu ; 18° des peuples nombreux ont formé, avec une partie d'Israël, un peuple nouveau ; 19° un nouveau sacerdoce s'est constitué ; 20° Jésus a accompli de grands miracles ; 21° il s'est présenté sous les apparences de l'humilité et de la pauvreté ; 22° la rédemption procure, depuis lors, le baptême du Saint-Esprit ; 23° le ciel, depuis lors, est sourd aux prières des juifs ; 24° les portes de la conversion leur demeurent cependant ouvertes.

Les preuves tirées des Prophètes sont données, dit l'auteur, d'après le Talmud et le Midrach, ainsi que d'après les interprétations d'Onkelos, de Jonathan ben Ouziel, de Rachi, d'Ibn Ezra, de Maïmonide et de Nahmanide, qui font autorité pour les juifs.

CHAP. II. — L'avènement du Messie a eu lieu peu de temps avant la destruction du Temple :

a) d'après Malach., III, 1 ; *b*) Isaïe, LXI, 1, voir là-dessus R. Moïse Hadarchan[2] et la Vulgate ; *c*) Zach., III, 3, qui a vécu il y a plus de 1.700 ans, tandis que Balaam (Nombres, XXIV, 17) a prophétisé au sujet de David 400 ans à l'avance ; *d*) Isaïe, IX, 5, d'après *Ekha rabba*, introduction[3], et *Sanhédrin*, 94 *a* ; le *mem* fermé dans le mot למרבה est une allusion à la naissance virginale, tandis que ם, comme valeur numérique (600), indique l'époque de la venue du Messie. En effet, depuis la quatrième année d'Achaz, où Isaïe prophétisa, jusqu'à Sédécias, 180 années se sont écoulées ; l'exil à Babylone dura 70 ans ; la durée du

1. *Pugio fidei*, p. 605.
2. *Pugio*, 285.
3. *Ibid.*, 529.

second Temple fut de 420 ans, ce qui fait au total 670 années; or, Jésus est apparu 40 ans avant la destruction du Temple, soit 630 ans après l'oracle du prophète. Le *Midrach Tehillim* sur le Psaume x et R. Moïse Hadarchan sur Genèse, XLIV, 18[1], parlent de trois ans et demi pendant lesquels la Chekhina devait résider sur le Mont des Oliviers, ce qui correspond à la demi-semaine d'années de Daniel (IX, 27); pareillement Jésus reçut le baptême à l'âge de 30 ans et son ministère en Galilée et sur le Mont des Oliviers dura trois ans et demi. D'après *Aboda Zara*, 9*a*, et *Sanhédrin*, 97*a*, la durée du monde est de 6.000 ans (suivis de 1.000 ans de chaos), soit 2.000 ans pour le règne du chaos, 2.000 ans pour le règne de la Loi et 2.000 ans pour le règne du Messie. D'après *Sanh.*, 97*b*, le monde compte 85 périodes jubilaires et, dans la dernière, le Messie apparaît; le Christ a été mis à mort vers l'an 4000, 250 ans plus tôt par un effet de la miséricorde divine (Isaïe, LX, 22). La captivité en Egypte devait aussi se prolonger pendant 430 ans (d'après Genèse, XV, 13; Exode, XII, 40), mais, en réalité, elle ne dura que 210 ans[2]. Même les 70 ans de Jérémie, partant de l'exil à Babylone (Jér., XXV, 11-12), ont été abrégés, ce qui explique l'erreur de Daniel (IX, 2, 24-27)[3]. D'après le Talmud de Jérusalem (*Berakhot*, 5*a*) et *Ekha r.* sur I, 16[4], le libérateur Menahem ben Hizkia serait né le jour de la destruction du Temple, ce que *Beréchit rabba* [de R. Moïse Hadarchan] déduit aussi d'Isaïe, LXVI, 7[5]. — *Yoma*, 21*a* et 39*a*[6] parle de la cessation des marques de la faveur divine dans le Temple quarante ans avant sa destruction. C'est à cette époque que le Sanhédrin (d'après *Sanh.*, 41*a*, *Ab. Z.*, 8*b*)[7] quitta la « salle des pierres de taille », ce qui correspond au commentaire de R. Moïse Hadarchan sur Genèse, XLIX, 10[8], concernant la disparition du sceptre de Juda. La connaissance de la venue du Messie était si répandue que Rabbi Akiba salua Bar Koziba comme le Messie (*Sanhédr.*, 87*b*; j. *Taanith*, IV, 8, p. 68*d*; *Ekha r.*, II, 4)[9]. Maïmonide, *Melakhim*, XI, 3[10] parle de ce grand docteur de la Michna comme s'étant trompé au sujet du pseudo-Messie « le roi Ben Koziba », qui fut mis à mort. La vision des 70 semaines de Daniel (IX, 24) se rapporte, d'après Nahmanide, à celui des descendants de David qui sera *oint*, ce que confirme R. Moïse Hadarchan sur Genèse, XIV, 18[11]. Le *Séder Olam rabba*, vers la fin[12],

1. *Pugio*, p. 848.
2. *Genèse rabba*, XCXI, 2.
3. *Megnilla*, 12*a*.
4. *Pugio*, 348 et 349.
5. *Ibid.*, 349, 350.
6. *Ibid.*, 369 et 371.
7. *Ibid.*, 314.
8. *Ibid.*, 313, 854 et 872.
9. *Ibid.*, 320 et 326.
10. *Ibid.*, 320.
11. *Ibid.*, 285.
12. *Ibid.*, 272.

Saadia [1] et Ibn Ezra [2] ont traité des 490 années qui s'étendirent jusqu'à la destruction du Temple. Nicolas de Lyre, dans sa Postille sur Daniel, donne de complètes explications là-dessus.

Chap. III. — Le lieu de naissance du Messie a été Bethléem, d'après Michée, v, 1, voir Targoum de Jonathan et Rachi [3], ce que *Berèchit rabba* [de R. Moïse] [4] atteste comme un fait. Cela concerne sa nature humaine, car, quant à sa nature divine, il était un être éternel, d'après Psaume, lxxii, 17, et, là-dessus, le Targoum de Jonathan (!).

Chap. IV. — Le Messie devait naître d'une vierge, *a*) d'après Jérémie, xxxi, 20-21 ; *b*) R. Moïse Hadarchan sur Genèse, xli, 1 [5] ; *c*) Isaïe, ix, 3, à cause du ם fermé dans לִּרְבָה ; *d*) Ezéchiel, xliv, 1-2, qui, sous l'image de la porte du sanctuaire demeurée fermée, parla du sein virginal de la mère du Messie, Jérusalem, c'est l'Église chrétienne des croyants ; le Temple, c'est le sacerdoce chrétien ; la porte fermée que seul le Dieu d'Israël franchit, c'est le corps de la mère de Dieu, qui a conçu par l'opération du Saint-Esprit ; *e*) Isaïe, vii, 14. Il est vrai que, contre l'interprétation de cette dernière prophétie, les juifs ont formulé trois objections, à savoir : *a*) que le signe donné au prophète ne pouvait pas se rapporter à un événement qui a eu lieu 500 ans plus tard ; *b*) qu'il est ici question d'une עַלְמָה et non pas d'une בְּתוּלָה, et enfin *c*) que Jésus ne s'appelait pas Emmanuel. Mais les mots נַעֲרָה, בְּתוּלָה et עַלְמָה sont synonymes : נַעֲרָה désigne une jeune personne jusqu'à l'âge de quinze ans, qu'elle soit femme ou vierge ; בְּתוּלָה est une vierge, même jusqu'à l'âge de 80 ans, tandis que עַלְמָה, qui dérive de la race נֶעֱלָם, « être caché », constitue la meilleure désignation pour la sainte Mère. Ce n'est point à Achaz lui-même, mais à la maison royale de David que s'adressait la prophétie. Ezéchias, d'après Isaïe, vii, 1, II Rois, xv, 37, xvi, 2, 5, xviii, 2, avait déjà 13 ans à cette époque. Il est vrai que le nom du Christ fut Yéchoua, mais le Messie portait plusieurs noms. Jacob l'a appelé Chilo (Genèse, xlix, 10) ; David (Ps., lxxii, 17), « Yinnon » ; Jérémie (xxiii, 7), « Adonaï Cidkénou » ; Isaïe (ix, 5) lui donne huit noms différents. Emmanuel désigne sa double nature : עִמָּנוּ sa nature humaine, et אֵ sa nature divine. Le signe s'étendait jusqu'au *cheol* (Isaïe, vii, 11), que saint Jérôme a traduit exactement [6]. Rachi voyait aussi dans ce passage la résurrection de l'époque messianique. Si le signe miraculeux en question n'était pas autre chose qu'une naissance humaine, les médecins et astrologues, qui ne sont pas des prophètes, en pourraient prédire

1. *Emounot*, viii.
2. Sur Daniel, ix, 24.
3. *Pugio*, 526.
4. *Ibid.*, 349.
5. *Ibid.*, 354 et 755.
6. In profundum inferni.

de semblables. Comme Maïmonide (*Moré*, II, 1) l'a fait observer, si, dans la nature, on étudie un corps composé et même un seul élément de celui-ci, on peut en déduire l'existence du second élément de la combinaison. Nous devons notre existence à l'union de l'homme avec une femme, mais celle d'Adam ne procédait d'aucune association préalable de ce genre et celle d'Eve procède de l'homme uniquement ; on peut donc conclure logiquement à la possibilité d'une naissance provenant de la femme seulement, et c'est celle du Messie.

Chap. V. — Le Messie était le Fils de Dieu et en même temps Dieu fait homme, d'après sa double nature. Selon R. Moïse Hadarchan sur Genèse, xxxvii, 22[1], le Messie devait être sans père, comme un orphelin. D'après *Chir. r.*, iii, 2[2], שלמה désigne la divinité, אם (iii, 11), la communauté juive et la couronne dont la mère orna son enfant, le corps humain. Le *Midrach Tehillim* sur le Ps. iv, 2[3] parle de l'absolution du péché de David par le Salomon futur, le Messie. Le *Midrach Ruth* sur iv, 19[4] s'occupe du nom étranger du Messie, et le *Beréchith rabba zoutta* sur Genèse, xix, 32[5], de la même question dans la prophétie des filles de Loth. En effet, le Messie descendait de Ruth la Moabite et de Naama, mère de Roboam (I Rois, xiv, 31). C'est pourquoi R. Moïse Hadarchan sur Genèse, xl, 9[6] appelle aussi le Messie une plante céleste. Le *Midrach Tehillim*, sur Ps., ii, 8[7], trouve le dogme du Messie dans la Loi (Exode, iv, 22), dans les Prophètes (Isaïe, lii, 13, et xliii, 1) et dans les Hagiographes (Ps., cx, 1-3, et Daniel, vii, 13), tous ces passages se rapportant à l'homme Dieu. בר dans le psaume ii, 12, c'est, d'après Ibn Ezra, le Messie, alors que le verset précédent nomme Dieu[8] ; une explication analogue se trouve dans le *Midrach Tehillim* sur ii, 7. *Genèse rabba major* sur Genèse, xliii, 6[9] parle de dix souverains universels : Dieu comme Créateur, Nemrod, Joseph, Salomon, Nabuchodonosor, Darius le Mède, Cyrus, Alexandre de Macédoine, Auguste, César de Rome ; enfin le Messie qui rend à Dieu l'empire du monde ; le premier et le dernier souverain, c'est Dieu. D'après *Sanhédrin*, 38 *a*, sur Isaïe, viii, 13-17[10], le Messie devait paraître après la cessation de l'exilarcat de Babylone et du patriarcat de Palestine. « Adonaï Cebaot », selon ce prophète, désigne le Messie, le « Sanctuaire d'Israël ». Que la rédemption future doive être accomplie

1. *Pugio*, 759.
2. *Ibid.*, 698.
3. *Ibid.*, 699.
4. *Ibid.*, 354.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 538.
7. *Ibid.*, 527.
8. *Ibid.*, 887.
9. *Ibid.*, 397.
10. *Ibid.*, 343.

par Dieu lui-même, c'est ce qu'on lit dans le *Midrach Tehillim* sur Ps., XXXVI, 10 [1]. Selon le *Tanhouma* (*Ahare*, 12), sur Isaïe, XLV, 17, et Deutér., XXXIII, 29 [2], Israël ne pouvait être racheté que par Dieu lui-même. D'autre part, le *Sifra* (*Behoukotaï*, III, 1) sur Lévit., XXVI, 12 [3], nous montre Dieu cheminant sur terre à l'époque du Messie, de même que, d'après *Taanit*, 31 *a* [4], il visite les justes dans le paradis.

CHAP. VI. — L'hommage rendu au Messie par les rois de l'Orient était déjà figuré par la visite des anges à Abraham (Gen., XVIII, 2). Quant aux dons des peuples au Messie, voir *Berèchit rabba zoutta* sur Gen., XXXIII, 11 [5], le *Midrach Tehillim* sur Ps., LXXII, 3 [6]. Moché Hadarchan sur Gen., XXV, 6 [7]. Enfin, Isaïe, LX, 6, Jér., XXIII, 6, et Isaïe, LX, 2-3 concordent tout à fait avec Matthieu, II, 1-8.

(*A suivre.*)

AD. POSNANSKI.

1. *Pugio*, 641.
2. *Ibid.*, 643.
3. *Ibid.*, 732.
4. *Ibid.*, 733.
5. *Ibid.*, 771.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.* (Ms. de Prague, 63 *b*).

GLOSES BABYLO-ARAMÉENNES

(SUITE ET FIN [1])

N° 30, l. 1, lire : דנאאישפיזא (en un mot) « de N »[2].

L. 3-5, lire : מן חומרא זדניתא וכו' עינאנא דיכרא (4) נקבתא עינא האסדניתא עינא דחזיא פבית (!) ליבא דזאדאיד ורוחחין (!) בישין חיאמרא (!) זאניתא (!) מן חילמא (5) סניא מן חזונא ט[רו]דא מן דומין בישין מן חיאמרא (!) זאדניתא. — עינאנא n'est pas une faute dittographique pour עינא M.), mais signifie « qui a l'œil grand », ainsi *Ket.*, 61 *a*. בני עינני « des enfants qui ont de grands yeux », comme שיננא « qui a de grandes dents » dans *Ber.*, 36 *a* et *passim*, Rab Hay Gaon dans *Teschoubot ha-Gueonim*, éd. Harkavy, n° 405, p. 214[3]. — פבית ליבא « au milieu du cœur » est pour בבית ליבא, comme פאביר ci-dessus, n° 8, l. 12. Cette graphie est fréquente dans le néo-araméen de Tiâri (Lidzbarski, *Z. f. 'A.*, IX, p. 234). — דזאדאיד « secrètement » est le persan *duzdidah*, « *furtim* », Vul., I, 847. — ורוחחין est une erreur pour ורוחין. — חיאמרא (ou חואמרא) est pour חומארא. — זאניתא est pour זאדניתא (ce mot est expliqué ainsi par M.). — חילמא est sûr ; cf. n° 39, l. 9-10 : עסיראן כולהין דמואתא סאניאתא דעל דמדאמיאלה בחלמא ליליא ובחזואניה דיאמיא. — דומין, pluriel de דומיא, existe en talmudique, syriaque, mandéen, et signifie « image, similitude », ici « déguisements » ; voir aussi plus bas sur Lidzbarski, p. 109, l. 3.

De la dernière ligne illisible on peut distinguer à peu près : ראזא דרמא תברן דאתרמא`..... ושתיחא ואיתאחיא, le tout incertain.

1. Voir *Revue*, t. LXXIII, p. 27.

2. ארחא est douteux ; la seconde lettre ressemble à un ב ou à un כ. Pour ותר... on peut aussi lire ותד et וחד־ ou והד־ et le ד est, en tout cas, plus vraisemblable ; après la quatrième lettre, qui est illisible, on voit encore .ור. Sur .ור. ,וחד (והד) cf. n° 26, l. 4. Pour סימכוי, l. 2, on peut lire au moins aussi bien כומבוי, comme dans le n° 35, l. 7.

3. Cf. J. N. Epstein, *Der Gaonäische Kommentar*, p. 56.

Les nos 31 à 37 sont écrits dans l'écriture que l'on peut appeler *araméo-manichéenne* (voir M., p. 34), et qui est aussi celle d'Ellis, n° 6 (Layard, p. 521, voir plus bas ; le fac-similé ne donne pas une copie exacte). Le texte publié par Montgomery dans *J. A. O. S.*, 1912, p. 434 et suiv., présente aussi la même écriture. C'est l'écriture *babylo*-araméenne dont se sont servis tous les non chrétiens, depuis les Araméens payens (n° 36-37) et Manichéens (textes turco-manichéens [1]) jusqu'aux Juifs de Babylonie. C'est ainsi que Rab Hay Gaon (mort en 1038) mentionne à côté de l'écriture syro-nestorienne, qu'il désigne comme une écriture particulière des Chrétiens de Babylonie (לשון סורסי וכתב סורסי שהוא יכשו ביד נצריים בבבל dans *Teschoubot*, éd. Harkavy, p. 230, n° 437 ; *Geonica* de Ginzberg, p. 174), une écriture spécialement *babylo-chaldéenne*, qu'il appelle « *notre* écriture araméenne » [2] : Un acte de divorce doit être écrit régulièrement הזה (*sic*) או כלשון דהגילנא ביה בלשון ארמית ואף על פי שנכתב בכתב פרסי או בכתב יוני דהא עברית (hébreu carré) קא כתבינן ולשון ארמית הוא ואו (ואו =) הוה כתיב בכתב פרסי (l. סורסי [3]) נמי דהוא כתיב (l. כתב) לאחד מלשוני הארמיים או כתב בבלי כשדי שהוא כתב ארמית שלנו גם כשר היה (*Teschoubot*, Harkavy, n° 255, p. 129).

L'écriture seule ne peut donc pas encore déterminer la nationalité du morceau. Un Juif pouvait écrire de l'araméen non seulement en hébreu carré (l'acte de divorce et la plupart de nos textes), mais aussi, comme nous l'avons dit, dans l'écriture babylo-araméenne (שהוא כתב ארמית שלנו). On n'a donc pas le droit de déclarer à priori les textes magiques écrits avec ces caractères comme non-juifs. Ici c'est le *contenu* qui doit décider. A la vérité, ce n'est pas le contenu proprement dit des incantations qui est le point capital, car la teneur de ces textes est syncrétique et mélangée d'éléments payens. On y trouve ensuite plus ou moins d'expressions communes, et même certains textes provenant de groupes nationaux distincts (Juifs, Mandéens et ceux qui sont dits « Syriens ») concordent *littéralement* d'un bout à l'autre, comme le texte mandéen Lidzbarski V, avec notre numéro 11, notre numéro 18 et Ellis 1. De même aussi notre

1. Voir *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie*, 1904, p. 348 suiv.; Montgomery, p. 34, et *J. A. O. S.*, 1912, p. 437 suiv.

2. Voir J. N. Epstein, *o. c.*, p. 56 suiv.

3. Blau, *Die judäische Ehescheidung*, II, p. 79, a raison de faire cette correction et qui m'avait échappé jadis. כתב פרסי a déjà été mentionné. Cf. encore Harkavy, n° 14 (chez moi, *o. c.*, p. 57) : כל גט שכתוב בלשון פרסי יוני ערבי ארמי סורסי כשר, et n° 29 : כתב ארמי.

numéro 9 concorde presque mot pour mot avec le texte dit « syrien », n° 32-33. On ne doit donc pas en tirer de conclusion concernant l'attribution des numéros 9 et 32 (33) à une même nationalité. On doit aussi peu tirer une conclusion opposée de la différence de langue et de style (v. ci-dessus n° 9, l. 6). Il est vrai que les numéros 32 et 33 sont plus « puristiques » et sont rédigés dans un araméen émaillé d'emprunts persans (גיטא pour דסתיבראּ), tandis que le numéro 9 présente une interpolation hébraïque (l. 5-6 : בשום אות וכו' מתוך הנקבים) et un langage mixte sur le côté extérieur (אני לישמך עשיתי וכו' על הדא חתימא וכו'). Mais nous avons de ce phénomène un exemple classique datant de l'époque des Amoraïm, dans une narration (*Kidd.*, 70 *a*) d'après laquelle Rab Nahman (qui était en rapports étroits avec l'exilarchat persisé) s'était exprimé dans un araméen puristique, mêlé de mots perses auxquels il conserve la forme perse (גונדריסא[1], קרפיטא, אתרונגא, אנבגא), tandis que Rab Yehouda désapprouvait ce langage et aimait mieux entendre des termes équivalents tirés de l'hébreu misnique ou de l'araméen vulgaire (מעקה — מחיצה, ספסל — איצטבא, אתרוג — אתרוגא et אנפקא[2]). Le Talmud de Babylonie lui-même en est un second exemple, puisqu'il réunit les deux procédés.

Un écrivain pouvait donc s'être servi d'un araméen « puristique », pendant qu'un autre, appartenant à un autre milieu, avait employé l'araméen vulgaire, mélangé d'hébreu.

Mais ce qui peut être décisif, ce sont les *dates* de ces textes : les *noms* des clients pour qui ils sont écrits. Car si les textes « syriens » sont écrits pour les mêmes personnes à qui les textes juifs sont destinés, ce serait la preuve de l'origine juive de ces textes « syriens » ; car étant donné l'exclusivisme rigoureux en matière de religion qui existait en ce temps-là, il n'y a pas à penser que l'on donne à écrire un texte *religieux* à un homme d'une autre confession.

Or, cette identité des clients est un fait : les numéros 31 et 33 — parallèles du numéro 9, qui est juif — sont écrits pour דאדבה

1. Les éditions ont פורתא דגונדריתא ; mais le ms. M. porte : דגונדר', le *'En Ya'akob*, éd. pr., דגונדריא ; les *Cheëltot*, n° 41 ms. Epstein et le Commentaire ms. Berlin, 333, f° 76 : דגונדריסא, le ms. de Francfort דגונדריזא, l'*Aroukh* דגונדריזנא. Le mot se rattache à גודרא (hébreu גָּדֵר et גֶּדֶר, arabe *djoudr*) גונדרא, d'où le diminutif גונדריסא (גונדריזא). Pour גודרא, le Babli a גודא, par exemple *B. B.*, 2 *a* : גודא — מחיצה.

2. Voir J. N. Epstein, *o. c.*, p. 60. אנפקא est aussi mandéen (אנאפוקיא), *S. R.*, I, p. 106, l. 13.

בר אסמנדוכת. C'est pour la même personne que sont écrits les numéros juifs 12 et 16 (דדבה בר אסמנדוך[1]). Le n° 32, qui est le parallèle *littéral* avec tous les vulgarismes et les omissions fautives (voir plus loin) du n° 33, et le n° 35 sont écrits tous deux דינור בר ארספנדרמיד (dans le n° 35 à côté de מאירדוכת בת כרמבור[2]). Donc, si le n° 32 = 33 est juif, le n° 35 doit l'être aussi. Enfin, le n° 34 est écrit pour מיחר חורמיזד בר מאמי, qui est sans doute identique avec הורמיז בר ממא[3] dans le n° 15 qui est juif.

Les n°s 31 à 35 seraient donc *juifs*.

Les écrivains des n°s 31 et suivants et des n°s 12 et suivants ne sont pas nécessairement les mêmes, et les clients n'ont pas dû s'adresser chaque fois au même scribe, quand bien même ils l'auraient fait en règle générale, comme cela paraît ressortir du tableau comparatif que nous donnons. Le client des n°s 12 et 16 a pu très bien s'adresser à d'autres scribes pour les n°s 31 et 33, et de même celui du n° 15 pour le n° 34.

Voici ce tableau :

	CLIENTS	ÉCRITURES	CONTENU
Judéo-araméens	N° 1 = 13	1 = 13	
	2 = 4	2 = 4	2 = 27
	7 = 27	7 = 27	7 (= 7^a^ Mylrman), variantes.
			8 = 17 en plus bref.
			9 = 32 et 33 (ces deux différant à la fin, 33 étant plus long au début).
	10 = 11	10 = 11	11 = (11 à Ellis =) 18, variantes.
	12 = 16, 31, 33	12 = 16	
	15 = 34		
	21 = 22, 23	21 = 22, 23	21 = 22, 23
Payens	31 = 33	31 = 33[4]	
	32 = 35[5]	32 = 35	32 = 33

1. דך est pour דוכת, dukht « fille », ce qui est fréquent dans nos textes et les textes mandéens, par exemple איזדנדוך (n° 7, l. 27) ; בהרנדוך (Ellis, n° 1) ; בהמנדוך (n° 1, l. 13), en mandéen בהמנדוכת (Pognon) ; le mandéen ראשנינדוך (Lidzb., n° 4), chez Schwab, *P. S. B. A.*, XIII, p. 586, רישינדוך ; שאהדוך (Lidzb., n° 1), etc., voir *Glossary B.* chez M. et Nöldeke, *Z. K.*, II, p. 296.

2. Cf. plus haut le n° 30.

3. הורמיז est la forme usuelle dans le Babli au lieu de la forme pleine הורמיזד.

4. Dans 31, l'écriture est un peu plus grande, mais cela doit être mis au compte des différents dessinateurs (voir M., p. 319-320).

5. Les numéros payens (v. plus bas) 36 et 37 diffèrent de clients, d'écriture et de contenu. Dans le numéro parallèle à 37, chez Ellis, VI (v. plus loin), le commencement manque malheureusement et le type d'écriture n'est pas rendu exactement dans le fac-similé. Les numéros mandéens 38 à 40 sont aussi différents en tout. Cependant le contenu de 38, l. 5-12, répond à 40, l. 17-23, avec variantes.

En un seul cas (nos 21 à 23), les clients, l'écriture et le contenu sont identiques. Les clients et l'écriture (les scribes) sont les mêmes dans tous les numéros formant les différents groupes d'écriture. Parmi les numéros syriens, les nos 31 et 33, comme les nos 32 et 35, ont les mêmes clients et la même écriture, mais le contenu est le même dans 32 et 33 [1].

L'opinion que les numéros 31 à 35 sont d'origine juive est favorisée par le contenu. On n'y trouve aucune trace de christianisme, car ישוע אסיא dans le n° 34, l. 2, n'est pas un autre que le R. Josua (ישוע dans les nos 32 et 33) b. Parah'ya des numéros 32 et 33, qui est aussi appelé אסיא dans le numéro juif 17, l. 12 (דיהושע בן פרוחיה אסיא) [2]. On doit aussi peu attribuer à des scribes chrétiens les figures en forme de croix qui, dans le n° 31, l. 8, servent à remplir les lignes (pour cet usage, des manuscrits hébreux emploient א !) : ××××××××, et devant le n° 33 : ⊕, 32, 34 et 35 : ✠. N'est-il pas vrai que la figure qui précède le n° 33 se retrouve dans les numéros juifs 7, 19 et 27 ? [3]. Que l'on compare inversement les incantations syro-chrétiennes chez Gollancz (*o. c.*, p. 79 et suiv.), qui sont complètement chrétiennes ! Au contraire, les numéros 31 à 35 sont remplis d'indices de judaïsme ; bien plus, ils sont peut-être plus juifs que tel ou tel numéro écrit en caractères hébreux : tout d'abord, la mention de Rab Yeschoua b. Parahya dans sa fonction d'exorciseur des esprits (n° 31, 32). Cette fonction repose, en effet, sur la légende judéo-babylonienne que Jésus s'enfuit à Alexandrie avec R. Yeschoua b. Parahya (*Sota*, 47 *a*, *Sanh.*, 107 *b*) et apporta de là des « charmes » (*Sabb.*, 104 *a*) [4], au moyen desquels il accomplit ses miracles (voir Krauss, *Das jüdische Leben Jesu*, p. 192). Mais R. Y. b. P., d'après un *babylo*-araméen, עובדא דישו, aurait combattu ou fait combattre [5] ces charmes par le nom divin (cité par Krauss, *ib.*, p. 147 ; cf. p. 143, *a*, l. 3). Une telle personnalité ne pourrait pas — tout au moins dans une telle

1. Les scribes, malgré l'écriture différente, sont-ils les mêmes ? La différence peut provenir du *kalam*, du temps, mais aussi des divers dessinateurs de ces numéros (v. M., *ibid.*).

2. Cela paraît avoir échappé à Montgomery, p. 227.

3. Sans doute aussi après le n° 17. Une figure semblable se trouve dans le numéro payen 37 (voir plus loin). Le signe × ne serait-il pas autre chose que א, comme dans le n° 37 ?

4. Une légende a le droit de présenter des anachronismes (v. Tosafot).

5. אמר ר' יהודה גנבא לר' יהושע בן פרחיה אזיל בתריה ואתיה אמר ליה זיל אדכר ואנמר שמיה דמריה.

fonction — être nommée honorablement (רב!) par un Nestorien.

En tout cas, les numéros 31 à 35 ne sont pas payens. Contre cette opinion on peut faire valoir les noms de Dieu et ceux des Génies, et les réminiscences bibliques בשום יאה יהו וכו' (nº 31, l. 6), בשום יהיה יה וכו' (nº 32, l. 10; 33, l. 12), בחתמא דאיל שדי (nº 34, l. 9), comme dans nº 8, l. 12; 17, l. 12; 7, l. 4 (cf. aussi 15, 7); בשום מכיאיל אסיא ורופיאיל מרוליא וגבריאל עבדה דאדוני (nº 34, l. 7)); cf. Luc, I, 19 : Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, et chez Gollancz, p. 91 et 92 : גבריל רש מלאכא; מיכאל אסיא aussi dans le nº 35, l. 9 (voir là); *Moïse* (מושא) à la mer des Joncs (nº 34, l. 4); Moïse que des anges devaient garder contre les démons (nº 35, l. 6), ce qui s'accorde avec le שיר של פגעים (*Cheb.*, 15 *b*, j. *Sabbat*, VI, 8 *b*; *Eroubin*, X, 26 *c*), c'est-à-dire le Ps. XCI, que Moïse aurait composé contre les démons, *Nombr. R.*, XII, 3; *Tanhouma Naço*, § 27; *Midr. Teh.*, XCI, 1; *Séder R. A.*, éd. Frumkin, I, p. 393 (cf. aussi *Pes.*, éd. Buber, 1, p. 6 *b*, et Raschi, *Cheb.*, *ibid.*) et répond au חרבא דמשה, éd. Gaster (p. I et suiv., et cf. *ibid.*, p. 22); le sceau de *Salomon* (nº 34, l. 8), comme chez Ellis, 1, l. 8; Hyvernat, *Z. f. K.*, II, 116, également dans le numéro mandéen 39, l. 11, et Lidzbarski, V. En général, toute la suite des idées du nº 34, l. 5-6; et 32, l. 6-7 (33, l. 7-8) est juive; voir plus haut le nº 9, l. 6.

Mais les numéros 36 à 37 sont *payens* (voir nº 36, l. 3; 37, l. 10), comme M. (p. 239 et 243) l'a remarqué La langue est ici plus archaïque, quoique souvent, comme par endroits le nº 34 (voir plus bas), ח soit mis pour ה (nº 36 plusieurs fois, nº 37, l. 9, שלחבתא; voir plus loin).

Le texte publié dans *J. A. O. S.*, 1912, p. 435, est, par contre, juif. Il a... יה יה, comme le nº 32, l. 10 (voir ci dessous) a חראם עליכון שמשא וסינא גזרדינא עליכון אסתאנא ואור[יא ש]ותא וגאבלא « Anathème sur vous[1], soleil et lune! Verdict sur vous, Nord et Ouest, Est et Sud » (voir J. N. Epstein, *J. A. O. S.*, 1913, 279), en opposition avec le nº 36, l. 3, où Šamiš et Sîn envoient *contre* les démons. שמחזאי est, comme je l'ai remarqué dans le *J. A. O. S.*, mentionné aussi dans *Nidda*, 61 *a*, et Targ. Yer., Gen., VI, 4; le nom du client גניבא בר דודאי est un nom juif usuel en Babylonie (*J. A. O. S*, *l. c.*, p. 280)[2].

1. Ce passage a été traduit inexactement par moi dans *J. A. O. S.*, *l. c.*

2. Il faut lire là (cf. J. N. Epstein, *ibid.*) : דסרפיהון ברקא ברקא דנורא וסכר[יהו]ן ערפאלא דחשוכא וכו' דלא נחטון ולא נאסכלון בהנא וכו'. Sur סכר « exterminer », voir plus loin, Lidzbarski. Le ו admis par M. dans וערפאלא est, en réalité, un ן et appartient à וסכר[יהו]ן.

N° 31, l. 6, lire : בשום יאה יהו יאר [1].
L. 7, lire : ששקבות וכו' מותה.
L. 8, lire : הלוליה (!).

N° 32, l. 3 (33, l. 1) : פורא רמינא וכו'. M., p. 162 et 228, croit que פורא est synonyme de כסא et signifie comme celui-ci « *bowl* », en assyrien *pûru* de פוחרא, proprement « (vase) de terre ». Mais comme ici il y a avant מזמן הנא כאסא (n° 32, l. 1) et que ce vase s'appelle aussi ailleurs dans nos textes כסא ou כאסא (n° 8, l. 1 ; 14, l. 1 et 6 ; 28, l. 1 ; 31, l. 1 ; 34, l. 1 ; 35, l. 1 ; 37, l. 1 ; de même en mandéen, p. ex., Morgan, p. 287, l. 9), cette opinion me paraît très invraisemblable.

En babylo-araméen, פורא a les acceptions suivantes : 1° « sort » comme le biblique פור, dans le Babli פוראי, *Sabbat*, 149*b*, dans le *Hal. Gued.*, éd. Ven.; f. 106*d*, éd. Berlin, p. 437 : [2](*sic*) שקיל מנתא דמטיא ליה בפורא ; en mandéen, *S. R.*, I, p. 111, l. 11 : קאם פרון פורא ופאליג מנאתא לנאפשאיון ; p. 269, l. 23-24 : (*sic* B. C.) האד לבושא שיבקיה עלאוידון, לתאד מינאידון פורא דפתאהיל מיטידה, et p. 259, l. 14 : על לבושאי (B. עלה) דראזא כאבשיא עלאי נאסביא (*sic* A. C. D.) פורא, « sors » comme Ps. XXII, 19 : ועל לבושי יפילו גורל. — 2° « banquet (*convivium*) », p. ex. *S. R.*, I, p. 110, l. 6, et p. 118, l. 2, parallèlement au כנישתא, comme le syrien פוחרא « banquet », ass. *puhhrû* « réunion ». — 3° « charme » (« rébellion » ?), *S. R.*, I, p. 121, l. 3, deux manuscrits ont : האשיא ופודריא pour ופודריא plus fréquent (*S. R.*, I, p. 74, l. 17 ; 78, l. 1, etc.; v. Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 107, n. 5). Y a-t-il un rapport avec l'arabe *fawr*, syr. פורחא « émotion (colère, haine) [3] » ?

Notre פורא paraît comporter le sens de « sort », car, d'une part, פורא רמינא répond au biblique הפיל פור et au talmudique מטיל פור (*Sabbat*, *ibid.*); d'autre part, פורא שקינא (שקילנא) répond au mandéen פורא נאסביא. Le vase (« bowl ») paraît avoir servi d'urne à sorts.

Pour שקינא, voir plus haut, n° 9.

L. 4 : כי הוא דיתיב וכו' ; voir plus haut l. 9 ; כי הוא équivaut à כי הא dans le Babli (toujours suivi d'une narration introduite par ד). — *Ibid.*, lire : בר פרהיא avec ה (ainsi M., p. 35) ; de même, n° 33, l. 3, on doit lire בר פרהיא.

1. De même Moberg, *O. L. Z.*, 1914, c. 430.
2. Ed. Ven. a : בפירא, éd. B. : בפוריא, lire : בפורא.
3. En mandéen : פאורא, *Joh.*, p. 106, l. 10 (cf. Lidzbarski, n. 2) et 273, l. 9. Dans ce passage, B. et D. ont לפורא.

L. 6, lire : בשום את מדג [את] אתות אתות מן גות אתות אתות שמא גילונא מן גו גילונא וכו' ; n° 33, l. 6-7 : בשום את מדג את אתות אתו[ת] [גי]לונא וכו' אתות אתות שמא [מן גות]. Dans le n° 32, on doit donc suppléer את. Mais, dans le n° 32 aussi bien que dans le n° 33, après שמא, manque : [מן גו שמא]. Le texte parallèle *juif* n° 9 *a*, par contre, exactement rendu en *hébreu*, l. 5-6 : בשום אות מחוך את ואותיות מחוך אותיות ושום מחוך השיטות ונקב מחוך הנקבים וכו'. Sur אותיות, cf. *Ber.*, 33 *a* : בין שתי אותיות, j. *Ber.*, IV, f. 8 *b* : הזכרות. Le mot מדג égale מן דגו (cf. le syrien ܕܡܫ). מן גות est a re מן גוה (cf. בינת). גלונא veut dire « espace » (entre les mots et les lettres), comme le misnique גליון (של ספר), qui signifie aussi bien « marge » (*Yad.*, III, 4 ; *Men.*, 30 *a*, etc.) que « espace » (*Men.*, *ibid.*), de même que גויל (*Men.*, 29 *a*). L'hébreu a mis à la place נקב.

L. 7, lire : וארעא. — *Ibid.*, lire : ובהנהון איתקר ; voir plus haut le n° 9. De même n° 33, l. 8 : ובה[נה]ון [איה]קר.

L. 8, lire : וסליק עליכון למרומא ואיתא עליכון קיבלא חבול[א] לאפק[תכון][1] לחבלותא ואפקא, et de même on doit lire dans le n° 33, l. 9 : ואיתא ע[ליכון] קיבלא וכו' [ואפקא] לאפקכון. La lecture est certaine : le ע est grand, comme dans le premier עליכון, mais n'est pas un ל. Après cela il n'y a pas un פ, mais un ל certain. Dans la lacune il y avait ensuite le כ, dont le trait *inférieur* horizontal est conservé. Au-dessus, le ו et le ן sont assez sûrs ; donc il n'y a pas ואיתאלן כל, mais ואיתא עליכון ; de même dans le n° 33, l. 9, le ע est indubitable. אפקא aussi est certain ; ואיתא (= ואיתי) « et il apporta ». Cette lecture est aussi confirmée par le texte parallèle n° 9, l. 7 : ואיתיתי עליכון מחבלא לחבלא יתהין (!) ולאפקא יתכין (*sic* avec ין־).

L. 9-10, lire : איכין דש[ידא קדמיא לאדר]יבו ואנשא קדמיא דעוטר לא הוו et dans le n° 33, l. 11-12 : דשידא קדמיא לאדריבו ואנשא קדמיא דעוטר לדאוו. La lecture שידא doit être avant tout envisagée, puisqu'il n'y a pas de point sur l'avant-dernière lettre du mot en question (cf. שידא à la ligne 8, écrit exactement de la même manière). לאדריבו doit être lu ainsi, car la troisième lettre est sûrement un ד, non un כ ; la quatrième est un ר, quoiqu'on ne voie pas de point dessus ; ce point manque parfois. לאדריבו est une forme vulgaire pour לא הדרי בהו « ils ne rétractent pas leur promesse, convention ». Cette locution est fréquente dans le Babli הדר ביה, misnique חזר בו « renoncer à quelque chose, rétracter

1. Il est resté ici encore quelque chose d'un ת, le trait vertical de gauche.

(une opinion, une parole, un pacte) »; cf. aussi n° 11, l. 8 : [כמא דכתב]ין : n° 18, l. 8-9 ; דכתבין גיטי לינשיהון ולא ה[ד]רין עליהין שידי גיטא לנשיהון ותוב לא הדרין עליהין. De même Ellis, n° 1, l. 7 (M., p. 169) ; en mandéen, Lidzbarski, V : כד דכאתביא שידיא גיטא לעגשאיון בכושתא ותום לאהדריא ולא מכדריא[1]. Au lieu de הדרין עליהון, notre texte a (ה)דרי ב(ה)ר. — דעוטר « de l'altération ». עוטר se rattache au targoumique עטר, qui équivaut à סר « se détourner »; cf. en talmudique עיטור סופרים « annulations des Soferim » (Ned., 37 *b*); ופטיר ועטיר « libre et débarrassé (du service) » (Gittin, 86 *a*) ; en mandéen אטאר « détourner », *S. R.*, I, p. 175, l. 16-17 : אדא (= ידא) מינאיהון שולטאנון אטאר מאלכותהון ; II, p. 24, l. 11 : מן רישאיהון ועבליא ומאליא אטאר מנה « et écarta d'elle le deuil et la plainte » ; II, p. 18, l. 15 : מן האתם לאניטאר « qu'il ne s'écarte pas de là (du monde) », parallèle à מינה לאתאפסיק, l. 14; I, p. 214, l. 7 : שומה דמאראך מן פומך לאניטאר ; Joh., p. 134, l. 5 : אטרונון מינאי גילמוהריא « ils écartèrent de moi (éloignèrent) des mottes de terre[2]; Qolasta, p. 8, l. 29 30 : זהא אטאר וכבוץ ועתבאטאל ; *ibid.*, 17, l. 2-3 (Morgan, p. 27, l. 6-7) : ניטרון וניתאזיהון מינאיהון כולהון קירסיא וכו' ; j. *Nidda*, II, 50 *b*. R. Yishak dit à R. Houna[3], quand une femme lui adressa une question difficile : חמיתי עטיר מיניה[4] « je vois (c'est-à-dire trouve bon) de m'en débarrasser[5] ». — להאוו, dans le n° 33, équivaut à לא האוו, האוו graphie pleine pour הוו.

L. 10, lire : בשום יה יה יה יה יה יה יה עא [אמין] וכו' ; le dernier יהיה, chez M., est superflu, et le groupement n'a pas de raison, quoiqu'il *semble* être visé dans le n° 33. C'est sept fois יה, comme dans le texte « syriaque », *J. A. O. S.*, 1912, p. 435 (שבע)[6].

1. Voir Lidzbarski, *ad loc.* D'ailleurs, האדר signifie en mandéen « donner la bénédiction nuptiale », par exemple *S. R.*, I, p. 147, l. 18, 19. 23 (הילולא ניבודלה וניהידרה), p. 148, l. 4; 149, 4). L'écrivain mandéen aurait-il mal compris le judéo-araméen הדר ?

2. אטאר est-il ici un Af'êl ? On doit y rattacher aussi *Joh.*, p. 133, l. 4 : ומן עלאנא אטרא ופרא « ils se tournèrent et s'envolèrent de nous », l. 14 : דאטרא ופרא ; seulement אטרא est ici, comme l'admet aussi Lidzbarski, accommodé à פרא. L'emploi de מן fait plutôt penser à עטר, tandis que טרא est construit avec ב.

3. ורב הונא est exact dans l'éd. pr. Au lieu de לה, l. ליה.

4. Ainsi l'édition princeps et l'éd. Krotoschin ; חמיתיה est une simple correction.

5. L'explication du commentaire, suivie par Lévy, est forcée ; la réponse de Rab Houna כן אמר רב מן דאתי קומיך הורי s'adapte aussi mieux à mon explication.

6. J'abandonne maintenant l'explication de יה que j'ai donnée dans *J. A. O. S.*, 1913, p. 279, *sub* 1.

L. 11-12, lire : דדינוי בר איספנ[דרמיד] וכו' ולוטתא ונידרא ותיתחת[ים] וכו' (12) ונידרא וחר[שא] ....תקים [מ]נהל(?) ה אמין.

N° 33. Sur l. 3 (פרהיא), 6-8, 9-10 et 11, voir le n° 32.

N° 34, l. 2 : אחני הקיפא. Peut-être faut-il lire : אשני? La lecture אחני n'est pas sûre (M. : evidently so written) en dépit des fac-similés.

L. 3, lire : ואנתתה.

L. 4, lire : איך דא[מ]ר.

L. 5-6, lire : בחרא (!) מילתא דאשכבה אלהא לארעא [ו]לאילנא דרדעין לאמרהון וכו' « avec ce mot-là, avec lequel Dieu avait soumis la terre et les arbres, afin qu'ils obéissent à leur maître ». בחדא est pour בהדא, comme l. 1 (3, 7, 11) מיחר חורמיזד pour מיהר הורמיזד ; הורמיז dans le n° 15 ; בחרוי, l. 12 et 14, pour בהרוי. On trouve encore plus fréquemment le ח pour le ה dans le n° 36. — Sur אשכבה, voir ci-dessus (Gen., I, 28 : וכבשה). — רדעין est une graphie pleine pour רדין à la manière mandéenne (עי pour י, Nöldeke, p. 5-6)[1]. C'est le participe pluriel de רדא dans le sens de « être soumis, subjugué, servir, obéir », en hébreu רדה « soumettre, dominer » ; en assyrien *radû*, *ridû* « diriger, gouverner », d'où (*amel*) *ra-di-e* (רודה) et *ri-du-u ša ṣâbê* « magistrat militaire » (*M. A.*, p. 955*a*), à côté de *ri(d)du(û)*, *radu* et *ardu*, *aradu* « serviteur, esclave », qu'on a peut-être tort de rattacher à *aradu* = ורד (voir *M. A.*, 98*a* et 956*b*) ; en syriaque רדא « partir, voyager, etc. », en talmudique « labourer », litt. « tirer le joug » ; cf. משכה בעל (Deut., XXI, 4)[2] ; en mandéen אראדאיא, ארדאיא « dominateur, conducteur » ; *S. R.*, I, p. 121, l. 14-15 : כולהון סינגיאניא ואראדאייא מינה הון מינה הון סינגיאניא וארדאייא דעל רוגזא בתיביל משאלטיא ; d'autre part, ראדאיא « soumis, esclave » ; Joh., p. 39, l. 10 : בעסורא אותבון ראדאיא קרון « ils m'ont mis dans des chaînes, ils m'ont appelé soumis (*esclave*) ! ». Dans Joh., p. 150, l. 9, le pêcheur (d'âmes) dit aux poissons : אר אתיתון ראדאייא וכו' « seriez-vous venus (antérieurement) *soumis* » (ורדו בדגת הים !), sens qui a évolué de « partir, voyager » à « servir, obéir ». Cette évolution est clairement reconnaissable dans *S. R.*, I, p. 60, l. 13-14, où il est dit : « Ceux qui adorent les anges de la lumière et les astres ne savent pas דהאזין זיוא מן

1. Egalement chez Hyvernat (*Z. K.*, II, p. 116) : ותירפעין מן בביה « et laissez sa porte » pour ותירפין, chez Pognon, par ex., p. 37 : דארפעלאן מן וכו'.

2. Ou, comme l'hébreu רדה (Joel, IV, 13), « trépigner » (arabe : *rada*), piétinent le sol (avec des sabots) ; ainsi Lévy.

מרומא עלאיא אתא ועתהיבלון לראדאייא דנירדון בעומאמא ובליליא que cet éclat vient du ciel supérieur et est donné aux voyageurs (avec l'idée accessoire de « serviteurs »), qui voyagent nuit et jour » (voir Lidzbarski, Joh., II, p, 42, n. 3)[1]. — Sur le fond on peut comparer *G. R.*, ch. xxv, § 2 : בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון השליטו על הכל הפרה היתה נשמעת לחורש והתלם נשמע לחרש. — אמרהון est pour מרהון, avec un א prosthétique, qui est très fréquent en mandéen.

Ibid., lire : אסיר וחתים באסור טורא דראמיא « lié et scellé avec la chaîne des hautes montagnes ». טורא דראמיא est comme, par exemple, dans *S. R.*, I, p. 367, l. 16 : סליקית לטורא דראמיא; *Gen. R.*, c. 32, 19 : מטוריא רמיא ; en hébreu, Deut., xii, 2, ההרים הרמים ; Onk., טוריא רמיא.

L. 4, lire : אסיר וחתים בגו שמיא וכו' ומזלא דבמלתה אסירין ובפוקדנה קימין. בגו équivaut à בגון, en syr. בדגון « comme ». — Avec דבמלתה et ובפוקדנה il faut sous-entendre דאלהא (cf. l. 5), Ps. cxlviii, 3-6 ; xxxiii, 6-9, etc., et, plus bas, l. 9 : וחתמא רבא דחתימין בה שמיא וארעא ; plus haut, n° 32, l. 6-7 ; 6, l. 6 ; 9, l. 6-7 et 16, 6-7 ; Ned., 39 *b*, et Lév. r., c. 31, 9 et suiv.

L. 7 : (*sic*) מכיאיל אסיא ורופיאיל מדוליא וגבריאל עבדה (בשום, l. 6) דאדוני. — מדוליא est pour מדאליא, מדליא, part. *paél* actif (non *pau'él*) comme מרובינא (n° 37, l. 10) pour מרבינא (Ellis, VI, v. plus

1. Il y a là en tout cas un jeu de mot, qui fait allusion à Gen., I, 8 et 16 (ולמשל ביום ובלילה et לממשלת היום), רדא étant pris dans le double sens de « dominer » et « voyager, servir ». Les planètes s'appellent aussi « guides » dans *S. R.*, I, p. 13, l. 9-10 : לא תישאבון לשובא ותריסר מדאבראניא דאלמא דראדין בעומאמא ולילא ; cf. p. 45, l. 8-9 : לא תישאבון למאלאכיא האלין דמארדיתא ראדין בעומאמא ולילא ; en hébreu, dans le *Sifré Z.*, éd. Horowicz, p. 263, l. 27 : לפי שהיום הזה רודה ברקיע. Le point de contact entre « voyager » (*S. R.*, I, p. 281, l. 24 : מארדיתא דיומא) et « servir » apparait particulièrement dans les passages suivants : *S. R.*, I, p. 40, l. 10-12 : כולהון דעסיריא על עבידאתא דאלמא האזין עשתביק דלקודאם בנה דאדאם נישתאבדון ונירדון מארדיתא באלמא ; (I, p. 171, l. 7-9 : עשביקינון דמארדיתא דאלמא האזין נירדון וסיגיא דאלמא האזין הינון ניסגון : p. 263, l. 23 : ליליא ועומאמא מארדיתא ראדין והאדריא ומיתאפכיא בגאוה דשומיא) ; p. 124, l. 20-21 : פאליגתה לשורבאתון (דשיביאהיא) דמינאיהון האוין למארדיתא (bêtes de trait et de somme) ומינאיהון האוין הינון מארדיתא נירדון ; *ib.*, *ult.* : לנכיסתא ומינאיהון לרוכבא וכו' והינון נישתמילה. Donc רדא est, d'une part, synonyme de עבד et שמע « servir » et « obéir » et, de l'autre, opposé à נכיסתא et רוכבא, qui ne peut signifier que « bête de trait », et rappelle *B. B.*, 92*a* (*B. K.*, 46 *a*), où רדיא « labourer » est opposé à נכסתא ; de même dans j. *Schebiit*, V, 36 *a* : לית אורחא דבר נשא מיכוס תורא רדיא.

bas) : cf. יומא = ימא (n° 2, l. 3), רוזא = ראזא (n° 19, l. 8), סופרייא = ספרייא (n° 19, l. 11) et סמיוית (n° 12, l. 7). Qolasta, p. 24, l. 13 : אנאת אסיא דעלאויא אסאואתא ומדאליא דעלאויא מדאלאואתא « tu es le médecin au-dessus de tous les médecins et le releveur sur tous les releveurs » (Nöldeke, *Mand. Gramm.*, p. 166). Le passage de l'*a* à l'*u* se produit aussi en néo-syriaque (Nöldeke, p. 6) ; de même en gaonique, *H. G.*, éd. Berlin, p. 565, l. 7 d'en bas : דמיחולפא בבשרא pour דמיחַלפא, part. *Ethpa'al* ; voir J. N. Epstein, *Zur Babylonisch-Aramäischen Lexikographie*, *Festschrift Schwarz*, p. 331 et suiv. דלא dans le sens de « se rétablir, relever quelqu'un », et comme synonyme de אסא, se rencontre, en dehors du passage cité par M. אידלי יומא אידלי קצירא (B. B., 16*b*), encore dans le *S. R.*, II, p. 52, l. 7 : הו נעיאסיאן ונידאליאן ; *ibid*, l. 13 : הו אסיא האוילה והו דיליה והו תירצה ; Qolasta, p. 13, l. 8 : לאסוייא ולדאלוייא ולקאיומיא. — *Ibid.*, lire : בישותא דאית בפגרה ; le second דאית est une faute d'impression.

L. 8, début, lire : ובביתה.

L. 9-10, lire : דכל שידא (10) ועיקדא טמיא ולטבא מנה מן קדמה מתעזין וחתמא הנא לאנערון ועל קמבא וקיעלא לא נעלון וכו'. Le mot מתעזין « s'effrayent » est tombé par suite d'une faute d'impression, mais est expliqué dans le commentaire et rendu dans la traduction, il est vrai, inexactement « *which contend against him* ». מתעזין est pour מתזיעין, מזדעזעין de זוע, comme dans n° 7, l. 12 : דמן קדמוהי זע ימא et dans n° 26, l. 5-6 : זעי מן קומיהון et aussi עז, dans n° 14, l. 2 : עז ימא דסוף (voir plus haut). Cf. n° 3, l. 7 : וכד שמע יתיה דחיל ועריק וכו'. — לאנערון = לא נערון se rattache à syr. ער « détruire », hébreu ערר. — קמבא (le ב est sûr) est le mandéen קומבא, par ex. Joh., p. 2, l. 8 : קומבא דרקיהא ; 75, l. 6 : קומבא דכאהניא ; 140, l. 14 : קומבא דעולא, etc., et signifie « voûte, pièce, chambre à coucher », en hébreu קֻבָּה (Nombres, xxv, 8 ; Pesitta : קליתא), talm. קובה (של זונות), arabe *koubbah*, « alcôve ». — וקיעלא (le ק est indubitable) est le mot talmudique écrit d'habitude dans les éditions קילעא « tente, chambre » (קילעא דפל', Ber., 22*a*, M. q., 24*b*, Yeb., 48*b* et A. Z., 24*a*, Ned., 22*b* : זיל לקילעך). Le mot est hébraïsé dans *Eroubin*, 63*b* : הישן בקילעא שאיש ואשתו שרויין בה. Mais la forme קיעלא est aussi attestée dans nos textes : *Schitta mekoubècet* (f° 25*d*) a, dans le passage de *Nedarim*, לקיעלך. Hébraïsé celui d'*Eroubin*, *ibid.*, קעילה d'après l'Arouch, le Ritba, Méïri et l'En Ya'kob, éd. pr. (voir encore Rabbinovitch, *Varia lectiones*). Le pluriel

קצילין. Sanh., 106 *a*, Aroukh et Yalkout, § 771 (éd. קלעין); cf. קובה של זונות, le Y. Sanhedrin, X, 28 *d* a pour cela : כגר לחם קנקלין (κιγκλίς, cancelli); Sifré Horovicz, p. 170, l. 21 (v. en variantes) : קילין (κελλίον, cella) « cellule », en syr. ܩܠܝܐ. On rattache le mot à l'hébreu קלע « courtine, voile » et à l'arabe *kil'u*, ce qui est confirmé par la phrase de Y. Sabbat, XX, 17 *c* : ודהון פרסין קילעיה[1]. — Sur לא נעלון — ועל, cf. Dan., II, 24, על על; *S. C.*, Pap. G., l. 5 : ולהדין ביתא וכו' לא ניעלון : n° 19, l. 19-20 ; על עלי : l. 13 ; על עליך.

On traduira donc : « *que* tout diable, nœud impur et être *non bon*, ait peur de lui et n'endommage pas ce sceau et n'entre ni dans l'alcôve ni la chambre à coucher. » — לטבא, ici et l. 9 ; n° 32, l. 5, 7 ; 33, l. 5, 9, équivaut à לטבי (n° 9, l. 7) ; לטאבא (*J. A. O. S.*, 1912, p. 435) n'est pas une métathèse de בטלא, comme M., ici, p. 81 et *J. A. O. S.*, *ibid.*, p. 436, mais est composé de לא et טבא. De même en mandéen, לאטאביא (*S. R.*, I, p. 279, l. 5) et לאטאבא (*ib.*, p. 280, l. 3)[2]. *Non bon* désigne les démons encore aujourd'hui dans le jargon judéo-allemand.

Ibid, l. 10 : וכל רמקר ושיט ושרא אתסר באסור וכו'. Le mot רמקר est pour דמעקר (cf. אתקר n°s 32-33, voir ci-dessus, p. 13 et n. 2) « qui arrache (s'enfuit) ». עקר s'emploie au sens intransitif « arracher, se détacher », comme en mandéen, Joh., p. 41, l. 11 : ואקארין זיקיא נאדריא « et des tempêtes furieuses se déchaînent » ; p. 42, l. 1 : וזיקיא אקריא ; p. 132, l. 8 : זיקיא והכיביא אקאר (« vents et tempêtes éclatent ») ; p. 133, l. 11 : אקאר עלאואידהון זיקיא (v. Lidzbarski, II, p. 46, n. 8) et en talmudique « éclater ». שלא יעקרו מחבורה לחבורה (Pes., 119 *b*). עקר (מקר) pourrait aussi être ici une métathèse pour ערק « s'enfuir », comme en mandéen, Joh., 136, 10, et 139, 12, *S. R.*, I, 271, 8 : מיקאר אקאר (v. Lidzbarski, II, 133, n. 8). De même Sam., עקר (חקר), comme Gen., XXVII, 43, XXXI, 20 et 21 et XXXV, 1, où de même il ne s'agit pas d'une simple confusion, comme le prétend Kohn, *Das Sam. Targum* (*Abh. f. d. K. d. M.*, V), p. 108-109. On peut aussi comparer n° 19, l. 14 : דאינש מן איסוריה לא נפיק ומן תחיית ידודי לא שזיר. — שיט est le participe de שוט « errer » et שרא le participe passif de שרא « défaire » ; שרא signifie donc « défait » ; cf. n° 19, l. 4 : איסרין דלא מישתרין. Donc la phrase veut dire : « Et celui qui arrache erre et est détaché, est attaché

1. Sur ריבעה « couche » du même passage, on peut comparer רבעה, j. *Sabbat*, IV, 7 *a* en haut.

2. Cf. Pognon, n° 28, p. 81, ult. : דלאטאבא אכתאנכון (= אבדהאנכון).

avec une chaîne, etc. » Nous sommes ainsi délivrés des trois nouveaux diables « Damkar, Šait et Šarā », dont M. nous avait gratifiés.

L. 13, lire : באידה וברגלה דלא תקרוב לה ולא תחטון בה וכו׳. Le mot באידה a un א comme dans le nº 35, l. 11. דלא se trouve aussi dans le nº 35 (v. plus bas). — תקרוב équivaut-il au pluriel תקרובו comme souvent en syriaque et en mandéen ? תחטון doit être lu ainsi ; la dernière lettre n'est pas un ר, mais un ן, comme dans *J. A. O. S.*, p. 435 : דלא נחטון ; cf. nº 4, l 2 et suiv. et d'autres.

Nº 35. L'inscription est très mal conservée, et bien des détails ne sont pas aussi sûrs que M. l'a admis.

L. 3, on ne peut lire assez bien que : דתיתנטר ... ש[י]רא שבט[א ו]ר[י]ָא ; mais il est difficile d'accorder les traces de lettres avec le mot מן, devant שידא, qu'on attendrait.

L. 4, lire : וסוטיטא ודחלולא ומן נִידְרָא וְקָרותא וא[ש]ל[מת]א. Le mot סוטיטא « terreur » est une forme redoublée du talmudique סיוטא, au lieu duquel *B. K.*, 37 *b*, d'après la leçon de R. N. (*Nedarim*, 41 *a*, *s. v.* אסתויט), a סטטא. C'est l'assyrien *siūṭu* (M. A., p. 744) ; mandéen סיוטא, *Asfar Malwâšê*, ms. Berlin, fol. 90 ; d'après Nöldeke, peut-être de syriaque סעט « avoir du dégoût » (v. Nöldeke, *Mand. Gr.*, p. 126). Cf. en mandéen לאטוטא de לוט. — דחלולא est sûr ; le premier ל est, il est vrai, invisible sur le fac-similé, mais comme M. a, à la place, le ב qui y ressemble (בל, ל), on peut donc voir le ל dans l'original. C'est le syriaque דחלולא « crainte ». En talmudique, ce mot a seulement le sens d'épouvantail (qui se rencontre aussi en syriaque), *B. B.*, 27 *b*. — דיאבולא est à retrancher de l'index ; cf. Gollancz, p. 79 : ודחלתא וזועתא ורתיתא ותוהתא וסורדא ; de même, p. 86, l. 4-5.

L 5, lire : ארדי אדדי ... ומי[כ]אִיל וְנוּרִיאיל וכו׳ וְחִתמיא[י]ל. Il est peu probable qu'il y ait là ומארי.

L. 6-7, lire : אנון איתפקיד וכו׳ [ו]אנון [נ]טרונה וכו׳ מן (7) כל.. ח[ז]ו[נ]א סניא וחלמא מדחלנא. Après כל on peut voir encore les traces de deux lettres, dont la première peut être un ר ou un ד ou un נ, la seconde peut bien être un ע, mais aussi un ב ou un ו. La première lettre du mot suivant ressemble dans le fac-similé au reste d'un ד, mais peut tout aussi bien être complétée en un ח ⌐. De la seconde il n'y a plus qu'un point qui peut être tout ce qu'on veut. Comme le synonyme qui suit est sûrement à lire

וחלמא (une trace toute pareille d'un מ peut se voir dans le mot שמשא du n° 34, l. 6), on peut lire ici sans hésitation חזונא; cf. n° 30, l. 5-6 : מן חילנא סניא מן חזונא ט[רד]א (v. ci-dessus); 24, l. 4 : חלמי שגושר; n° 39, l. 6 : והיזואניא כאניא (voir là); Pognon, *Une incantation*, même texte, v. *ibidem*; Gollancz, p. 86 : ולא דחלתא ולא זועתא ולא תוהתא ולא חזונא בישא ושר'.

L. 8-9, lire : ודזיתכ[ר]א ד[כרא] ואי[סת]ר[תא נוק]בתא בשום .בש..ר אשא א.א חמריאל ושריא[ל (9) ונויכר]אל אסיא הדיה אדונקמיא [..] נאיאר או אד וכו' ואהו[תא]. Ceci est assez sûr; tout le reste est plus que douteux. Il n'y a sûrement pas ...בשום ובשמה ד. — מיכיאל אסיא se retrouve dans n° 34, l. 7. Le reste se compose de lettres magiques (le suiv. אתוהא).

L. 10, lire : לעלמא עלם; cf. en hébreu לעולמי עולמים.

L. 11, lire : דלא תקרוב לה comme n° 34, l. 13; il n'y a pas de ו.

N° 36, l. 1, lire : [...] ונזהדותא ברת רוניא אתחפיך וכו'. La lecture est sûre; mais ce que M. donne est de la fantaisie. Le premier nom ne paraît pas être complet; mais רוניא est un nom qui se rencontre dans le Babli, B. B., 5*a*, B. M., 109*a* et 93*b*. Avec אתחפיך « tourne-toi » commence l'incantation, comme souvent dans les textes mandéens chez Pognon : עפיכא וכו'. On peut comparer aussi Stübe, l. 1 et suiv. (44 suiv.) : הדין קיבלא למיפך חרשי וכו' מן וכו' על וכו' (= Wohlstein n° 2416). Il faut sûrement lire למיפך au lieu de למיפר (le ך est souvent court dans nos textes, par ex. רחמך n° 5, l. 4) et *ibid.*, l. 10 (l. 14, 20, 27, 33, 41) : ותיתהפכון חרשין בישין וכו'. Au commencement du texte il aurait pu y avoir eu : מזמן הנא כאסא לאסותא ולדרמנא ד..; mais il peut aussi, comme au n° 20, avoir débuté par le nom.

L. 3 : סִינָא se rencontre aussi dans le texte « syrien ». *J. A. O. S.*, 1912, p. 435 (voir pourtant plus haut); cf. aussi Chwolson, *Die Ssabier*, II, p. 156-158. — *Ibid.*, lire : נאי אמר לי ונבו .בי—. כבינה וכו'. Le mot כבינה pourrait se rattacher au syriaque כבינא et talmudique כבינתא « enveloppe ». Donc כבינה signifierait « son enveloppe » et l'on pourrait supposer כבינה[ב] « avec son enveloppe ». Il pouvait y avoir avant un verbe signifiant « envelopper », mais ce serait difficilement כבן, quoique les traces de la première lettre puissent à la rigueur — mais seulement à la rigueur — s'adapter à un כ.

L. 4, lire : ועל דוריב דקרין לה חנוקיתא וכו'. Le nom דוריב (le point sur le ר a dû s'effacer) est sans doute identique avec דירבא dans le texte christiano-syriaque chez Gollancz, p. 84. La

femme dite אמא חנוקתא דטליא a ici, entre autres noms, celui de דירבא. דוריבא chez B. B., p. 547, tiré des מתלא דארמיא, et signifiant « portier ou garde-frontière » (voir la note), équivaut à דרבאן dans Bekh, 8 *b*, en persan *darbân*. On peut se demander si ce mot est identique avec le mandéen דירוא du n° 40, l. 19 (voir là), qui désigne, il est vrai, un *bon* ange.

L. 5, lire : פוקי מן וכו'.

Je doute fort que l'on doive suppléer dans la l. 7 הלין מלאכא d'après la l. 5, comme le croit M.; il peut aussi bien y avoir dans l. 6 fin מן קדמי, comme sans doute à la l. 2.

L. 7, lire : ושני מן הנא חתמא תקיפא ואזיל לבית חלולא ואכול [רבחא] ואף נקותא אישתאי ו[שני מן ?— — הורמ]יזדוך ומן בנה. Dans תקיפא, la seconde lettre est sûrement un ק. Le petit trait horizontal de la première a été dirigé vers la gauche dans la copie, de sorte que la lettre ressemble à un ג, mais c'est sûrement un ת (ל); cf. חתמא רבא (n°s 7, l. 4, et 34, l. 9). — הורמיזדוך, ainsi qu'on doit compléter le mot, se rencontre comme nom de femme dans le n° 14, l. 1. ומן est tout à fait sûr; dans בנה, la diagonale du נ manque, de sorte qu'on ne voit plus que ═. A la fin, comme, par exemple, dans le n° 35, l. 12, une autre personne, en dehors de celle de la l. 1, était mentionnée.

Dans notre morceau, ח remplace souvent ה : דאימחתהון, איתחפיך, לאימחתהון, ואבחיהון, לאבחיהון (v. déja M., p. 35), de même que dans les n°s 34 (voir plus haut, n° 34, l. 5) et 37, l. 9 (voir plus loin). Ce fait constitue un premier échelon du phénomène phonétique que présente le mandéen, où le ח a déja entièrement pris la valeur du ה (v. plus bas le n° 38, note 1) et où le ה est restreint au suffixe de la 3e p. sing. A côté de cela nous avons dans nos textes « syriens » ותיזה (n° 34, l. 12), דתיזה (31, l. 3; 32, l. 2), de même dans *J. A. O. S.*, 1912, p. 435 (voir ci-dessus, n° 10, l. 6), מהילין (31, 5) et פרהיא (n°s 32 et 33). Ici c'est le ה qui remplace le ח, justement parce que le *son* en question ne se distinguait plus du ה, ce qui était aussi le cas dans la langue de Talmud babylonien et chez les « Nabatéens de l'Iráq » (Nöldeke, *Mand. Gramm.*, p. 57-59). Cela devait aussi se produire exceptionnellement en syriaque, car Macrobe, dans le livre I des *Saturnales*, XXIII, 17 et suiv., explique le nom du dieu syriaque Adad הדד par חד חד : ejus nominis interpretatio significat *unus unus* (cité par Delitzsch, *Z. K.*, II, p. 165, note), donc comme הדדי dans le Babli, הדאדיא en mandéen vient de חד חדי.

Le n° 37 est, pour la plus grande partie, littéralement identique avec le n° 6 de Layard (p. 521-522), ce qui a échappé à M., et c'est pourquoi celui-ci a lu faussement certains mots. Mais le texte de Layard est aussi inscrit d'une manière très défectueuse et, de plus, la copie (*ibid.*, p. 521) n'est pas tout à fait digne de confiance. Mais si l'on compare entre les deux fac-similés de L. et de M., on peut rétablir beaucoup de détails Je mets les deux textes en regard l'un de l'autre, celui de M. à partir de la ligne 5 (voir plus loin).

L. 2, lire : ... ואסקופתה וכו' בירה לה(!).

L. 3, lire : לזאדור avec ד, comme dans le n° 10, l. 3 et 5 ; 38, l. 9 et 12, car il n'y a pas de point au-dessus. — *Ibid.*, lire : ..... ביתה.

L. 4-5, lire : רז שמיא [בש]מ[ר]א קביר וְרָזָ֫ אַרְעָא (5) באר[ע]א ...ר[אזה] דביתא הדין. Le pluriel de קביר se rapporte à שמיא. Le ר est certain. קבור « caché » se rencontre dans *S. R.*, I, p. 164, l. 7 : עקבאר במיא.

L. 5 et suivantes, lire :

אנא אימר עלֿ כולֿ דאית בה
עלֿ חרשא ועלֿ מכ[כלתא ועלֿ] ...
(6) דפתכרותא ועלֿ כולֿ גנדא ועלֿ
חומרא ועלֿ איסתרתא ועלֿ כולֿ
שיד[א] תקפא ..... (7) ... ועלֿ כולֿ
לליתא תקיפתא פיתגאמא סית[רא]
לכון מחוינא דמקבל יאתה טכ[ת]א
[משכח] (8) ..... [דלא נוקב]ל אראז
מלאכא רוגזא אתין עילוה [ב]כיפא
וחרבא קדמוה קימין וקטלין לה
[נורא (9) הד]רא לה [ושלחביתא]
אתיא עלוה דפיתגמא שמעא(!) יתיב
כביתא אכיל ומכיל שתא ומשקא
חדא ומחדא א[חא (10) לאנשא הוא]
ורחמא לדירא [ביתא ח]ב[ר]א
לדרדקא הוא ומרובינא מיתקרא
צותא לבירא הוא וגדא מיתקרא
שלמ[א מן] כל אכוכון דבשמיא
(11) [ואר]עא שלמא מן אלהא דיכרא
ומן איסתרתא ניקבהא ומשוא
שלמא זכא בדינא ודמשוא חבילא
בנורא [מתיקיד].

Ellis-Layard (selon ma lecture) :

... אמר ..... עלֿ אמנא ..... עלֿ
גנד[א] ועלֿ ח[ו]מ[רא ו]עלֿ כולֿ
איסתרא ועלֿ כולֿ שידא תקפא ועלֿ
כולֿ לילי[תא תקיפ]תא .. ולי[א(?)ו
.... לכון מ.... [ד]מקביל
יאתה טבתא משכח ודבישותא מח....
מ[לא]כא רו[ג]זא אתין ע[לוה
כ]סיפא וח[ר]בא וקד[מ]והי קימין
וקט[ל]ין לה [נו]רא הדרא לה
ושלחביתא הדרא [לה] ושלחבתא (!)
נפלא עליה כולֿ דפתגמא שמ[ע]
י[ת]יב בביתה[א] אכיל ומוכי[כ] [ש]תא
ומשקא חדא ומחדא אחא לאנשא
הוא ורח[מא] לדירא ביתא חברא
לדרדקא הוא ומרבינא מתקרא
צותא לגערא (!) הוא וגדא טבא
מתקרא צותו ושמעו מילא אכוכון
ולא תשוטון מטול ד[נ]ו[ר]ה נפחא
עליכון ושלחבתה יקדן . . . . .
. . . . . אמן אמן
סלה.

(Suit un alphabet multiple.)

M., l. 6 : תקפא. les signes ת־פא sont certains chez Ellis ; de même ת־א chez M. ; le פ est aussi assez facile à lire chez M., et du ק il y a de bons vestiges chez l'un et chez l'autre. — L. 7, dans סית[רא] la première lettre n'est pas un ה. פיתגאמא סיתרא répond à דבר סתר (Juges, III, 19) qui équivaut à דבר אלהים (*ib.*, 20) et est appelé ici aussi, chez Ellis, מילא אבוכון. — יאתה est sûr. — [משכח] טבתא est restitué d'après Ellis. — L. 8, אראזי vient de ארזא ou רזא « secrets » ; cf. n° 6, l. 11 : והלין רזין לא מקביל et Morgan, p. 266, l. 15-16 : כול סאהרא וכו' ולילאתא דהאזין ראזא לא ניסאב האזין פוגדאמא לאניקאביל תיסרוכביה נורא. — Il n'y a, en aucun cas, ודסיפא. — L. 8-9 : נורא הדרא וכו' est suppléé d'après Ellis. Les traces indiquent ici aussi un ח dans שלחביתא comme chez Ellis (voir plus loin). — שמעא est pour שמע[1]. — ומשקא est sûr ; on ne doit pas lire ומשתקא. — אחא וכו' est complété d'après Ellis. — L. 10. Les traces de lettres chez E. paraissent indiquer חברא, à quoi s'adapte bien ־ב־א chez M. — ומרובינא, chez E. מרבינא (v. plus loin) est pour מרבינא « éducateur », comme en targoumique, syriaque et talmudique (מרביניתא), et ו est pour *a* comme dans מדוליא pour מדליא (n° 34, l. 7). — צותא, qui est certain (ܨ)[2], se retrouve chez Ellis. — וגדא est restitué d'après Ellis et les traces de la troisième lettre s'y adaptent bien. גדא désigne en talmudique et syriaque « génie du bonheur, génie protecteur », par ex. גדא דביתא B. r., c. 71, 9 ; ערסא דגדא, Sanh., 20 *a* ; en hébreu, גד. — שלמ[א מן] בל, le ב est sûr ; cf. בי dans n° 36, l. 8. Sur בל אבוכון דבשמיא, cf. ביל מלכא דאלאהיא dans l'amulette mandéenne, *Florilegium* de Vogüé, p. 360, l. 130 ; ביל מלכא, *Ephemeris*, I, p. 67 (cité chez Lidzbarski, *ibid.*, p. 372). — L. 11 : בדינא ודמשוא est sûr.

La copie de ce numéro chez *Ellis* est, comme celle de tous les autres, très défectueuse, et on en est réduit à des conjectures pour une partie du texte. Le commencement est tout à fait illisible ; on ne voit que des lettres isolées. Dans la première (?) spirale, un מ־ ; dans la seconde (?), à peu près : מבי (דבית?) .... ל...אמר. Des traces plus grandes commencent seulement avec la troisième spirale : על אמנא, etc. — שידא תקפא. Le ש est mal copié, mais c'est un ש. — יאתה. Ces traces peuvent s'y

1. Peut-être faut-il lire : שמע איתיב.

2. Le צ est à ajouter dans le tableau donné par M. (planche XV), il ressemble au צ manichéen (č, z) ܨ, ܨ. Voir *Sitzungsberichte der K. pr. Ak. d. W.*, 1904, p. 349.

adapter, mais ne sont pas exactement reproduites. — Dans שלחביתא, le ח est pour ה, comme dans סלח, à la dernière ligne, et comme dans le n° 36 (voir plus haut). הדרא [לה] ושלחבתא n'est qu'une dittographie. On doit donc lire : נורא הדרא לה ושלחביתא נפלא comme chez M. — ומרבינא se lit avec certitude chez Ellis. Il n'y a pas là ח (ܚ) pour lire ומרבתא, avec Ellis, mais יג (ܝܓ). C'est donc ומרבינא, ce qui correspond au texte de M. (voir ci-dessus). Ce qui précède n'est pas קא, mais הוא. Mais du ה (ܗ) manque l'angle de droite (ר). — לגערא est sûrement une erreur du dessinateur pour לבערא, avec ב (ܒ), égal à לבירא chez M. et le mot signifie « bétail ». — דנורה. Les traces des lettres du milieu s'accorderaient bien avec cette lecture. Ce qui suit, יקדן est difficile à lire et ne présente guère, quoi que ce soit, de certain. Nous devons renoncer provisoirement à le lire, en attendant qu'une photographie nous rende le texte accessible.

On traduira donc (l. 7 et suiv.) : « C'est une parole secrète que je vous donne. Celui qui la reçoit [trouve] du bien. Mais celui qui n'accepte pas les secrets, les anges de la colère l'assaillent, se tiennent devant lui avec le glaive et la lance et le tuent, le feu l'entoure et la flamme vient sur lui. Celui qui écoute la parole (c'est-à-dire obéit) est assis à la maison, se réjouit et se fait réjouir, il est un frère pour les hommes et un ami pour les habitants de la maison ; un associé pour les enfants et il s'appelle éducateur ; un compagnon pour le bétail et il s'appelle גדא (« ange protecteur »). Paix [de] Bel, votre père, au ciel [et sur] terre, etc. »

Les n°s 38 à 40 sont en *mandéen*. M., contrairement à la convention générale qui fait écrire ה pour ܗ, a mieux aimé conserver ח. Ce procédé n'est, en tout cas, pas pratique, et, au point de vue philologique, il prête à des réserves[1]. Il n'a, d'ailleurs, pas été conséquent avec lui-même, et justement là où l'écrivain, contrairement à l'habitude, a écrit ח (ܚ) pour le suffixe de la 3e p. (n° 39, l. 9, אחאתה ; voir plus bas), M. a écrit ה.

N° 38, l. 3, lire : והיוניאתא ואנאשיא ביתה דהינדויתא. Le mot ואנאשיא, comme dans l. 14, est sûr. M. a pris le ש, qui est un peu

1. Comment les Mandéens ont traité eux-mêmes cette lettre, c'est ce que montrent les hymnes alphabétiques, *S. R.*, I, p. 274 et suiv. Là il y a, p. 274, l. 14, pour ה : ܗ (הייא = חייא) ; l. 17, pour ח : ܘ (האכימית = חאכימית) ! P. 277, l. 9, pour ה ܗ (הארשיא = חארשיא), de même que pour ח (l. 11) : (= חשוכא השוכא) !! Donc, au point de vue linguistique, ils ont confondu les deux caractères.

brisé au milieu, pour תא, et יא pour ד. אנאשיא est au construit. Ainsi sont écartées les hypothèses de M., p. 246.

L. 4, lire : ומראבא. C'est le מארבא, מאראבא des lignes 9, 12 et 14.

L. 7, début, lire : דאלאהיא, avec א après le ל. — *Ibid.*, lire : אזיזתא ותאקיפתא.

L. 8, lire : דכול עניש וכו' כולהון אלאהיא ועכוריא ומלאכיא ופתיכריא. — אלאהיא est écrit comme à la l. 7. — Dans ומלאכיא, l'א est très lisible et de ומל il y a de bons vestiges ; de même dans le n° 40, l. 19 (voir plus loin). [ופרי]כיא est impossible.

L. 9, lire : בניא הינדויתא ; ce mot est à l'état construit, de même plus loin.

L. 10, lire : עסירא וסדימא ומסאגמא(?) ורגילא עסתרא רבתיא דארב[א] זתאה... Les signes סאג de ומסאגמא sont un peu brisés et mutilés, peut-être il faut lire : ומסאטמיא, cf. Morgan, p. 260 *b*, l. 32 : וסטימיא ומסאטמיא pour וסדימא ומסדמא de n° 40, l. 21. Sur ...ארבא זתאה, v. n° 40, l. 21.

L. 11, lire : ומחרבלהון, sans א.

L. 12, ומאתנא תותיא ליגרה וכו'. Le mot ומאתנא est pour ומאתנתא (ומאתנת) ; מאתנא, pour מתנח « gît » en babli, est très fréquent en mandéen. La supposition de M., p. 247, est superflue. — *Ibid.*, fin, lire : בניא הינדויתא, au construit, comme l. 9 et 14.

L. 13, lire : והיא זאכיא ou [ן]זאכיא. La troisième lettre de זאכיא n'est pas un ז, mais le reste d'un כ. C'est la formule finale והיא זאכיאן de n° 40, l. 26, et avec אסותא commence un autre sujet. Il faut donc traduire : « et la (grande) vie est victorieuse ». De plus, והיא זאזיא ne concorde pas avec le contexte.

L. 14, lire : בניא הינדויתא, comme plus haut. — *Ibid.*, fin, on peut encore lire : [א]—ס, c'est la formule mandéenne de conclusion bien connue (*S. R.*, *Qolasta*, etc.). — A l'extérieur, l. 15, lire : קדמאיי[א הו ?]? Le sens est incertain. A la vérité, Pognon, n° 27 (p. 77), veut lire קדמאייא, au lieu de la suscription עדמייא הו (עודמאייא ?), mais là עדמאייא est juste (v. plus haut, n° 29, l. 7). Aurait-on peut-être fabriqué plusieurs coupes ensemble ou l'une après l'autre, comme les numéros pareils 21 à 23 ? De ש il n'y a pas trace, non plus que de ת.

Pour le n° 39, je crois utile, étant donné les multiples corrections, de les transcrire en entier :

1 אסותא וזארזת[א וה]תמתא ונטרתא
2 תהוילה ופ[גרה](!) ופגר[ה] ונישימתה
3 ולעולה ובאטנה [ד]ברדסא דע[מה פ]ת דאדיא

4 עסיריא סהריא בכאדיא פרזלא ועסירא לילי֯אתא

5 בשושלאתא דאבארא עסיריא דיויא זיכרי[א] [הורא]שיא ועסי[ריא]
לילי֯א (!) לילי֯אתא

6 נוקבאתא הוראשאתא עסיריא ה[ראריא] אנשיא בישיא ודי[ז]אניא.סאניא

7 וראזיא בישיא והזאר ובדאניא הא...יא ורור[ב]יא דרוגזא ומלאכיא
דקיריא

8 דה[י](!) דהיא מן עוכה ובאשנה דכרדס[א ד]ענמ[ה] (!) דעמה פת דריא
עסירא לילי֯תא דמידאמיאלה

9 בסירותא עסירא [כ]לי֯תא דמידאמיאלה ב[ב]רגניהא תא פת אדהאתה[1]
עסיראן כולהין דמואתא

10 סאינאתא דעל (!) דמד[אמ]יאלה בהלמיא לילי֯א ובהזואניא דיאמא (!)
דאומאנא עסיריא התימיא בע[זקתא]

11 דשלי[מו]ן למל (!) מ[אלכא] בר דאויד תום אסוהא וזארזתא והתמתא
תהוילה לבאשנה ולמוד[א]לה דבר[דסא]

12 דעמ[הו]ן פת דא[דריא].

L. 2. ופגרה est une dittographie, ou bien ce mot est écrit avec une faute quelconque et ensuite corrigé, comme on en trouve des exemples dans cette inscription et ailleurs : ici, l. 5, לילי֯א ; l. 8, דעמה (voir plus loin) ; l. 10, דעל et דיאמא ; l. 11, למל. Les scribes des textes magiques avaient l'habitude de corriger les fautes commises en *répétant le mot*, tout en laissant subsister le mot défectueux. Ainsi, n° 4, l. 4, מלכישין ; n° 7, l. 8, עכאל (pour עסיאל, comme chez Myhrman, l. 8) ; n° 15, l. 4, ואטפי ; n° 40, l. 4, הרהא ; l. 17, שורבאתא (voir plus loin) ; Ellis, VI (voir ci-dessus, n° 37) ; Hyvernat (*Z. K.*, II, p. 116), דמיכיל ; *ibid.*, דבעזקתיה דאספנדסדיוא גינא [ובעזקתיה!] דשלמוה מלכא בר דאויד ובעזקתיה דשלומא מלכא בר דאויד (sur גינא, ar. *djinn*, voir Grünbaum, *ibid.*, p. 225) ; Wohlstein, n° 2422, l. 5-6 : ואיסרתה ואיסרתא. — Depuis עסיריא דיויא (l. 5) jusqu'à וראזיא בישיא (l. 7), notre texte répond plus ou moins à celui de Pognon, *Une Incantation*, etc., p. 207, ce que M. avait déjà indiqué, et d'après cela on peut compléter notre texte. Le passage est le suivant : עסיריא דיויא זיכריא הרשיא ועסיריא לילי֯אתא נקבאתא הרשאתא דמהאוילון הילמיא סאניא והראריא ושואריא והיזואניא סאניא ודמואתא סאנאתא לבניא אנאשא וכו' עסיריא כולהון הילמיא בישיא וראזיא בישיא וכו'. D'après ce texte, j'ai complété והיזואניא (l. 6) en והיזדניא.

1. Écrit avec ת (*A*) ; voir plus haut.

L. 7, dans ובדאניא ד ר והזאר, le ר est brisé et il n'est resté que la partie inférieure d'un ר ou d'un ד (peut-être aussi d'un כ ou d'un ב) ; peut-être est-ce seulement sur le fac-similé, car M. l'a donné comme certain. ובדאניא ר est la seule leçon possible. La troisième lettre n'est pas un ב, mais un ד (tout au plus peut-on penser à un ר). בדאניא signifie-t-il « apparitions mensongères » de בדא « mentir » ? הא...יא est peut être à compléter en הא[סמ]יא, « jalouses ». — ורורביא דרוגזא d'après la lecture de M., quoique le second ר dans le fac-similé ressemble plutôt à un ק, mais la lettre est sans doute mal reproduite. La locution répond à la suivante מלאכיא דקיריא, dont la lecture est sûre. קיריא est fréquent en mandéen dans le sens de « rébellion, insubordination », p. ex. *S. R.*, II, p. 35, l. 16 (ואדיה על גאברא דקיריא « et il le fit passer devant l'homme de la rébellion »), Joh., XIX, 38, l. 16, etc. (hébreu קֵרִי). On trouve aussi קריא dans une amulette mandéenne (*Florilegium* de Vogüé, p. 352-353), l. 12-13 : קריא « malheur », en parallèle avec הרבא, et l. 139 : מאריא קריא והרבא, au lieu de קיריא dans *S. R.*, I, p. 287, l. 3 : ומן הירבא וקיריא ומותאנא ; dans la langue mischnique : תבואה (אדם) שאירע בה (בו) קרי או אונס ; *Qolasta*, p. 54, l. 9-10 : כרוך ודהיא וראהיק ובאטיל מאלאכיא דרוגזא ; Wohlstein, n° 15 2422, l. (*Z. f. A.*, VIII, p. 328) : מלאכי דרוגזא (*sic*) אסירין ; *S. R.*, I, p. 98, l. 1-2 : עורפיעיל ומארכעיל דעל רוגזא בתיביל משאלטיא. — דהיא מן (!) דהי (l. 8) veut dire : « qu'il soit repoussé, éloigné de » ; cf. *Qol.* (cité ci-dessus) ; souvent chez Pognon : עפיכא וכריכא ודהיא (n° 1, 3, etc.). Ici le mot est écrit avec ד, ce qui arrive aussi ailleurs, par ex. Pognon, n° 3 : ודרדקוניא ; n° 14 : וקאדיש = וקאדיש, ונודא, דנאדאת ונודא, דנאדאת dans le n° 13, etc. Le mot דהי, dont le י est très incertain, pourrait d'ailleurs être une faute d'écriture, qui aurait été corrigé ensuite en דהיא. — Dans דעמה [ד]עמ[ה], il y a une dittographie, comme je l'ai déjà remarqué plus haut, ou bien une correction du premier mot, où il y aurait eu une faute quelconque. Mais M. a lu תירמיא, en prenant le trait oblique du ד pour le pied d'un ת (the first letter is conjectured from a mere remnant, p. 251), et le trait vertical pour un י et en considérant le ע comme un ר et le מ comme מי ! Mais דעמה est certain, et תירמיא à la ligne 12 est également impossible, car la dernière lettre y est sûrement ן comme dans דשלימון (l. 11). Le nom de la femme enceinte est précisément כרדסא et sa mère s'appelait פת דאדיא.

L. 9, lire : בסירותא ou בסידותא ; en tout cas, la quatrième lettre

ne peut être un ק; de même il faut probablement lire : ב[ב]רגניתא, ou bien ב[ד]רגניתא, ou encore ב[מ]רגניתא ; à la cinquième place il faut lire sûrement ני et non ד, comme fait M.; le תא qui suit est peut-être un nom propre; il se peut aussi que, comme au n° 40, l. 12 (voir plus bas), il faille placer un א de part et d'autre du ת. Le sens m'échappe; voir cependant n° 40, l. 18 : במנלתא פת פתה וכו'.

L. 10, דעל, voir plus haut, l. 2. Il faut donc lire plus haut au n° 7, l. 14, dans la citation : דעל (!) דמירדאמילה.]

Ibid. : דיאמא. Pour cette faute de scribe, au lieu du mandéen correct דאימאמא, comparer mon observation sur le n° 2, l 3 (plus haut). Il faut remarquer aussi que, par contre, Wohlstein, n° 2426, a ימא au lieu de יומא : מן ימא דנן ולעלם.

L. 11 : בר דאויד est sûr, comme chez Lidzbarski, V, *S. R.*, 1, p. 27, l. 9, etc.; de même dans le n° 34, l. 8.

L. 12 : דעמהין. Le suffixe se rapporte à Bardasa et à son enfant.

La transcription dans le n° 40 contient beaucoup de lacunes (l. 6 11) et de fautes : je crois donc devoir le reproduire en entier comme le n° 39.

(N° 40) Intérieur :

1 בשומאיון דהייא ואסותא
2 וזרזתא תהוילה לפגרה וזאוה ובנה
3 זיכריא ובנאתה נוקבאתא ובאיתה ודורה והיכלה
4 [ו]ביניאנא דהיואניאתא המרא תותא תורא ועגזא הזורא
5 דאכסארו בר [מ]האנוש מן הייא אשבית אלאיכון ומומינאליכון
a אלאהייא זיכריא [ועסת]ראתא נוקבאתא בזוהאריל מלאכא
b גברא דפקידלה אל[איון] דא[לאהיא זיכריא] ועסת[ראתא נו]קבאתא
c גברא [ד]מארביך על בורכה ומא[פרא ופא]רא בעני[א] שומי[א לארע]א
d וסאלק ... [על] האהו מאריא [ד]יאתיב במרומא עלאייא עו על
e ימינה מ[אר]ביך אלאהיא קאהדיא ו....יא אנאהמיא ומלאכיא
f משתרהזיא עו על סמאלה מבארביך [עס]תראתא באכיא
g ולילאתא מנ[אמבי]א [א]שב[י]ת אל[א]יכון ומומינאלכון בגברא
h דמגלי לראזיכון דג[ב]ילכון ואקימינכון קודאמאי ואנא
i דהזיתינ[כון] .... ר.... ואקארתה לשומאיכין בראזא

1 6-11

1. Je n'ai pas pu indiquer les lignes, car cette indication manque aussi dans le fac-similé.

12 וחכרתינכון בבאנא כסארו בר מהאנוש גבריא ודזאוה ...
'<ת>[י]<סמא' ע>[ינאין ד]לילויאתא כך מהזיא בה בבאיתא כסארו
13 בר מהאנוש מן הייא ואסותא וזרזתא ההמתא ט ונטרה[א '<התוי>לה
לפגרה[2] וזא>וה ובנ]ה זיכריא ובנאתה נוקבאתא ובאיתה
14 ודורה היכלה וביניאנא דהמרא תורא ועגזא הזורא הי[ואני<אתא>[1]
דאבכא<רו[2] בר> מהאנו]ש מן הייא ואסותא וזרזתא תה[וי]לה
15 לפגרה ובנה זיכריא ובנאתה [נו<קבאתא>[3]..... ה ובאיתה ודורה
היכלה [וביניניא היואניאתא]

Extérieur :

16 [ד]מראתאי פת הינדו מן הייא ואסותא תהוילה פגרה וריהה[3] וזאוה
ובנה זיכרי[א ו<בנאתה[4] נ<וקבאתא[5] ובא>יהה ודורה] היכלה
וביניניא היואניאתא
17 דאבכארו בר מהאנוש מן הייא ע[ן]רית אנאת בזנאי לילויתא וכולהין
[שו<רב>[4]את<א[5] שורב>תך] ותלתמא ושיתין שורבאתא
18 במנלתא פת פתה בוזנאי מלאכא בראלאיון (!) אלאהייא ובפקדתאיון
[דמ<לא>[4]כיא ב<שומא>[5] דהיל]א דהוא לואה בוזנאי
19 הקיפא בהתמא דדירוא מלאכא דכול ענוש לאבאר על מלאלה
עסיריא כו[להין אלאהיא <ומלא>[5]כיא וע]כוריא ופריכיא
20 [ו]עסהראתא מן פגרה ומן זאוה ומן בנה ומן בנאתה ו[מן באי]הה
ומן ד[ורה ומן] היכ[לה] [ומן בי]נאנה דאבסארו בר
21 מהאנוש עסיר[א וסדי]א ומסדמא ורגיליא(!) עס[תרא רבתיא
דא]רבא זתאה[ן]א ותלתמא ושיתין שורבאתא
22 דשביקילה ז[ראתא] דשביקילה ז[א]ראתא בא[תאר אתאר עסי]ר[יא]
כולהין ה[ו]מריא דשאריא בבאתאיון
23 [ו]מחרבאלון [עס]ירא ו[רגיליא] וכביש[א] ... וסיפא על אנפ[ה] ומהתא
תוחיא ליגרה
24 דגברא וזא[וה] אכ[ו]תא וז[ארזתא תהוילה לפ]גרה [וב]:ה זיכריא
בנא ... [ו]בנאתה נוקב[את]א
25 באיתה וב (!) ודור[ה הי]כלה וביניאנה היואניאתא דאבסארו בר
מהאנוש מן הייא
26 והייא זאכיאן

1. D'après le deuxième fragment (en partant de la gauche), qui est à droite du premier et doit être placé ici.
2. D'après le premier fragment, qui doit être placé ici.
3. Écrit avec ת au lieu de ה.
4. D'après le quatrième fragment, qui doit venir ici à la droite du troisième.
5. D'après le troisième fragment (à droite en haut).
6. Au-dessus de la ligne.

L. 4 : ועזא הזורא. Le mot הזורא doit équivaloir à = הֲזוֹרָא, חֲזוֹרָא = בייתיות, par opposition avec עזא דבאלא (*Houll.*, 80 *a* ; cf. *B. B.*, 36 *a*) ; il n'a rien à faire, en tout cas, avec חצר.

L. *a* : זוהאריל, זהריאל se retrouve dans Schwab, *Angélologie*, p. 121 ; cf. Lidzbarski, Joh., II, p. 11, n. 2 Dans une tablette magique christiano-grecque de Beyrouth (*Florilegium*, de Vogüé, p. 287 et suiv.) apparaît, à la l. 25, un Σαρριηλ comme habitant du « quatrième ciel » et, l. 49, un Σουριηλ « qui commande la mer » (v. *ibid.*, p. 292, n.).

L. *b* : גברא דפאקידלה אלאיון ד' ; cf. n° 18, l. 7 : גברא דהו שליט על שידי וכו'.

L. *c* : רבך existe en mandéen à côté de ברך « s'agenouiller », dont il est la métathèse, p. ex. *S. R*, I, p. 41, l. 19 : צום בורכאיכון מן ארבוכיא לסאטאנא. — *Ibid.*, ומא[פרא ופא?]רא בעניא שומיא וכו' ; semblablement *S. R.*, I. p. 54, *ult.* : ופאהרא ביניא שומיא לארקא. Le ש est, dans le fac-similé, à la fin de la ligne, ומיא dans la ligne suivante.

L. *e* : קאהדיא « crient » (v. ci-dessus, p. 42, n. 1) — אנאהמיא ; cf. *S. R.*, I, p. 85, l. 5 : באכיא נאהמא ; p. 91, l. 1 : אנהימתה נהימתא דענשיא ואבכיתה כד יאנקא.

L. *f* : משתהרזיא « s'effrayer, trembler », est très fréquent, p. ex., *S. R.*, I, p. 177, l. 14 : וכולהון אלאהיא אשתארהאז. — מבארביך est une forme mixte de ברך et רבך. — עסתראתא באכיא ; cf. le rouleau d'Oxford G. (cité par Lidzbarski, Joh., II, p. 228, n. 1), l. 226 et suiv. : אלאהיא באכין כד עמבריא ועסתיראתא באכין כד אנקיא וכו' (cf. Joh., p. 251, l. 4-5).

L. *g* : ולילואתא מנ[אמבי]א, « gémissent », comme *S. R.*, II, p. 92, l. 13 : ואמראלין על ליליאתא ועסתיראתא אתיאן נינאמביא וניבכיא.

L. *h* : דגבילכון « qui vous a créés ».

L. *i* : ואקארתה vient de עקר « arracher, détruire ».

Aux lignes 12-19 se rattachent les petits fragments chez M., planche XXXVIII. Les deux qui sont à gauche appartiennent au côté intérieur (l. 12-15), le plus petit inférieur se mettant à droite du plus grand ; les deux qui sont à droite appartiennent au côté extérieur (l. 16 19), le plus petit se mettant de nouveau à droite du plus grand.

L. 12, lire : בבאבא כסארו, de même l. 12 fin : בבאיתא כסארו au lieu de דאכסארו ; un ד relatif a été aussi omis par le scribe l. 25 et remis plus tard au-dessus de la ligne. Dans notre cas, il faut tenir compte aussi de la fantaisie qui fait mettre le א arbitrairement ici ou là, comme dans n° 20, l. 4. — *Ibid.*, lire : תיסמא

עינאיין דליליאתא וכו׳. כד est-il écrit avec ד? Ne doit on pas lire בר? Graphiquement, c'est très possible. Cf. Pognon, n° 31, fin : תאורא אינאיכון מן מעהזיא. De même, *Qolesta*, p. 7, l. 13. — Je lis בבאיתא כסארי, cf. plus haut.

L. 16, ובינאניא paraît être l'état construit pluriel.

Depuis la ligne 17, le texte correspond en partie au n° 38, l. 4-13, d'après lequel j'ai complété le nôtre.

L. 17, שורבאתא est une faute pour le mot exact qui suit שורבתין (v. ci-dessus, n° 39, l. 2), n° 38, l. 5.

L. 18, בראלאיון est ainsi écrit. C'est une faute de copiste ou de reproduction pour בראזאיון ; cf. n° 38, l. 6-7 : בראזאיון ופאקתון דאלאהיא. — J'ai placé בשומא ici dans la lacune d'après le n° 38, l. 7 : בשומא דהילא דאלהותא אזיזתא ותאקיפתא.

L. 19, ומלאכיא est aussi à lire n 38, l. 8 (voir plus haut).

L. 21. Le texte est complété d'après le n° 38, l. 10.

L. 22, זאראתא est pour זרעתא « descendants » ; ce mot est suppléé d'après le n° 38, l. 11.

L. 23 : וסיפא על אנפה ומהתא תותיא ליגרה. Dans le n° 38, l. 12, il y a : עסירא ורגילא וכבישא וסיפא ומאתנא תותיא ליגרה וכו׳. Les mots סיפא על אנפה se retrouvent dans *S. R.*, I, p. 167, l. 6 : ועל אנפה סהאפתה ; p. 348, l. 18-19 : עכתאהאף על אנפה נפאל, etc. « renversé la face contre terre ». מהתא est le talmudique מחתא « gît » (très fréquent) et équivaut à מאתנא dans le n° 38 (voir plus haut).

L. 24. Le texte est complété d'après le n° 38, l. 13.

L. 25. La lettre ד est *complétée* au-dessus de la ligne.

Il resterait à reviser, d'après les résultats de mes lectures, aussi bien l'introduction que les glossaires. Mais comme ceux-ci se rapportent à tout le matériel imprimé, qui aurait aussi besoin d'être réexaminé et corrigé [1], je suis obligé ici d'y renoncer. Mais je crois utile de donner une liste des mots qui figurent dans les passages que j'ai traités.

1. Par exemple, p. 281, à l'article אברא « *lead* » il faut retrancher « עברא Montg. », car ce mot signifie « verrou », v. J. N. Epstein, *J. A. O. S.*, 1913, p. 280. — P. 299, פניא dans עובדי פניא, Wohl., 2414, est à supprimer, car il faut sûrement lire עובדי סניא. — P. 300, on lit « קודקליא (?) *tresses*, Pognon, B. » ; mais Lidzbarski, I *a*, l. 14 (*Ephemeris*, I, p. 92) a le mot exact עדקליא, qui, d'après sa forme, est un diminutif de עדקא « boucle » ; il faut donc lire עודקליא, etc. Le Glossaire, particulièrement Glossary C., ne présente pas d'unité avec l'ouvrage ; il paraît avoir été achevé plus tôt, par ex., p. 291, on trouve : לוחי כזבאתא (l. רוחי), 7, 9 ? C'est ce que M. a sans doute lu d'abord au lieu de la leçon exacte רוחי טבאתה ; p. 283 : בוטר, 32, 10 ; 33, 12 ; p. 297 : עוטר ? 32, 10 = 33, 12 (v. *ad l.*) ; p. 283 : « ביטול *because of*, 11, 8 [l. 8, 11] (cf. : מיטול) », mais מיטול, comme dans le texte de M., est certain dans ce passage.

Supplément au N° 25, l. 2.

La lecture להדרבדובר, en *un* mot, au lieu de להדרבדו בר de M., ne m'est apparue que pendant les dernières corrections d'épreuves, en voici l'explication :

להדרבדובר est un nom d'ange (un titre) composé de הדר, « éclat », et de בדובר, mot qui, en tout cas, vient du persan. Il paraît bien identique au mandéen פאדיבראא, comme dans *Qol.*, 6, 14 (= Morgan, 133, 2) ; 26, 30 (= Morg., 105, 2) et 59, 33 (= Morg., 126, 3) : שילמאי ונידבאי עוחריא תרין פאדיברה דמאנדא דהייא, Silmaï et Nidbaï, les deux Outhrās (Anges), les *padibarās* du Mandā de Hayye, et *S. R.*, I, 74, 1 : נצאבלאך פאדיבריא עוחריא ניהדא וכו', « il créa pour toi (c'est-à-dire pour toi, vigoureux Outhrā), les padibarās, doux (agréables) Outhrās », et 360, 14 : ואריאוריא נצאבליא נצאבליא פאדיבריא עוחריא דמאדיהא פראש, « Il m'a créé des aides, il m'a créé des *padibarās*, Outhrās qui ont de l'intelligence ». Padibarā est un mot persan et signifie, selon Nöldeke, *Z. A.*, XXXIII (1920), 80, « serviteur », proprement « *qui marche sur les traces, qui suit pas à pas* ». En néo-persan, on dirait, d'après Nöldeke, *pāj bar*[1] (Lidzbarski explique autrement, *Mandäische Liturgien*, p. 17, n. 2).

La forme בדובר pour פדיבר se rencontre aussi dans le Babli, dans un mot qui n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante, mais qui, très vraisemblablement, a du rapport avec notre terme. Dans *Berachot*, 6 *b*, un *Arabe* dit à quelqu'un qui priait derrière la synagogue, sans tourner son visage vers celle-ci : בדובר קיימת קמי מרך. Cette lecture se trouve dans les *Teschoubot ha-Gueonim* גמר"מ, n° 151 (Scherira ?) : בדובר כך אנו גורסין, *Pseudo-Saadya*, éd. Wertheimer, 2 *b*, dans l'Arouch *s. v.* בדבר et R. A. H. *ad loc.* (les mss. et הר"י : כדו בר, les éditions et Raschi ont כדו בר)[2]. Les *Teschoubot* expliquent le mot comme venant de l'arabe (מסתדבר לכאלקה), de même l'Arouch, *ibid.* (מכתדבר) : בדובר « avec le *dos* », arabe *dubr*, « dos », *mustadbar*, « tournant le

1. Cf. le persan *bärpā*, « sur pieds, debout, droit », et קאמרא, Dan., VII, 16 ; הנמרים, Zach., III, 4.

2. *Teschoubot ha Gueonim*, éd. Harkavy, n° 410 (de Scherira et Haï) : כדו בר כלפי בר שהוא חוץ למחיצה.

dos » ; ופיקדו מכשון ישמעאל שהרי מפורש דטייעא אמרה וכו׳ (*Teschoubot*, *ibid.*). De même *Pseudo-Saadya*, 6 *a*, en bas : פי׳ אלאסתדבר ויעני אנת קאים מסתדבר אלקבלה. Mais Pseudo-Saayda, 2 *b*, l'explique par le persan : באלפארסי (?) רדי ודדי (v. Bacher, *ibid.*, 24 *a*), R. A. H., *ad loc.* : בחוספא [1] « audacieusement ». De plus, l'*ancienne* leçon n'est pas בדובר, mais פדיבר. Pseudo-Saadya, 6 *a* (dans le ms. 19 *a*) : פדיבר קאי ההוא גברא ממאריה et *ibid.*, en marge (dans le ms., le scribe l'a mis postérieurement en marge de 19 *b*) : בשמועות פדיבר קאי מימאריה בסרהוב .. [2] האיר לישאנא .. דכל פה דגיהד [3] רב יוסף .... חייה ... Ainsi, d'une part, פדיבר avec פ [4] et ר est attesté par l'*ancienne* littérature gaonique, car les שמועות, mentionnées aussi dans *Pseudo-Saadya*, p. 12 *a*, sont d'anciennes notes gaoniques (v. Rab Haï dans le *Sefer ha-Schetarot* de Barceloni, 126) ; d'autre part, les Gueonim n'ont pas קאי ההוא גברא ממאריה ou קאי ממאריה, mais קיימה קמי מרך « tu te lèves devant ton maître » (את est pour ההוא גברא comme, par exemple, *Guittin*, 56 *b* : דיעיד דההוא גברא) ; de même *Teschoubot hag.*, *ibid* : לא שרו ליה מן שמיא למיקם בדובר מן מריה.

Or, קם מן en araméen signifie « se séparer, s'éloigner de quelqu'un », p. ex. dans *Schebouot*, 26 *a* : כי הוו קיימי מקמיה דרב, à l'inverse de כי אתו לקמיה דרב ; *Ketoub.*, 106 *b* : כי הוו קיימי קמו ליה (l. להו) מתיבתא et רבנן מתיבתא ; on trouve aussi, sans מן, *Meguilla*, 28 *b* : נישתי פורתא וניקום. De même en hébreu, Gen., XXIII, 6 : ויקם אברהם מעל פני מתו ; Nombr., XXV, 7 : ויקם מתוך העדה ; cf. Gen., XLV, 3 ; I Rois, VIII, 54, etc. Le sens du passage de *Berachot* est donc le suivant : l'Arabe croyait que l'homme qui tournait le dos à la synagogue voulait s'en *éloigner* et il l'interpella ainsi : « Padibar ! Te sépares-tu de ton maître ? », c'est-à-dire un serviteur qui devrait se tenir derrière son maître

1. C'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de בחוסכא (de même Wertheimer). חוספא pour חוצפה se lit aussi dans l'éd. Lowe à la fin de *Sota* ; de même Meïri, *Yeb.*, 24 *b*, *s. v.*, דברים של חוספא וטבטיסין של זונה המשנה השמיעיה ; cf. Saadya, *Commentary on Ezra*, éd. Mathews, p. 30 : בני חשופא כני זונה וכו׳ ויש אומ׳ בני חצופא לשו׳ חציפות וכו׳.

2. Je cite d'après Lewin, *Oçar hagueonim*, p. 28, qui a utilisé le ms. et complète les deux dernières lettres d'après Wertheimer.

3. דגירסה (?) ou bien גיהה comme en syr. ܓܗܐ, « temps » (Audo). On ne peut guère le rapprocher de הגהה.

4. On trouve, il est vrai, ב־ pour פ־, *Revue*, t. LXXIII, p. 36-37 et p. 163. De même *Teschoubot*, éd. Harkavy, p. 22, *Aboda Zara*, 11 *b* : ועיסרי באדר (au lieu de ועשר באדר des éditions). De même R. Gh. *ad loc.* d'après le ms. chez Kohut, *s. v.* אקניתא. עיסרי פאדר, « *vingt* (jours) en Adar » comme en néo-syr. עסרי, « *issri* », Nöldeke, 152 ; בעשרים באדר, j. *Ab. Zara*, 39 *c*.

le visage tourné vers lui, lui tourne insolemment le dos (קאי מאריה)[1]. Ou bien, selon la leçon des שמועות : פדיבר קאי מיניה מאריה בסרהוב[יא] « Un padibar se sépare de son maître avec *agitation* (*trouble*) (et non pas impoliment comme toi) ». בסרהוב[יא] — telle est la bonne lecture — se retrouve dans le Targoum, Ps. LV, 15, en syriaque סורהבא, « trouble, agite ». Le mot n'est pas une explication de *padibar*, mais appartient au texte. Cela s'accorde donc fort bien à l'étymologie *persane* (suivre la trace, marcher derrière) de פאדיברא, comme l'a expliqué Nöldeke. Nous avons maintenant à l'appui, dans le Babli, une variante analogue בדובר pour פדיבר. Un Arabe en Babylonie pouvait fort bien user d'un mot persan, et d'ailleurs *tout* ce qu'il dit est traduit en *araméen*.

J. N. Epstein.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

P. 27, n. 3 : *Johannisbuch*, lire : *Johannesbuch*.
P. 29, l. 20 : בהמכודך, l. : בהמנדוך.
P. 31, l. 20 : Bible, l. : Babli.
Ibid., n. 1 : R. S. A., l. : R. G. A.
P. 33, l. 1 : וכו, l. וכו'.
Ibid., l. 2 : סקסין סקסין, l. : סקסן סקסין.
[De même il faut lire, l. 6 : סקסן סקסין סקיון et non סקסין סין סין comme chez M.]
P. 35, l. 5 : ולסאדניא, l. : ולסאדניא.
Ibid., l. 6 : ולדאמואתא, l. : ולדמואתא.
Ibid., l. 24 : n° 1681, l. : 16081.
P. 37, l. 16 : נר[רש, l. : נו]רש.
[*Ibid.*, l. 30 : שקא au lieu de שקל se trouvait aussi dans *Baba Batra*, 41 *a*, d'après Ms. Oxf. : שקא בידקא, et *Houllin*, 105 *a*, d'après Ms. R. 2 : שקא צינורא דבדקא, v. plus bas sur Lidzbarski, p. 3, l. 2-4.]
P. 42, l. 20 : p. 10, l. : p. 36.
P. 43, l. 32 : n° 1968, l. : *p.* 1968.
P. 54, l. 21 : ושקולי, l. : ושקולי.

1. Au lieu du קמי des éditions, il y a lieu d'admettre une leçon plus ancienne נקמי. Cependant קם נוקמי signifie ailleurs « se lever *devant* quelqu'un », ex. : *Ket.*, 62 *b*, *Kidd.*, 33 *a*, etc.

LISTE DES MOTS

1. *Araméen* (*judéo-araméen et « syrien »* = nos 31-37).

Abréviations : *h.* = hébreu ; *n.* = nom (d'anges ou d'hommes).

אבא (אבון), 8, 9 (v. p. 42).
אבד, faire périr (*tr.*), 18, 6.
אברא, *pl.*, membre, 29, 4.
אברוס, *n.*, 19, 6.
אגרכוס, *n.*, 14, 2.
אד (יד), main, 8, 13 ; cf. אידא.
אדליתי, accouchée, 13, 11.
(?) אדר, puissant, 8, 13.
אהנין, ceux-là, 4, 3.
אוספלידא, 12, 13.
אופנים, *h.*, *n.*, 8, 13.
אורבי, rangs, 19, 19.
אזגדוס, *n.*, 19, 7.
אחא, frère, ami, 37, 9.
אחד (אתחיר), enfermer, 10, 2.
אידא, main, 34, 13.
אימר, *n.*, 18, 1.
איסתרתי(א), *pl.*, astarté, 25, 2.
אית (ית), 8, 9 (? v. p. 42).
אכר (עכר), retenir, 6, 6.
אסטמא, asthme, 29, 8.
אפך, retourner, 7, 11.
אפרפר, *n.*, 13, 12.
אצר, *n.*, *ib.*
אראזי, אראזא, secrets, 37, 8.
ארדר, *n.*, 19, 9.
ארזא, cèdre, 6, 11.
אריא, lion, 19, 15.
אשני, *n.*, 34, 2 ?
באתר (שמא), après, 1, 10.
בבי (בבא), portes, 19, 19.
בגו (בגון), comme, 34, 6.
בדוכר, valet (persan), 25, 2 (v. Supplément.)
בינא, blé, 6, 11.
בינתא, cheveu, 19, 19.
בירתא (דירתא ?), 17, 11.
ביתיה (דביתיה), sa femme, 13, 10.
בכא, coq, 29, 7.
בל, *n.*, 37, 10.
בלט (בטל), annuler, 17, 13.
ברקפתוס, *n.*, 19, 18.
גיבנא (גבב), courber, 2, 4.
גדא, génie protecteur, 37, 10.
גדריאל, *n.*, 14, 5.
[גונדריזא, p. 35, n. 1.]
גזר, décider, 29, 10.
גילגונא, espace, 32, 6.
גצרצא (*h.* גזרה), *pl.*, mains, 2, 1.
דבר (לילבי), conduire, 19, 18.
דוך ? (דך), celle-là, 28, 2.
דומין (דומיא), imaginations, 30, 5.
דוריב, *n.*, 36, 4.
דוריאל, *n.*, 15, 9.
דזאדאיד (persan *douzdidah*), secrètement, 30, 4.
דחולא, horrible, 29, 12.
דחלילא, inquiétude, 35, 4.
דכיא, pur, 27, 5.
דלא (מדוליא), ériger, 34, 7.

? דרא, querelle (?), 6, 12.
דראושא ? (mand. דראבשא), drapeau, 4, 5.
דרוסת (pers. *droust*), vrai, juste, 13, 8.
דריסקפוס, n., 19, 18.
דרך, fouler, 6, 5.
דרר (דררא), se disputer, 7, 16.
? דתקי, famille, 28, 2.
הדר (הדרי בהו = דריבו, 32 et 33), reculer, 4, 6.
הדרבדובר, n., 25, 2.
ההוא, celui-là, 10, 3.
היביל (בר פלג), n., 19, 7.
היכדין, comme, 15, 5.
המס, penser, 1, 10.
ו = *a* et *ā*, 34, 7.
וי־ (= ו־), 1, 9.
ונזהדוחא, n., 36, 1.
זיקין (ומזיקין), esprits, 21, 2.
זיף, cheveu, 12, 5.
זלף, orner, 12, 5.
חבא, assourdir (la voix), 13, 10.
חברא, compagnon, 37, 10.
חואמרא (חיאמרא ? = חומארא), amulettes, esprits, 30, 4.
חוח, associer, 17, 6.
חוש, *h.*, se hâter, 25, 3.
חיותא, vie (haleine), 29, 5.
חילונין (חילא), armées, 7, 14.
חנ(ן), caresser, 13, 4.
חנוקא, étrangleur, 29, 8.
חניני, *n.* (חנניה), 19, 17.
חשי (חשא), douleur, 7, 13.
טולא, ombre, 29, 9.
טולאכירי, *n.*, 19, 5.
טורפס, טרפס, טפרס (דליבא), ventricules.
טימי, ossements, esprits, 29, 7.
טלימון, n., 19, 11.
טלל, ombrager, abriter, 28, 3.
טרף, battre, 11, 6.
יומא (= ימא), mer, 2, 3.
ימא (אומואי, אומניתי), jurer, 3, 3; 15, 5.
ית, 8, 9.
יתב (מיתב), être amis, 9, 1.
(?) יתרא, reste, 25, 4.
כא (לכא), ici, 19, 19.
כבינא, enveloppe (?), 36, 3.
כבש, soumettre, décourager, 9, 6.
כדנא, chaîne, 16, 8.
כו, *mot explétif*, 17, 7.
כי, comme, 2, 4-5 = 27, 7; 6, 11.
כיהוא, comme ceci, 32, 4.
כיהיכדין, comme ainsi, ainsi, 15, 5.
כיבי (כיבא), douleur, 19, 8.
כיבשי (כיבשא), sentier, 12, 6.
כין, ainsi, 15, 5.
כיפסא, menstruation, 29, 7.
כלל, donner la bénédiction nuptiale, 28, 3.
(?) כנשא, amas, 29, 7.
כתב, écrire, 1, 6.
[כתב בבלי כשדי, l'écriture araméo-manichéenne employée aussi par des *juifs*, 31, 1.]
לטבא (לטאבא), לטבי, demons, 34, 10.
[מאמי, esprits, âmes, 19, 17.]
מדג (מן דגו), hors de, 32, 7.
מדוליא (mand. מדאליא), releveur, 34, 7.
מימחי (מחא), battre, détourner, empêcher, 1, 12; 7, 13.
מחותא, מחואתא, coup, coups, 29, 9; 19, 8.
מטרתא, veille, 7, 3.
מי־ (מ־), de, 21, 1.
מיצי, מיציתא (מר), *n.*, 18, 6.
מן, avec, 1, 10.
מנדונס, *n.*, 18, 11.
מסר, humilier, 9, 6.
מעזא, poil (d'hommes), 29, 4.
מרובינא, מרבינא, éducateur, 37, 10; Ellis, 6.
מרום, *h.*, hauteur, ciel, 25, 2.
[מרכ[בתא, chariot (céleste), 14, 1.
משכב, n., 6, 8.
נאאישפיזא, *n*, 30, 1.
נבו, *n.*, 36, 3.
נגגיל, *n.*, 19, 11.

?(ה)נד, voyager, 8, 10.
נהריאל, *n.*, 14, 5.
נורריא, lumières, 28, 3.
נזה, s'en aller, 10, 6.
נחש, *n.*, 19, 11.
נחת (אנחה), descendre, faire descendre, 8, 9.
נירא, joug ; בני נירא, pieux, 1, 9.
נקב, *h.*, espace, 9, 6.
סדרא, régulier, 29, 9.
סדריאל, *n.*, 15, 9.
סוטיטא (סיוטא, *siûṭa*), frayeur, 35, 4.
סופריא (= ספריא), secrétaires, 19, 11.
[סורסי, syrien, nestorien, 31, 1.
סיניאויס, *mand.*, *v.* סמיויה.]
סיר (סער), examiner, chercher, viser, 1, 12.
יסקון (סלק), monter, 25, 6.
סמיות (ארעא), *n.*, 12, 7.
סמע (!סמט) = שמע, 17, 11.
[סרא, *v.* נסר.]
עוטר (עטר), changer, dévier, 32, 9.
עז (= זע), trembler, 14, 2 ; 34, 10.
עידנא, temps, 25, 5.
עים (עם), de même, 1, 3.
עינאנא, qui a un grand œil, 30, 3.
עלימא, garçon, 19, 18.
עלמאל, *n.*, 19, 18.
[עסרי, vingt, v. Supplément, note.]
עת, détruire, 34, 10.
ערטיל, nu, 8, 3 ; 17, 5.
(?) ערקא, artère (?), 29, 4.
פ־ (= ב־), dans, 8, 12 ; 30, 4, et Supplément, note.
[פדיבר, v. בדובר et Supplément.]
פוכתא (כוצתא), excréments, 1, 11.
פורא, sort, banquet, charme, 32, 3.
פזר, attacher, 15, 7.
פניאל, *n.*, 14, 5.
פסרגיקוס, *n.*, 19, 18.
פסק, cesser, 29, 3.
פשר, dissoudre, 29, 4.
צותא, associé, association, 37, 10.
(ה)ציציא, rayons, 12, 7.
קבר, celer, cacher, 37, 4.
קדח, קדא, surgir, sortir (croître ; crier), Ellis, 1, 8 (sur fin 11).
קוחי, *n.*, 13, 12.
קומי, devant, 26, 2.
קומחא, corps, 2, 1.
קיבלא, remède, incantation, 3, 6, n.
קיצלא (= קילעא), chambre, 34, 10.
קלא (קל קלא), voix, 13, 9.
קמבא (קומבא), alcôve, 34, 10.
קציצא, קציצי, morceaux, membres, 29, 4.
קרן, boucle, 12, 5.
רבותא, grandeur, 29, 11.
רדא (רְדִין, ass. *radu*), obéir, 34, 5.
רהטיאל, *n.*, 15, 9.
רוזא (=ראזא), secret, 19, 8.
רומיאל, *n.*, 15, 9.
רוניא, *n.*, 36, 1.
רחמא, ami, 37, 10.
רחמם, *h.* [רחמך, רחמו], pitié, 5, 4 ; 23, 3.
רחש (מיתרחיש), arriver, 19, 9.
ריבנא, maître, 25, 3.
רקד, danser, 28, 3.
שאא, briller, 12, 6.
שאי? (= שיי pl.), 6, 12.
שכואיל, *n.*, 19, 12.
שט (שוט), errer, 34, 10.
שויתא, sérénité, 16, 8.
שור, sauter, 19, 14.
שחן, נשתוחן, brûler de passion, 28, 1, 4.
שיגרא, chaleur (passion), 28, 4.
שינאס, connaître (persan), 19, 17.
שכב = כבש (*v. plus haut*), 16, 11 ; 34, 5.
שכח, oublier (אישתכת), 25, 2.
שכן, *h*, reposer, 25, 2.
שלח, enlever (un vêtement), 8, 3.
שלחביתא, flamme, 37, 9.
שמע (imper. שומון), 8, 9-10 et p. 42.
שנא, être retiré, se déboîter (*en parlant d'un membre*), 29, 4.

שפר (על), être beau, plaire, 28, 2.
שקא (= שקל), שקינא 32, 3 ; 33, 1, v. 9, 1 et Additions.
שתא, משקא, boire, abreuver, 37, 9.

2. *Mandéen.*

[־אויס, terminaison adverbiale, 12, 6.]
אזיזתא, forte, 38, 7.
[אטזר (עטר), 32, 9 ; *v. plus haut.*
אכאר, *v. plus haut.*]
אנפא, figure, 40, 23.
אקאר, arracher, 40 *i* [34, 10].
ארבא, quatre, 38, 10 ; 40, 21.
[ארטיל, nu, v. ערטל.]
ברא(נ)יא? 39, 7.
בורכא, genou, 40 *c*.
בינויא, entre, 40 *c*.
ברבך, *v.* רבך.
(?) ברגניתא, 39, 9.
[גבב, *v. plus haut.*]
גבל, créer, 40 *h*.
דהא, expulser, 39, 8.
דירוא, *n.*, 40, 19.
דאדו, celui-là, 40 *d*.
[הדאר, épouser, etc., 32, 9, n.]
ב
הזאר, 39, 7.
הזורא, voyageurs, 40, 4.
? האסניא, jalouses, 39, 7.
הראריא, pensées, 39, 6.
זאכיא, victorieuse, 38, 13.
זארתא, descendantes, 40, 22.
זוהאריל, *n.*, 40 *a*.
[עזדרנבי, זרמבי (b. אזדרבויי), ébranler, 13, 9, n.]

ע
זהאהניא, 38, 10 ; 40, 21.
[יאוניית, la terre, 22, 6.]
ימינא, main droite, 40 *e*.
[מסר, *v.* ci-dessus.]
מרומא, ciel, 40 *d*.
(נאד), מאתנא, reposer, 38, 12.
נאהאם, se lamenter, 40 *c*.
נאמבי, gémir, 40 *g*.
(נהאת) מההא, être étendu, 40, 23.
ס־א, fin, 38, 14.
סאלק, monter, 40 *d*.
סטם ; סדם, cacheter, 38, 10.
[סינראויס, *n.*, 7, 12.
סיר, *v. plus haut.*]
ד
סירותא, 39, 9.
סמא, devenir aveugle, 40, 12.
סמאלא, gauche, 40 *f*.
[סרא, *v. plus haut.*
עדמאריא, עודאמיא, magiciens, esprits, 29, 7.
פאדיברא, v. Supplément.]
פארא, voler, 40 *c*.
[פוכתא, *voir ci-dessus.*
קדא, sortir (*voir ci-dessus Sub* קדת).]
קדא, קאהד, crier, gémir, 40 *c*.
[קומבא, voûte, *v.* קמבא.
קומתא, corps, *v. plus haut.*]
קריא, קריא, rébellion, malheur, 39, 7.
ראלא (!ראזא), 40, 18.
רבך, ברבך, s'agenouiller, 40 *cf*.
[רדא, *voir ci-dessus.*]
(רהז) משתארהזיא, s'effrayer, 40 *f*.
רוחא, esprit, 40, 16.
שרמא, nom, 40 *i*, 18.
שומיא, ciel, 40 *c*.
? תא (אתא), *n.*, 39, 9.

LES JUIFS DU GÉVAUDAN

AU MOYEN AGE

PIÈCES JUSTIFICATIVES

(SUITE ET FIN[1])

9. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XVI^{v}. (Acte barré, à la suite du précédent.)

Anno Domini M°. CCC°. II°. die lune post beatum Lucham. Notum sit quod Martinus Vilaret confessus fuit se debere Mordafays judeo presenti XXXIIII^{os} solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui; quos XXXIIII^{os} solidos eidem solvere promisit hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis, obligans ei pro predictis omnia bona sua, et juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Actum in dicto operatorio. Testes interfuerunt P. de Malagrata, R. de la Cros.

Fuit cancellata pro voluntate Judei, anno M° CCC° IIII°, in octaba omnium Sanctorum.

10. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XX^{r}.

Anno Domini M° CCC° II°, IIII° die mensis novembris, Guillerma Marquesia, de Pomiers, et Raymunda Chavalerie ejusdem loci, confesse fuerunt se debere Ferrario judeo presenti XXIII solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui; quos XXIII solidos dicte mulieres, et earum quelibet in solidum, promiserunt [solvere] dicto Judeo hinc ad festum beati Egidii, sub obligatione omnium bonorum suorum, et jura-

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXIII, p. 113.

vit dicta Guillelma, renunciantes exceptioni non numerate pecunie, nove constitutioni de pluribus reis debendi et omni alii juri.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii; presentibus testibus : Raymundo et Johanne Costa, Johanne de Varazos[1], et me Johanne de Salvanhaco notario.

11. — *Bonanasc et Abramet Judeorum.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XX^{v}. (Acte barré, à la suite du précédent.)

Item ipso anno, die et eodem loco, Petrus Pendaria, de Pulgeriis, confessus fuit se debere Bananasco (*sic*) et Abrameto judeis presentibus quinquaginta et quinque solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui; quos LV solidos promisit dictus P[etrus] solvere dictis Judeis hinc ad festum Nativitatis beati Johannis Babtiste, sub obligatione omnium bonorum suorum, et juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Testes interfuerunt Petrus(?) et Poncius Peytavi, et ego notarius.

Cancellata fuit de voluntate Judeorum.

12. — *Ferrarii.*

Arch. Lozère. G. 1351, fol. XX^{v}. (Acte à la suite du précédent. Détérioré par l'humidité.)

Ipso anno et die et eodem loco, Raymundus Blanc, domicellus, confessus fuit se debere Ferrario judeo presenti, quatuordecim libras minus quinque sol[idis] turonenses, ex causa mutui..... (*le reste effacé*).

13. — *Peresii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XXI^{v}.

Anno M° CCC° II^{x}, die veneris post festum omnium Sanctorum, ad requisitionem Peresii judei, Guillelmus Port et Bertram de Pelloza confessi fuerunt et in ejus presencia se debere eidem, computo facto de omnibus in quibus tam ex causa mutui quam ex alia et usque in diem presentem, LIII solidos turonenses seu monete currentis; quos LIII solidos promiserunt ei solvere dicti Guillelmus et Bertrandus et eorum quilibet in solidum, hinc ad Nativitatem Domini, et, quousque satisfeceri[n]t de dictis LIII solidis, quod instrumenta et precepta que habebat contra eos dictus judeus remaneant in sua firmitate, et tunc vero solutis dictis

1. Varazous, village de la commune de Saint-Etienne-du-Valdonnez, canton de Mende.

LIII solidis, sint cassa et nulla; et predicta attendere juraverunt dicti Guillelmus, Bertrandus, renunciantes nove constitutioni de duobus reis debendi.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii; testibus presentibus : Guillelmus Port, Jacobo del Moic et me notario.

14. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XXII[r].

Anno Domini M° CCC° II°, et IV idus novembris..... Nicholaus Blanc et Guillelmus ejus filius, Guillelma uxor dicti Nicholai, omnes unanimiter et quilibet eorum in solidum, confessi fuerunt se debere Ferrario judeo presenti decem et novem libras et X solidos turonenses [seu]monete currentis ex causa mutui : quas decem et novem libras et X solidos promiserunt dicto Judeo stipulanti solvere hinc ad festum beati Egidii, sub obligatione omnium bonorum suorum, renunciantes nove constitutioni de duobus vel pluribus reis debendi et exceptioni non numerate pecunie et dicta mulier juri hypothecarum et [—] Si Qua Mulier et omni alii juri, et quod predicta [at]tendant et contra non veniant juraverunt.

Actum Mimati, in dicto operatorio; presentibus testibus vocatis et rogatis : R. Boyer, Arnaldo Cardin, et Guillelmus de Monterodato et me notario.

Cancellata est de voluntate Judei... (*quelques mots illisibles, effacés*), anno Domini M° CCC° II°.

15. — *Bonanasc Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, f. XXII[r]. (A la suite du précédent.)

Anno Domini M° CCC° II°, die mercurii post oc[tabas] beati Martini, in presencio et ad requisitionem Bonanasc judei, Stephanus Bernardi, parochie sancti Stephani de Valdones [1], confessus fuit se debere dicto Judeo triginta solidos turonenses seu monete currentis; quos triginta solidos promisit et juravit solvere eidem hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis, sub obligatione omnium bonorum suorum, renuncians exceptioni non numerate pecunie et omni juri.

Actum in dicto operatorio; testibus presentibus : magistro Guillelmo Basset, Johanne Chazal et me Johanne de Salvanhaco notario.

1. Saint-Etienne-du-Valdonnez, chef-lieu de commune, canton de Mende.

16. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XXVII^{v}.

Anno et die et eodem loco (1302, fête de Saint-Barthélémy, à Mende), Johannes Azemar et P. Rocha, de Borno, et quilibet eorum in solidum, confessi fuerunt se debere Salomoni judeo undecim solidos turonenses seu monete currentis ex causa mutui; quos eidem solvere promiserunt hinc ad festum beati Egidii, renunciantes nove constitutioni de duobus reis debendi, exceptioni non numerate pecunie et omni alii juri. Et ita promiserunt et juravit Johannes sub obligatione omnium bonorum suorum. Testes interfuerunt G. de la Bela (*Bola ou Bila?*) et Johannes Lonc et ego notarius.

17. — *Jacob David Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XXXII^{r}. (Effacé en partie.)

Anno Domini M^{o} CCC^{o} II°, Philippo rege Francorum regnante et domino Guillelmo Mimatensi episcopo existente... veneris ante Nativitatem Domini, Johannes Bosiga, de Valelhas[1], et Astrugia ejus uxor, omnes unanimiter et quilibet eorum in solidum, confessi fuerunt se debere Jacobo David judeo presenti XXX^{a} solidos turonenses seu monete currentis ex causa mutui, propter illa que dicti conjuges et eorum alter debebant dicto Judeo.....; quos XXX solidos dicti conjuges et quilibet eorum in solidum solvere promiserunt dicto Judeo hinc ad festum..... sub obligatione omnium bonorum suorum..... in dicto operatorio (mag^{tri} Fulci), testibus..... (*le reste effacé*).

18. — *Bonanasc Judei.*

Arch. Lozère. G. 1351, fol. XXXV^{r}.

Anno Domini M^{o}.CCC^{o}.II°, in vigilia Nativitatis Domini, in presencia et ad requisitionem Bonanasc judei, Raymundus de Mayreriis, domicellus, confessus fuit et recognovit se debere dicto Judeo quinquaginta et quinque libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, computo facto de omnibus usque in presentem diem; quas quinquaginta et quinque libras dictus Raymundus solvere promisit dicto Judeo stipulanti, ab instante quindena beati Ylarii in unum annum, a[nias] omne dampnum promisit eidem ressarcire et restituere; obligans ei pro predictis omnibus

1. Cinq villages de ce nom en Lozère.

omnia bona sua, renuncians exceptioni non numerate pecunie, petitioni libelli et omni alii juri ; acto quod presens instrumentum possit mandari executioni per quamcumque Curiam ac si dictus R[aymundus] preceptum recepisset ; acto quod hinc ad quendenam beati Ylarii dictus Raymundus pro predictis attendendis det dicto Judeo fidejussores et principales paccatores Johannem et P. Motonis vel P. Marc, de la Noiol [1] aut alterum eorum ; quod si non faciat [— —] quod et tunc possit compelli ad solutionem debiti dictus Raymundus, non obstante dicta dilatione. Que omnia dictus Raymundus promisit et juravit dicto Judeo attendere et complere.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii ; presentibus testibus : vocatis et rogatis . . . . . (*le reste effacé*).

19. — *Mordafays Judei.*

Arch. Lozère. G. 1351, fol. XXXVIII[r].

Anno Domini M°.CCC°.II, domino Philippo rege Francorum regnante et domino Guillelmo episcopo Mimatensi existente, videlicet II° idus marcii. Notum sit quod Johannes Rabasa confessus fuit se debere Mordafays judeo presenti, septem cartalla et dimidium cartallum tritici et quinque cartalla siliginis ad mensuram Mimatensem, ex causa mutui, que eidem stipulanti solvere promisit et reddere hinc ad festum beati Egidii sub obligatione omnium bonorum suorum . . . . . (*le reste effacé par l'humidité*).

20. — *Mordafays et Cresconis Judeorum, fratrum.*

Archives Lozère. G. 1351, fol. XXXVII[v]. (Acte barré.)

Anno Domini M°CCC°.II°, XVI kalendas aprilis, Raymundus et Johannes Abades fratres, et quilibet eorum in solidum, confessi fuerunt in presencia Cresconis judei stipulantis nomine suo et Mordafays fratris sui, se debere eidem XXVI solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui ; quos XXVI solidos eidem Cresconi nominibus quibus supra stipulanti solvere promiserunt hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis. Et ita attendere promiserunt et juraverunt sub obligatione omnium bonorum suorum, renunciantes exceptioni non numerate pecunie et nove constitutioni de duobus reis debendi.

Actum in dicto operatorio (G. Fulci), testes presentes : P. Passabosc, P. Ferrabuen, P. Roffiac et ego notarius.

Cancellata fuit de voluntate judei . . . . . (*le reste effacé*).

1. Lanuéjols, chef-lieu de commune, canton de Mende.

21. — *Mordafays Judei.*

Arch. Lozère. G. 1351, fol. XXXIX°. (A la suite du précédent.)

Anno Domini M°.CCC°.II°, XVI kalendas aprilis. Notum sit quod Petrus Vaironis filius Petri Vaironis confessus fuit in presencia et ad requisitionem Mordafays judei se debere eidem decem cartalla avene ad mensuram Mimatensem, ex causa mutui ; que X cartalla promisit ei solvere Mimati hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis, et ita attendere juravit sub obligatione omnium bonorum suorum, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Promisit etiam eidem se faciendum et procurandum quod hinc ad XV dies faciet, tam pro presenti debito quam pro aliis que debet dicto Judeo, faciet obligari patrem suum penes dictum Judeum, seu quod dictas obligationes faciet laudari per patrem suum. Que omnia attendere et contra non venire juravit, renuncians beneficio cenatus consulti Velleyani, exceptioni non numerate pecunie et omni alii juri.

Actum in dicto operatorio. Testes : magistri Johannes Cabrerie et Rigaldus et ego notarius.

22. — *Abrameti Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XLV°.

Anno Domini M°.CCC°.II°, in crastinum Conversionis sancti Pauli, Johannes Borrasol, parochie de Bondonibus et Johannes Sabbaterii, parochie de Frayceneto de Lozera, et eorum quilibet in solidum, confessi fuerunt se debere Abrameto judeo XII solidos turonenses seu monete currentis ex causa mutui ; quas promiserunt solvere ei hinc ad vetus Carniperium, sub obligatione omnium bonorum suorum et juraverunt, renunciantes nove constitutioni de duobus reis debendi et exceptioni non numerate pecunie et omni alii juri, et ita juraverunt.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii ; presentibus testibus Johanne Penaria et Johanne Valhela clericis et me notario. Et ita fecerunt et promiserunt Astrugono judeo stipulanti ut persone conjuncte dicti Abrameti.

Cancellata fuit de voluntate judei, qui se tenuit pro contento, die veneris preteriti (?) veteris Carniperii.

23. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XLVI^{r}.

Anno Domini M°.CCC°.[1]II°, die martis ante Purificationem beate Marie, Johannes del Soleyros, parochie sancti Fredaldi de Ventolono, confessus fuit se debere Salomoni judeo presenti XLVI solidos et VII denarios, ex causa mutui, quos eidem solvere promisit et juravit hinc ad festum Pasche, sub obligatione omnium bonorum suorum, renuncians exceptioni non numerate pecunie.

Actum in dicto operatorio, testibus presentibus : Artaldo Desclanede, [—][2] de Crozo, domino P. Thorreno et me notario.

24. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LVIII^{v}. (Acte barré.)

Anno Domini M°.CCC°.II°, domino Philippo rege Francorum regnante et domino Guillelmo Mimatensi episcopo existente, videlicet V nonas marcii. Notum sit quod Guillelmus Giberti, Guillelmus de Aurosio[3] et Raymundus Turrelli, et quilibet eorum in solidum, confessi fuerunt se debere Ferrario judeo presenti tresdecim libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui; quas tresdecim libras dicte monete dicti Guillelmus et Guillelmus et Raymundus, et quilibet eorum in solidum, solvere promiserunt dicto Judeo stipulanti et recipienti hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis, alias omne dampnum interesse et expensas promiserunt eidem ressarcire etc., pro predictis eidem obligantes omnia bona sua, renunciantes exceptioni non numerate pecunie, nove constitutioni de duobus vel pluribus reis debendi, et specialiter dicti Guillelmus de Aurosio et Raymundus Turrelli epistole divi Adriani, nove constitutioni de principali reo prius convinciendo, si eisdem competere possent quoquo modo, necnon et ipsi tres Guillelmus et Guillelmus et Raymundus privilegio fori, petitioni libelli et generaliter omni auxilio cujuslibet juris et privilegii. Et predicta attendere, tenere et contra non venire juravit dictus Guillelmus Giberti.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii ; testibus presentibus vocatis et rogatis Laurencio Cabrini, Raymundo Trauchacep et Johanne Trauchacep et me notario.

Post hoc, incontinenti, in presencia eorumdem testium, dictus Guil-

1. Effacé.
2. Un mot effacé.
3. Auroux, chef-lieu de commune, canton de Langogne.

lelmus Giberti promisit et juravit, sub obligatione bonorum suorum, dictos Guillelmum de Aurozo (*sic*) et Raymundum Turrelli ab obligatione predicta, quam fuisse factam pro dicto Guillelmo Giberti et ejus nomine confessus fuit, indempnes servare.

Cancellata fuit de voluntate Ferrarii, sabbato ante Nativitatem Domini.

25. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozere. G. 1351, fol. LIX[r].

Anno Domini M°.CCC°.II°, die lune post Resurrectionem, in presencia et ad requisitionem Mordafays judei, Johannes Seguini, de Chalvetz, confessus fuit se debere eidem sex sestaria avene ad mensuram Mimatensem, ex causa mutui; que sex sestaria promisit ei solvere et reddere, ac juravit, hinc ad festum beati Egidii . . . . ab instante die dominica in octo dies dictus Johannes det pro predictis fidejussores competentes dicto Judeo ad . . . . .

Actum Mimati, in operatorio magistri . . . . . rogatis Hugone del Vilaret et Johanne Regort, Raymundo . . . . . (*le reste effacé*).

26. — [*Salomonis Judei*].

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXVI[r]. (Acte en partie effacé.)

Anno Domini M°.CCC°.III°, die jovis post Pascha, Astrugonus judeus computavit cum Johanne del . . . . . parochie sancti Fredaldi de Ventolo, nomine Salomonis judei, quod dictus Johannes debebat dicto . . . . . de quodam debito, XLVI solidos et VI denarios, quos eidem debebat ex causa mutui prout in quodum . . . . . (*effacé*).

27. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozere. G. 1351, fol. LXXVII[r].

Anno Domini M°.CCC°.III°, de veneris post Pascha, Johannes Alegre clericus et Guillemeta Ramverie, et quilibet eorum in solidum, sine partis excusatione, confessi fuerunt se debere Ferrario judeo presenti centum minus duobus solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui; quos centum minus duobus solidos dicti Johannes et Guillemeta, et eorum quilibet in solidum, promiserunt [solvere] dicto Judeo hinc ad festum beati Michaelis, et juravit dicta Guillemeta, pro predictis obligando omnia bona sua, et renunciantes nove constitutioni de duobus reis debendi et omni alii juri.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii ; testibus presentibus G. de la Bela, Guillelmo Fornerii et me notario.

Cancellata est de voluntate Judei, die dominica post beatum Martinum, anno Domini M°.CCC°.III°.

28. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXVIII[r].

Anno Domini M°.CCC°.III°, die veneris post octobas Pasche, Privatus Boscheti, filius Privati Boscheti quondam, confessus fuit se debere Mordafays judeo presenti decem libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quas eidem solvere promisit et juravit post duos dies post festum Nativitatis beati Johannis Babtiste, renuncians exceptioni non numerate pecunie.

Actum Mimati, in operatorio predicto. Testes interfuerunt : Garnerius Moteti (?) et Guigo Galini et ego notarius. Actum quod omne quod ex quacumque causa dictus Privatus debebat dicto Judeo usque in diem presentem, exceptis expensis instrumentorum et preceptorum, continentur in dicto debito X librarum.

29. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXI[r].

Anno Domini M°.CCC°.III°, et IV kalendas maii. Notum sit quod Poncius de Monteteguloso [1], domicellus, confessus fuit se debere Ferrario Judeo presenti IIII°[or] libras turonenses seu monete currentis ex causa mutui, salvis aliis debitis que debet eidem, renuncians exceptioni non numerate pecunie ; quas IIII°[or] libras eidem stipulanti solvere promisit hinc ad octobam Nativitatis Johannis Babtiste. Item dictus Poncius promisit dicto Judeo presenti, stipulanti et recipienti se eidem daturum, soluturum et asportaturum Mimatum dicto Judeo presenti, stipulanti et recipienti, hinc ad festum beati Egidii de caseis judaicis duo quintalla, et dictus Judeus promisit eidem Poncio stipulanti et recipienti se daturum et soluturum eidem de dictis duobus quintallis illud precium quod tempore dicte solutionis valebant communiter duo quintalla caseorum. Et ita promiserunt inter se ad invicem attendere et servare sub obligatione omnium bonorum suorum ; alias omne dampnum, interesse et expensas promiserunt sibi ad invicem ressarcire, et juravit dictus Poncius.

Actum in dicto operatorio ; testibus presentibus vocatis et rogatis :

1. Montialoux, village de la commune de Saint-Bauzile, canton de Mende.

Bonito Conandii (?), Johanne Ruffi, Guillelmo Rigal[di], et ego notarius. Acto quod casei debent fieri ad requisitionem dicti Judei hinc ad dictum festum Johannis, alias posset compelli.

30. — *Mordafays Judei et Guillelmi de Lacu.*

Archiv. Lozère. G. 1341, fol. LXXXIv.

Cancellata fuit de voluntate Judei.

Anno Domini M°.CCC° tercio, die jovis ante Inventionem sante Crucis, Guillelmus de Lacu, confessus fuit se debere Mordafays judeo presenti IIII^{or} solidos turonenses seu monete currentis ex causa mutui, computo facto de omnibus usque in presentem diem ; quos IIII^{or} solidos eidem stipulanti solvere promisit et juravit hinc ad festum beati Egidii. Et incontinenti dictus Judeus dictum Guillelmum stipulantem et recipientem de omni eo quod ab ipso petere poterit nomine et pro dicto Guillelmo et pro Vitali Brassaval, ex quacumque causa usque in diem presentem quittavit et pactum fecit de ulterius non petendo, renunciantes errori calculi et omni alii juri.

Actum in dicto operatorio. Testes : R. Sannier, Martinus Boysso, Stephanus de Lacu et ego notarius.

Post hac ipsa die dictus Guillelmus de Lacu confessus fuit se[1] debere dicto Mordafays, ultra predicta, triginta solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui incontinenti facti eidem quos XXX^{a} solidos eidem stipulanti solvere promisit et juravit hinc ad festum Penthecostes ; alias omne dampnum, interesse et expensas promisit eidem ressarcire, pro predictis eidem obligans omnia bona sua, renunciantes exceptioni non numerate pecunie ; acto quod si non solveret dicto termino quod et tunc posset ad id faciendum compelli per Curiam Capituli Mimatensis ac si de hoc gratis preceptum recepisset a Curia memorata

Actum in dicto loco. Testes : Martinus Boysso clericus, Hugo de Fonte et ego notarius[1].

31. — *Peresii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1331, fol. LXXXIv.

Anno M° CCC° tercio, in festo Inventionis sancte Crucis, Jacobus Peg... confessus fuit, in presencia Bonefilie uxoris Peresii judei se debere dicto Peresio, ex causa mutui, computo facto inter dictum Jacobum nomine suo et dictam Bonamfiliam nomine dicti Peresii mariti sui de omnibus

1. Cancellata fuit die martis Penthecostes de voluntate Judei qui se tenuit pro contento de dictis XXX solidis.

que dictus Jacobus dicto Judeo debueral usque in presentem diem, salvis quinque solidis de quibus erat dubitatio inter eos . . . . . (*le reste à demi effacé*).

32. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXII[r].

Item ipso anno, die, loco (1303, 3 mai) Guillelmus Costa confessus fuit se debere Mordafays judeo, ultra alia que sibi debet, octo solidos et VI denarios turonenses seu monete currentis, ex causa mutui ; quos eidem stipulanti solvere promisit et juravit hinc ad festum Dedicationis beati Michaelis. Pro quibus ei obligavit omnia bona sua, et renunciavit exceptioni non numerate pecunie, et, ejus mandato, Stephanus Costa, filius Stephani Costa quondam, pro predictis ei fidejussorem et principalem paccatorem [se] constituit, renuncians nove constitutioni de principali reo prius convinciendo et omni alii juri Testes : Nicholaus Ors, Foresterius, Johannes Terrissa clericus et ego notarius.

33. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXII[v]. (Acte barré.)

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die lune post Inventionem sancte Crucis, P. Passabosc, de sancto Martino, confessus fuit se debere Ferrario judeo presenti viginti et unum solidos et quinque denarios turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quos eidem stipulanti solvere promisit et juravit hinc ad octobam Penthecostes ; pro quibus obligavit ei omnia bona sua, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Pro quibus attendendis Raymundus Turrelli se fidejussorem et principalem paccatorem constituit, renuncians nove constitutioni de principali reo prius convinciendo.

Actum in dicto operatorio. Testes : dominus Johannes Passabosc presbyter, Johannes Vitalis clericus, et ego notarius.

Cancellata de voluntate Judei, die jovis post octobam Penthecostes.

34. — *Ferrarii [Judei].*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXII[v].

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die martis post Inventionem sancte Crucis, in presencia Salomoneti judei procuratoris, ut dixit, Ferrarii judei, Bartholomeus de Venède[1] confessus fuit se debere dicto judeo

1. Venède, village de la commune de Brenoux, canton de Meude.

unum sestarium frumenti boni et mercaderii ad mensuram Mimatensem, ex causa mutui, quod eidem Ferrario solvere promisit Mimati hinc ad festum beati Egidii. Et ita juravit sub obligatione omnium bonorum suorum, renuncians exceptioni bladi non habiti, etc.

Actum in dicto loco; testes : P. Maslet, et Privatus Boscheti et ego notarius.

Cancellata fuit de voluntate Ferrarii.

35. — *Ferrar[ii]*.

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXII^{v}. (A la suite.)

Item ipso anno et die, dominus Johannes Borrelh, canonicus Mimatensis, confessus fuit ..... judeo presenti sex libras turonenses seu monete currentis, quas eidem stipulanti ..... hinc ad festum Vissitationis beate Marie sub obligatione omnium bonorum suorum ..... (*effacé*).

36. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXIII^{r}.

Item ipso anno, die et loco (1303, mardi après le 3 mai, à Mende), in presencia et ad requisitionem Salomonis judei, Franco Jancerandi confessus fuit se debere dicto Judeo viginti libras turonenses seu monete currentis, quas eidem stipulanti solvere promisit et juravit hinc ad octabam Penthecostes, renuncians exceptioni non numerate pecunie; pro quibus obligavit ei omnia bona sua. Et fuit actum quod omnia instrumenta et precepta que dictus Judeus habet adversus dictum Franconem remaneant in sua firmitate, [quo] usque dicto Judeo de dictis viginti libris fuerit satisfactum, et, dictis viginti libris solutis, et tunc sint cassa, irrita atque nulla, et dictus Franco sit quitius ab omni debito dicto Judeo, salvo eo quod debetur pro confectione instrumentorum seu preceptorum. Testes : Guillelmus Chanonia, Johannes del Lac, Johannes Sabbatier, de Pratellis[1], B. Monti et ego notarius.

37. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. LXXXIII^{r}.

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die veneris ante Rogationes, in presencia et ad requisitionem Ferrarii judei fuit confessus dominus Guillelmus

1. Pradelles, chef-lieu de canton (Haute-Loire).

Pellicerii, rector ecclesie de sancto Amancio, se debere eidem Ferrario sex libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quas eidem stipulanti solvere promisit hinc ad festum beate Marie Magdalene, cum dampnis et interesse, si que paterentur, propter retardatam solutionem. Pro quibus obligavit ei omnia bona sua, et specialiter et expresse fructus et yssidas (*sic*) laboris et prati anni presentis ecclesie memorate. Super quibus exceptioni non numerate pecunie renunciavit, et voluit quod ad predicta posset compelli per Curiam domini Officialis Mimatensis, a qua seu a gerente vices dicti domini Officialis de predictis attendendis gratis preceptum recepit. Et fuit actum quod, donec dicto Judeo fuerit satisfactum de predictis, omnia instrumenta et precepta que habet dictus Judeus contra dictum dominum Guillelmum et ejus fidejussores et specialiter contra dominum Petrum Yterii in sua remaneant firmitate. Item ..... quod dictus dominus Guillelmus hinc ad festum Penthecostes de predictis fidejussorem competentem dicto Ferrario alias qui et tunc posset compelli ad solutionem dicti debiti. Que ita attendere et complere et contra non venire promisit et juravit dictus dominus Guillelmus.

Actum Mimati, in operatorio magistr... ... testibus presentibus vocatis et rogatis : dicto domino P. Yterii, Johanne ..... (*le reste effacé*).

38. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XCIII[r].

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die veneris post octabas Pentecostes, Guillelmus Vituli confessus fuit se debere Ferrario judeo presenti sexaginta solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, ultra alias sexaginta solidos, quos ex causa mutui videlisel debet se eidem confessus est de quo constare dicebant per quandam notam manu magistri Gervasii Vedilha consscriptam ; quos sexaginta [solidos] eidem mutuatos solvere promisit hinc ad festum beati Egidii, sub obligatione omnium bonorum suorum. Et ita juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci ; testibus presentibus : Stephano Folc, Virgilio de Villanova et me notario.

39. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XCIII[v].

Anno Domini M°.CCC°.III°. die veneris post octabas Penthecostes, Bermundus de Varelhas confessus fuit se debere Ferrario judeo, ex causa

mutui eidem per ipsum de[1] novo facti, XXVI solidos turonenses seu monete currentis ; quos XXVI solidos eidem stipulanti solvere promisit per tempora infra scripta : videlisset XIII solidos hinc ad festum beate Marie Magdalene, et alias XIII hinc ad Vinculum sancti Petri[2]. Pro quibus eidem obligavit omnia bona sua, et ita tenere et attendere juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie.

Actum in dicto loco ; testibus presentibus : B. Robi, Johanne Frissador.

Cancellata fuit de voluntate Judei, in festo sancti Luche sequenti.

40. — *Bonanasc Judei.*

Archiv. Lozere. G. 1351, fol. XCV v°. (Texte détérioré.)

Anno Domini M°.CCC°. tercio, V idus junii. Notum sit quod P. de la Vila confessus fuit se tenere a Bonanasco judeo quandam equam pili blanc falf . . . . . et pro capite . . . . . (*effacé*) . . . . . et decem solidos turonenses seu monete currentis ; quam equam dictus Judeus, ut partes asseruerunt, emerat a dicto Petro, pro . . . . . et decem solidorum dicte monete, de quo precio fuerant deducti . . . .. dictus Petrus dicto Judeo centum solidos, et ipsos centum solidos habuit pro habitis et receptis dictus Judeus de debito quod nunc ei debet dictus P[etrus]. Promisit etiam dictus Petrus bene et fideliter dictam equam tenere ac nutrire ac si specialiter esset sua, et tam de capite quam de lucro inde proveniente computum bonum, legale reddere dicto Judeo. Et item si, ob ejus culpam vel malam custodiam deperiret dicta equa aut ejus fructus in totum vel pro parte, illud promisit emendare et ressarcire. Et predicta attendere, complere et contra non facere vel venire promisit et juravit sub obligatione omnium bonorum suorum.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii ; testibus presentibus : ad hec vocatis et rogatis : Johanne lo Teulaire[3], Raymundo de Venede et me Johanne de Salvanhaco notario.

Post hec, eodem anno, et die dominica ante festum Nativitatis beate Marie, dicti contrahentes . . . . . et dictus Bonanasc confessus fuit se recepisse dictam equam. Testes : Johannes Vedilha et G. Fornerii.

41. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozere. G. 1351, fol. XCV v°. (Effacé en partie.)

Anno Domini M°.CCC°.III°., XVII kalendas julii, Johannes Boscheti clericus vendidit Salomoni judeo quandam lodicem vairam mieg usa,

1. Ms. *et*.
2. Saint Pierre-aux-Liens, 1er août.
3. Le tuileur (couvreur).

quam idem Judeus ab eo habebat, et pro . . . . . turonensium seu monete currentis, quod precium dictus venditor confessus fuit se . . . . . recepisse, renunciantes exceptioni non numerate pecunie, et si plus valeret . . . . . (*effacé*).

42. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CI[r]. (Barré.)

Anno Domini M°.CCC°.III°., die mercurii post Nativitatem beati Johannis Babtiste, Johannes Arnaldi, filius Arnaldi solas (*sic*) condam, confessus fuit se debere Ferrario judeo presenti centum minus quinque solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quas eidem solvere promisit et juravit hinc ad festum omnium sanctorum, pro quibus ei obligavit omnia bona sua, renuncians exceptioni non numerate pecunie . . . . . (*effacé en partie*).

43. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXVII[v]. (Barré.)

Cancellata fuit voluntate Judei.

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die jovis ante beatum Egidium, Ferrarius judeus tradidit ex causa mutui et mutuavit Guillelmo Juvenis[1] presenti et recipienti viginti et tres solidos turonenses seu monete currentis; quos viginti et tres solidos dictus Guillelmus promisit et juravit solvere dicto Judeo hinc ad diem jovis post Nativitatem beate Marie, sub obligatione omnium bonorum suorum, subponens se pro predictis cohercendis Curie Capituli Mimatensis.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii; testibus presentibus vocatis et rogatis : Guillelmo de la Bela, Johanne Castanerii et me Johanne de Salvanhaco notario.

44. — *Mordafays* [*Judei*].

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXI[r].

Anno Domini M°.CCC°.III°., in crastinum beati Matei apostoli, P. de la Vila, parochie sancti Baudelii, et Aldea ejus uxor, ambo unanimiter et quilibet in solidum, confessi fuerunt et recognoverunt se debere Mordafays judeo presenti, stipulanti et recipienti, sex libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui eisdem per dictum Judeum de novo

1. Jouve.

facti, ut dicebat, renunciantes exceptioni non numerate pecunie; quas sex libras dicti conjuges et eorum quilibet in solidum solvere promiserunt dicto Judeo presenti et stipulanti hinc ad festum beati Egidii, pro quibus obligaverunt omnia bona sua, et renunciaverunt . . . . . (*effacé*).

45. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXV[v].

Anno Domini M°.CCC°.III°, domino Philippo Francorum rege regnante et domino Guillelmo Mimatensi episcopo existente, videlicet in festo beate Henimie[1], Johannes del Solcyret parochie sancti Fredaldi de Ventolono, confessus fuit ac recognovit se debere Salomoni judeo presenti, sex libras minus quinque solidis turonenses, ex causa mutui, computato quodam debito XL solidorum quod ipse et frater suus dicto Judeo debebant, prout in quadam alia nota mei notarii continetur, acto quod una obligatio per aliam minime tollatur; quas sex libras minus quinque solidis promisit solvere dictus Johannes dicto Judeo hinc ad festum Nativitatis beati Johannis Babtiste; pro predictis eidem obligans omnia [bona sua], et quod ipse et frater suus de predictis attendendis preceptum recipere teneantur a Curia Mimatensi hinc ad tres septimanas. Et ita promiserunt et juraverunt.

Actum in dicto operatorio; testibus presentibus vocatis et rogatis : Petro Masleti, Bartholomeo Gonoures et me notario.

46. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXV[v].

Anno Domini M°.CCC°.III°, domino Philippo rege Francorum illustri regnante et domino G. Mimatensi episcopo existente videlicet die lune in crastinum beate Henimie. Notum sit quod Johannes Vitalis lo Teulayre confessus fuit et recognovit in presencia et ad requisitionem Mordafays judei se debere eidem septuaginta et quatuor solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quos eidem stipulanti solvere promisit hinc ad quendenam . . . . . sub obligatione omnium bonorum suorum, renuncians exceptioni non numerate pecunie . . . . . (*effacé*).

1. Sainte-Enimie, chef-lieu de canton, ancien monastère de Bénédictins.

47. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXVI^{v}. (Barre.)

Anno Domini M°.CCC°.III°, dominica ante beatum Lucham, Johannetus Rabasa et Geneciana Barresa, ambo et quilibet in solidum, confessi fuerunt se debere Salomoni judeo XIII solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, quos eidem stipulanti solvere promiserunt et juraverunt hinc ad Pascha, renunciantes beneficio de duobus reis debendi et exceptioni non numerate pecunie. Et pro predictis obligaverunt dicto judeo omnia bona sua.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii ; testibus presentibus vocatis et rogatis : Guillelmo Ozilho, Raymundo Ozilho et me notario.

Cancellata fuit de voluntate Judei, in octoba Pasche, qui se tenuit pro contento. Testes : Bn. Peyronet, Johannes Colas.

48. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXVI^{v}.

Anno Domini M°.CCC°. tercio, die martis ante beatum Lucham, Poncius Giberti clericus et Raymundus Turrelli et quilibet eorum in solidum confessi fuerunt se debere Ferrario judeo presenti sex libras et decem solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui . . . . . eidem stipulanti solvere promisit hinc ad festum omnium sanctorum . . . . . (*effacé*).

49. — *Bonanasqui Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. CXXXVII^{v}.

Anno Domini M°.CCC°.III°, die lune post beatum Martinum. Cum Bonanase judeus habuisset penes se a Johanne Vitali, de Roffiaco, ex causa pignoris, pro quodam debito centum et decem solidorum, ut partes dicebant, quandam equam, dictus Johannes confessus fuit se habuisse et recepisse dictam equam a dicto Judeo, et promisit et juravit eidem quod hinc ad XV dies reddet ei dictam equam vel solvet debitum supradictum.

Actum Mimati, in operatorio magistri Guillelmi Fulci notarii ; testibus presentibus : Petro Pranlac, Martino Blanc et me notario.

50. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. III.

[*Date effacée :* 1302, XI kal. sept.] Gaucelmus Pelloza, civis Mimatensis, confessus fuit et recognovit in presencia et ad requisitionem Ferrarii judei presentis, se debere eidem Judeo decem et septem libras turonenses seu monete currentis, ex causa mutui ; quas eidem stipulanti solvere promisit hinc ad octobam festi omnium Sanctorum ; alias omne dampnum et interesse promisit eidem emendare ; pro predictis obligans omnia bona sua et renunciavit exceptioni non numerate pecunie, judiciis X, XV dierum et IIII^er^ mensium et omni alii juri. Actum fuit inter ipsos dictum Gaucelmum debere dicto Judeo dictam pecuniam pro domino Hugone de Cuberia militi, quam pecuniam dictus Gaucelmus debebat dicto militi pro emptione partis pedatgii, cartalatgii et del cresc de Garda et del Raschas, que ad duodecim annos emerat dictus Gaucelmus a dicto Hugone.

Acta fuerunt hec Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii ; presentibus testibus : dicto domino Hugone, Raymundo de Garda et me notario.

Cancellata fuit de voluntate dicti Judei, die veneris post quendenam Pasche.

51. — *Dieulosal Judei de Marologio.*

Arch. Lozère. G. 1351, fol. III.

Anno Domini M°.CCC°.II, domino Philippo rege Francorum illustri regnante et domino G[uillelmo] Mimatensi episcopo existente, videlisset X kalendas septembris. Notum sit quod cum Petrus Garnelini (?) debere diceretur Dieulosal et Ysaac judeis, habitatoribus de Marologio [1], quasdam pecunie summas, ex causa mutui et computi facti inter ipsos, videlisset quindecim libras turonenses seu monete currentis, et tam ex dicta causa quam ex causa expensarum inde factorum, ita quod, prout dictus Dieulosal in presencia et ad requisitionem mei notarii infrascripti nomine dicti Petri ut persone publice stipulantis asserebat, nichil aliud dictus Petrus debebat eisdem Judeis ultra dictas XV libras, et cum dictis XV libris idem Dieulosal nomine suo et dicti Ysaac quittavit dictum Petrum, videlisset me notarium ejusdem Petri nomine stipulantem et recipientem, de omni eo quod eisdem quacumque causa debebat usque in diem presentem, salvis dictis XV libris. Guigo Francisci procurator, ut dicebat, ad infrascripta specialiter constitutus et de

1. Marvejols.

procuratione sua fidem faciens per quoddam instrumentum publicum per manum magistri Raymundi Alamandi publici notarii confectum ejusque (*sic*) signatum, quod incipit in secunda linea Corum rege et in penultima Ante signum, mandatus procurator videlisset Granerie, uxoris dicti Petri, procuratorio nomine ejusdem, se, ut procuratorem predictum nomine procuratorio dicte Granerie et ejusdem Granerie nomine, promisit dicto Dieulosal nominibus quibus supra stipulanti solvere dictas XV libras dictis Judeis, Mimati, per tempora infrascripta, videlisset centum solidos dicte monete hinc ad festum beati Ylarii, et centum solidos in festo Nativitatis beati Johannis Babtiste, et residuos centum solidos a festo Dedicationis beati Michaelis proximo veniente in unum annum. Et ita attendere dictus Guigo quo supra nomine dicto Ysaac predictis nominibus stipulanti sollempniter et recipienti promisit, sub [obligatione] bonorum omnium dicte Granerie presencium et futurorum . . . . . (*effacé*) . . . . .

52. — *Mordafays Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XII^{v}.

Anno Domini M°.CCC°.II°, die mercurii post festum beate Henimie. Notum sit quod Michael [. . . *le nom est effacé*] de Venede [1] confessus fuit se debere Mordafays judeo presenti septuaginta et quinque solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, computo facto de omnibus usque in presentem diem ; quas LXXV libras dictus Michael, promisit solvere dicto Judeo hinc ad festum beati Egidii. Pro quibus obligavit eidem omnia bona sua, renuncians exceptioni non numerate pecunie et omni alii juri. Et ita tenere et attendere juravit. Et ejus mandato Stephanus de Branosco [2] pro predictis omnibus et singulis attendendis se fidejussorem et principalem paccatorem penes dictum Judeum constituit, renuncians nove constitutioni de principali reo convinciendo et omni alii juri.

Actum Mimati, in operatorio magistri G. Fulci notarii ; presentibus testibus vocatis et rogatis : P. Fabri clericus, Stephanus Helsieu et me notario.

53. — *Peironeti Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XII^{v}.

Anno Domini M°.CCC°.II°, die veneris post beatam Henimiam, Petronetus Prim, filius Petri Prim, et Mordafays judeus, filius Ferrarii judei,

1. Venède, village de la commune de Brenoux, canton de Mende.
2. Brenoux, chef-lieu de commune, canton de Mende.

quittaverunt sibi ad invicem de omni eo in quo unus alteri, ex causa mutui vel ex quacumque alia causa, tenebatur usque in diem presentem et per sollempnem accepitelationem [1] liberaverunt, et pactum de ulterius non petendi aliquid sibi ad invicem fecerunt perpetuum et reale.

Acta sunt hec Mimati, ante operatorium magistri G. Fulci notarii; presentibus testibus : Guillelmo Chanonia, Francone Jauceran et me Johanne de Salvanhaco notario.

54. — Etablissement d'une Boucherie à Mende au pan du Chastel (1267).

Archives Lozère. G. 298. (Deux exemplaires de cet acte.)

Anno Verbi Incarnati M°.CC°.LXVII°, Ydus junii, indictione IX^a^, Ludovico rege Francorum regnante, O.[dilone] Mimatensi episcopo existente. Noverint universi pariter et futuri quod multi homines de civitate Mimatensi existentes coram magistro Laurencio de Condat, judice Guabalitani pro reverendo in Xpo patre domino O.[dilone] Dei gratia Mimatensis episcopi, dicentes quod macellus fiebat in civitate Mimatensi in diversis partibus et inordinate, ex quo magnum tedium et magnum dampnum civibus ymminebat, et ideo requisierunt dictum Judicem ut macellum in aliquo loco congruo ordinaret. Qui magister Laurencius respondit eis quod cogitarent et ordinarent qualiter posset fieri et ubi. Et sic tunc recesserunt.

Et post, eodem anno, die martis post Carniperium vetus, venerunt iterum multi homines de civitate, inter quos erunt Guillelmus Vitalis, Petrus Delem, Guillelmus Pratlatz, Johannes Bruels, Johannes Albarics, Guillelmus Favas, Johannes Guinialebres, Nicholauetus Guinialebres, Johannes Geraldos, Petrus Maselliers, Guillelmus Guerregatz, Guillelmus Tastavis et Mariers [2], et ad requisitionem ipsorum dictus magister Laurencius judex, nomine dicti domini episcopi, de consilio et consensu discretorum virorum domini Petri Radulphi canonici et Officialis Mimatensis et domini Hugonis de Guarda militis et Guillelmi Moreti clerici et cell[erarii] dicti domini episcopi presencium et quorumdam aliorum proborum hominum dicte civitatis, ordinavit, voluit et precepit quod macellus fiat in panno del Chastel, in loco appellato los Locias, in quo loco alias dicitur fuisse macellus. Qui locus confrontatur cum domo Boayrole et cum domo Raymunde Marche et cum domo dels Banels, mediantibus carreriis publicis circumquaque. Dixit enim et voluit et ordinavit nomine et ex parte dicti domini episcopi dictus Judex et de

1. L'acceptilation est un paiement fictif, une libération par le moyen d'une interrogation mutuelle qui dégage du même lien les deux contractants.

2. *Alias* Marius.

consilio predictorum quod alibi quam in dicto loco non vendantur carnes frustatim neque salse neque recentes grosse. Item quod in dicto loco non occidantur carnes grosse nisi forte agni vel eduli. Item quod non vendantur ibi agni vel eduli, bocati[1]. Item quod non vendantur ibi oves pro mutonibus, nisi prius super hoc certificentur emptores. Item quod non vendantur ibi sues pro porcis maribus. Et si quis macellarius habet porcum vel porcam granatum[2] vel granatam, quod non vendant eum vel eam pro legali, set certificent emptores super vicio ejus. Item quod non debent ibi carnes vendi ircine vel caprine, set habeant alium locum proprium ad hoc, si opus fuerit, faciendum. Item quod alie bestie non vendantur ibi, nisi possint venire pedibus suis ad locum predictum. Item quod non vendantur ibi animalia morbosa. Item voluit et ordinavit dictus Judex, nomine dicti domini episcopi et de consilio predictorum et de consensu superius expressorum, quod idem dominus episcopus et ejus successores in perpetuum habeant et percipiant, super qualibet tabula que in dicto macello fiet, unam libram piperis censualem, et quod semel dent eidem domino episcopo XL libras Vianen[ses] inter omnes illos qui tabulas ibi recipient nomine accapiti et investiture, salvis quibuslibet usibus aliis censibus et aliis consuetis. Item ordinavit et voluit dictus Judex, nomine quo supra et de consilio et consensu predictorum superius expressorum, quod inter omnes illos, qui tabulas ibi recipient, solvant et solvere teneantur LX libras Vian[enses] illis a quibus pede ille sunt empte, in quibus fiet macellus supradictus. Et hec omnia dictus Judex ordinavit nomine dicti domini episcopi, prout supra scriptum est, salvo et retento in omnibus dicti domini episcopi voluntate. Que omnia dictus Guillelmus Vitalis et alii post ipsum superius expressi nominatim gratis acceptaverunt et voluerunt et promiserunt dicto Judici nomine dicti domini episcopi stipulanti se solvere domino episcopo et ejus successoribus in perpetuum dictum censum et dictam summam accapiti, ut est dictum. Item fuit ordinatum quod carnes ille quas occident Judei non vendantur Christianis ibidem.

Actum Mimati, in operatorio Guillelmi Sudre ; presentibus testibus . domino Petro Radulphi canonico et Officiali Mimatensi, Deodato Petri et aliis supra proximo nominatis et multis aliis, et me Guillelmo Sudre publico notario Mimatensi, qui, mandato dicti Judicis et aliorum supra nominatorum qui ad solvendum predictum se obligaverunt, hanc cartam scripsi et subscripsi et signum meum et bullam apposui in eadem.

(*A la suite, la ratification de l'évêque.*)

1. Ou botati ?
2. Qui a des grains : ladre.

55. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozere. G. 1330, fol. XLVIII[v].

Anno Domini M°.CCC°. primo, VIII ydus septembris. Noverint . . . . . quod Peyrona Godeta . . . . . confessa fuit . . . . . Ferrario judeo Mimatensi se debere eidem XXXV solidos tur . . . . . quos promisit ei solvere hinc ad diem lune post instans festum omnium Sanctorum.

56. — **Achat, par droit de prélation, de la Seigneurie du Chaylar, par Guillaume Durand II, évêque de Mende, à Guillaume de (Châteauneuf) de Randon et main-levée des créanciers juifs de Guillaume de Randon.**

Archives Lozere. G. 398.

Noverint universi quod Josep Francisci et, de ejus voluntate et assensu, Clara uxor, ut idem Josep asserebat, ac Morse[1], Judei civitatis Avinionensis habitatores, dicentes et asserentes, in presencia mei notarii et testium infrascriptorum, dictum dominum Guillelmum de Randone militem et ejus bona, dominas Marquesiam matrem et Beatricem uxorem dicti domini Guillelmi de Randone et dominum Raymundum de Alterio militem et quosdam alios in infra designato instrumento fore eisdem et eorum cuilibet et eorum bona efficaciter obligatos et hypothecata et ipsas dominas Marquesiam et Beatricem etiam sub arresto et detentione personarum earum et cujuslibet earumdem, ex causis diversis et multis et ex diversis contractibus et etiam in multis quantitatibus et magnis pecuniarum summis, simul et separatim, et specialiter in mille trescentis florenis de auro de Florentia fore obligatos et obligatas, ut etiam de predictis constat per quoddam publicum instrumentum quod extribuerunt, ut prima facie apparebat, confectum et scriptum ac signatum manu magistri Johannis de Recluso profitentis se esse notarium Avinionis publici et regii ubicumque locorum Comitatum Provincie et Fonqualquerii et auctoritate regis Francorum illustris in Sen[escallia] Bellicadri et Nemausi bullaque plumbea regis Cecilie[2], ut dicebatur, bullato[3]. Dicti m[a]g[ister] Josep et Clara ejus uxor ac Moisse Judei et eorum quilibet certificati ad plenum per venerabilem virum dominum Guillelmum Raymundi procuratorem reverendi in Christo (Xpo) patris domini Guillelmi divina Dei gratia episcopi Mimatensis Comitisque Gabalitani, dominum Raymundum de Alterio militem, procuratorem dicti domini Guillelmi de Randone generalem, ut dicebat, et me notarium infrascriptum, de venditione facta, per dictum dominum Guil-

1. *Sic* pour Moisse.
2. Sicilie.
3. Pour bullatum.

lelmum de Randone, venerabili viro domino Raymundo Barroti, Precentori Mimatensi, in spiritualibus et temporalibus dicti domini episcopi vicario generali, nomine dicti domini episcopi et ecclesie Mimatensis, in quantum alodialia erant, et retentione facta jure prelationis et superioris domini per eumdem dominum vicarium, nominibus quibus supra, de castro de Chaslario et ejus mandamento, prout plenius continetur in instrumentis inde confectis per me notarium infrascriptum et per magistrum Durantum Nutriti notarium vel alterum nostrum ; scienter et ex certa scientia in quantum ipsos et eorum quemlibet tangit vel tangere potest vel posset in futurum, quoquo modo et ex quacumque causa, ipsi et eorum quilibet laudaverunt, ratificaverunt et approbaverunt, confitentes et asserentes ipsi Judei et Judea et eorum quilibet de precio in quo pro predicto castro et ejus mandamento exsoluto dicto domino Guillelmo de Randone vel alii cuicumque nomine ipsius per dictum dominum vicarium vel quoscumque alios nominibus quibus supra realiter numerando recepisse mille trescentos florenos de Florentia puri et boni auri, boni justi et legalis ponderis, per manum Johannis de Capdenac, domicelli, diocesis Caturcensis, ac per manus domini Guillelmi Raymundi, nomine procuratorio dicti domini episcopi Mimatensis, realiter numerantium et tradentium, de voluntate et mandato expresso dicti domini Guillelmi de Randone et domini Raymundi de Alterio militum, presentis [1] ibidem dictis Judeis et Judee et cuilibet ipsorum. Et, in signum satisfactionis eisdem Judeis et Judee facte de mille trescentis florenis auri predictis, reddiderunt et tradiderunt, dicto domino Raymundo de Alterio nomine quo supra recipienti, duo publica instrumenta que de voluntate et mandato expresso dictorum Judeorum et Judee, in eorum presencia, per dictum dominum Raymundum de Alterio in multis et diversis eorum instrumentorum partibus fissa fuere, vigore quorum dicti domini Guillelmus de Randone, Marquesia mater, Beatrix uxor dicti domini Guillelmi et Raymundus de Alterio et plures alii in ipsis instrumentis nominati, erant, ut dicebant, eisdem Judeis et Judee et cuilibet eorum in dictis mille trescentis florenis auri efficaciter obligati. Renunciantes, etc. . . . . .

Acta fuerunt hec Avinione, in domo magistri Bernardi Andree scriptoris Penitentiarii domini Pape, Avenione tunc Romana Curia presidente, anno Nativitatis Christi (Xpi) millesimo trescentesimo vicesimo primo, videlicet die sexta mensis octobris, indictione quarta, Pontificatus sanctissimi Patris et domini domini Johannis Pape XXII anno sexto. Testibus presentibus ipso magistro Bernardo Andree, domino Guillelmo Ebrardi rectoris ecclesie del Fau [2], diocesis Mimatensis, Aurico Bos domicello, Arnaldo de Insula, Raymundo de Cussels Caturcensis diocesis, et me Guillelmo Andree, publico auctoritate imperiali et domini Regis Francorum notario, qui de predictis, etc. . . . . .

S. Kahn.

1 Pour presentibus?

2. Le Fau, chef-lieu de commune, canton d'Aumont.

NOTES ET MÉLANGES

PROVERBES, XXV, 27

Le verset 27 du ch. xxv des Proverbes a jusqu'ici dérouté tous les commentateurs. Il est ainsi conçu : אכל דבש הרבות לא טוב וחקר כבודם כבוד. Le premier hémistiche n'offre aucune difficulté : « Manger trop de miel n'est pas bon ». C'est le second qui paraît inintelligible. Qu'on en juge par les diverses explications qui en ont été données.

Septante : « Il faut honorer les paroles honorables (ou glorieuses) ». On a supposé que le traducteur aurait lu הקר דברי כבוד (Frankenberg). Ce n'est rien moins qu'assuré ; cette étrange version trahit simplement l'embarras de son auteur.

Vulgate : « Sic qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria ». « Opprimetur » est un sous-entendu peu ordinaire, qui d'ailleurs ne rend pas la pensée plus claire.

Saadia : « De même, quand on a épuisé la générosité (de ses amis), il faut à son tour être généreux envers eux ». L'explication est spirituelle ; le malheur est que le mot כבוד ne se prête pas à cette fantaisie ; il ne signifie jamais « générosité ». Ajoutez à cela qu'il faut encore un tour de force pour donner un sens plausible à la sentence.

Les commentateurs juifs du moyen âge ont été obsédés par l'idée que le premier כבוד est synonyme de sagesse[1]. « Rechercher la sagesse [des justes], voilà la gloire ». Ainsi traduit Ibn Ezra, entre autres.

1. L'auteur du *Meçoudat David*, s'appropriant cette idée, traduit très ingénieusement : « Mais rechercher *avec excès* l'honneur (la *science*) *des justes* est un honneur. »

Osterwald : « Aussi n'y a-t-il pas de gloire pour ceux qui la recherchent avec trop d'ardeur ». La revision de 1891 remplace cette traduction par une adaptation de celle de Luther : « Et sonder les choses profondes est un fardeau ».

Frankenberg : « Ainsi, sois sobre en paroles glorieuses ». C'est un rajeunissement de la version grecque.

Strack : « Mais étudier à fond les choses difficiles est un honneur ». C'est cette traduction qu'adopte la Bible du Rabbinat, mais sans enthousiasme, car une note porte que l'hémistiche reste obscur.

Tous ces essais n'arrivent pas à établir un lien entre les deux hémistiches ; ils accusent par là leur fiasco.

Cet insuccès général tient uniquement à l'erreur commise sur le sens du mot כבוד dans ce passage. On n'a pas vu qu'il doit se traduire ici par « richesse », comme dans Gen., 31, 1 ; Isaïe, 21, 16 ; 22, 24 ; 66, 12 ; Ps., 49, 17 et 18, et probablement Esther, 5, 11. Ce mot est, d'ailleurs, accolé, comme un synonyme, à עשר « richesse » dans Prov., 3, 16 ; 8, 18 ; 21, 22 ; 22, 4 ; Eccl., 6, 2 ; I Chron., 29, 12, 28 ; II Chron., 1, 12 ; 17, 5 ; 18, 1.

D'autre part, חקר signifie ici « limite », et non « recherche », comme dans Is., 40, 28 ; Ps., 145, 3 ; Job, 5, 9 ; 9, 10 ; 34, 24 ; 36, 26.

Il faut donc traduire : « Manger trop de miel n'est pas bon ; ainsi limiter sa fortune, voilà la fortune [1] ».

Comme pour lever tout doute, le verset suivant dit :

עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו

« Une ville démantelée, sans muraille, tel un homme qui ne refrène pas son esprit (passions, appétits) ». Or, si dans les Proverbes, surtout ch. x-xxii, les sentences vont par unités, dans le groupe auquel appartient notre verset, ils vont très souvent par deux.

Ces deux sentences sont donc l'éloge de la modération.

Israël Lévi.

1. L'affixe pronominal « *leur* fortune » se rapporte à un pluriel vague, comme « les hommes » sous-entendu. On sait, d'ailleurs, qu'il ne faut pas prendre à la lettre ces affixes.

LES JUIFS DE SORIA ET ISABELLE LA CATHOLIQUE

La petite ville de Soria, sur le Douro, en Vieille-Castille, où se voient encore les murailles d'une ancienne citadelle, et les ruines d'un château-fort d'origine mauresque, fut restaurée et repeuplée vers 1126 par Alphonse I d'Aragon (Alphonse VII), qui y donna libre accès à des marchands juifs. Cette localité, dont l'importance stratégique était due à la proximité des frontières d'Aragon et de Navarre, a donc compté dès le premier tiers du XIIe siècle une communauté juive assez notable. Les renseignements qu'on possède jusqu'à présent sur cette communauté se réduisent à peu de chose. Elle eût mérité cependant une notice dans la *Jewish Encyclopedia*, qui est muette à son sujet.

On voit le nom de Soria figurer sur le rôle d'impôts de l'année 1290 (rôle d'Huete) pour une somme de 31.351 maravédis à titre d'impôt de « capitation » (*en cabeza*) et de 8.544 maravédis comme « aide » (*servizio*) [1], et sur le rôle de 1474 (répartition faite sur l'ordre du roi par Jacob ibn Nunès) pour 5.000 maravédis (*servizio e medio servizio*) [2]. On sait combien il est malaisé de déterminer sur la base des chiffres fournis par ces documents le taux réel de la population juive, faute de savoir quel diviseur adopter. En tout cas, pour Soria on peut risquer une évaluation. Cette ville n'a jamais dû comporter une population globale bien considérable, — elle ne possède actuellement guère plus de 7.000 âmes. Comme les franchises dont les Juifs ont joui, ainsi qu'on va voir, dans cette localité ont dû en attirer un bon nombre, il n'est pas invraisemblable qu'ils aient formé, au XIIIe siècle, environ un tiers de la population, le reste étant composé de Maures et de Chrétiens. Rabal, auteur d'un livre sur Soria, paru à Barcelone en 1889 (dans la collection *España, sus monumentos y artes*) [3], déduit du chiffre de 31.351 maravédis donné par le rôle d'Huete de 1290 pour l'impôt *en cabeza*, qu'il y avait à cette date 1.038 Juifs à Soria [4], non

1. Amador de los Rios, II, p. 53.

2. Amador, III, p. 590 suiv. Cf. Graetz, *Geschichte*, VIII[3], p. 459 suiv. et 502.

3. Cité par M. Pelayo Artigas dans un article récent dont nous parlons plus loin.

4. Il suppose (*Soria*, p. 204, note) qu'il faut diviser 31351 par 30, chaque juif étant imposé de 30 deniers. L'hypothèse s'appuie sur certains documents, mais est sujette à caution, car pourquoi le chiffre global n'est-il pas divisible par 30 ? Au reste, la division donne 1045 et non 1038.

compris les femmes et les jeunes gens. Faut-il, pour avoir le chiffre total, multiplier ce chiffre par 3 ? On aurait alors environ 3.000 âmes, ce qui paraît un total trop élevé. La supposition de Graetz, que l'impôt de *cabeza* était perçu sur tous les membres de la famille, n'est pas invraisemblable. On est, en tout cas, fondé à croire que Soria possédait au moins de 1.000 à 1.500 Juifs, chiffre qui a dû se réduire à quelques centaines à l'époque d'Isabelle la Catholique.

Voici sur ces Juifs les renseignements que Rabal a tirés de l'*Archivo de Simancas*[1]. Le Fuero de Soria parle de marchands juifs établis dès le XIIe siècle, tant dans la forteresse qu'aux alentours, quand Soria fut repeuplée, profitant des franchises qu'il était de règle d'accorder en pareille circonstance. Ces Juifs, par leur travail et leur loyauté, méritèrent la protection des rois, spécialement de Don Pedro, d'Henri III et d'Henri IV l'Impotent. C'est ainsi qu'une *albala* (lettre-patente) de ce dernier, donnée à Valladolid, au début de son règne, le 20 août 1455, confirmait le privilège déjà accordé, le 20 juin 1397, par Henri III à l'aljama des Juifs de la forteresse de Soria, leur permettant, parce qu'ils y demeuraient et y séjournaient continuellement, y veillaient et prenaient la garde au service de S. A., d'y faire pénétrer chaque semaine vingt charges de vin des royaumes d'Aragon et de Navarre et de les conserver comme provision dans la forteresse. Un autre décret d'Henri IV, daté d'Arévalo, le 7 juillet 1459, les exemptait ainsi que leurs voisins et les Maures de tous impôts pour trois ans. Un autre, encore du même roi, daté de Toro, au début d'août 1465, octroie aux Juifs et Juives vivant ou devant vivre ultérieurement dans la cité de Soria et sa forteresse, ainsi que dans ses faubourgs, l'exemption complète de tous impôts, tributs et prestations quelconques (pedido, monetas, moneta forera, servicio, medio servicio, cabeza de pecho, etc...), bien qu'ils soient exigés des autres Juifs du royaume.

Telle était la situation privilégiée des Juifs de Soria. Privilège qui devait bientôt avoir, pour quelques-uns au moins, une contrepartie onéreuse. Observons d'abord que ces exemptions ne furent pas maintenues lorsqu'Isabelle devint reine de Castille, puisque le rôle d'impôts dressé en 1474 exigeait 3.000 maravedis de la Communauté de Soria à titre de « servicio e medio servicio[2] ». Puis, neuf ans après, les notables juifs de Soria allaient être soumis à

1. *Negociado de mercedes*, etc., leg° 36, par°. 9.
2. Sur ces mots, v. Graetz, *loc. cit.*, p. 463.

l'obligation du prêt forcé. Mais, avant d'en venir au curieux document qui nous instruit à ce sujet, voyons les rares informations qu'on trouve dans les sources juives sur Soria. La citadelle de Soria est mentionné une fois dans l'*Emek Habakha* de Josef Haccohen [1]. On connaît, d'autre part, quelques noms de rabbins soit originaires de cette ville, soit venus d'ailleurs pour s'y établir. M. Joseph Jacobs, dans ses *Sources of The Jews in Spain*, 1894 [2], cite Schemtob b. Abraham ibn Gaon Salomon b. Eli, Yomtob Soriano, Joseph Albo, Moïse Narboni ben Yoschoua surnommé Vidal Blasom. Seul le premier de ces personnages est né à Soria (en 1283). Les autres s'y établirent ou y firent des séjours, notamment le théologien et prédicateur bien connu Joseph Albo. De ce dernier Abraham Zacuto raconte qu'en 1433, dans la ville-forte de Soria, במבצר עיר שוריא, il fit un discours lors de la circoncision d'Abraham Benveniste [3]. Cet Abraham Benveniste était fils de Joseph Benveniste et petit-fils du célèbre Abraham Benveniste, grand-rabbin de Castille sous Juan II. Abraham Benveniste II, né à Soria, a été omis par Jacobs

La famille Benveniste était riche et, encore après le bannissement des Juifs d'Espagne et de Portugal, ses membres font figure de mécènes. C'est ainsi que Juda, fils d'Abraham Benveniste II, à Salonique, met son importante bibliothèque à la disposition de Jacob b. Habîb, l'auteur de l'*En Yakob* [4].

Mentionnons enfin la Bible sur parchemin écrite à Soria en 1312 et conservée à Tripoli [5].

Voici à présent quelques nouveaux renseignements qui nous viennent d'un intéressant document publié par M. Pelayo Artigas y Cominas dans un article récent sur les anciennes fortifications de Soria [6]. Ce document consiste dans une lettre d'Isabelle la Catholique concernant un emprunt à exiger de quelques juifs de Soria pour subvenir aux frais de la campagne contre les Maures de Grenade. M. P. Artigas a trouvé cette lettre dans un manuscrit inédit d'un certain Miguel Martel intitulé *De la fundacion de Soria* [7].

1. V. trad. J. Sée, p. 84.
2. P. 209.
3. *Yohasin*, éd. Filipowski, 236*a*.
4. Cf. Graetz, *op. cit.*, p. 420 suiv.
5. V. la description de ce document par D. Cazes, *Revue*, t. XX, p. 80 suiv.
6. N° de juillet-septembre 1921 de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, de Madrid, p. 382 et suiv.
7. Bibl. Nac., n° 3452, fol. 98-99. Ce manuscrit n'est pas daté, mais, ainsi que nous en a informé obligeamment l'auteur de l'article, son texte permet d'affirmer qu'il a été écrit vers la fin du règne de Philippe II.

Aux termes du document qu'on va lire, la reine Isabelle la Catholique, à la date du 13 février 1483, prescrit, — nous ne savons pas à qui, — de se rendre à Soria pour y percevoir, d'ordre du roi, chez quelques personnes, certaines quantités de maravédis « que, dit-elle, nous décidons, de demander comme prêt pour subvenir aux dépenses de la guerre que nous décidons de faire au roi et aux Mores du royaume de Grenade, ennemis de notre sainte foi catholique ». Suit la liste des prêteurs et prêteuses avec le montant des sommes exigibles. La reine donnait sa parole et foi royale de faire restituer ces avances dans un délai expirant à la fin de 1484.

La Reyna. Fernando de Madrid mi escriuano de camara. Ya sabeis como por mandado del Rey mi señor è mio vays a la ciudad de Soria a cobrar reciuir de algunas personas particulares della ciertas quantias de maravedis que nos acordamos de les demandar prestados para socorro de los gastos que a la presente nos ocurren de fazer en la guerra que mandamos fazer è fazemos al Rey è moros del Reyno de Granada, enemigos de nuestra sancta fe catholica, è porque tenemos acordado que ciertos iudios de la dicha ciudad nos ayan de prestar ciertas quantias de maravedis, yo vos mando que cobreis de cada uno dellos la quantia de maravedis que aqui dira en esta guisa :

De Bienuenista de Calahorra sesenta mill maruedis.
Don Abrahen su hermano treynta mill maruedis.
Don Buon cambiador ocho mill maruedis.
Don Abrahen Bienveniste treynta mill maruedis.
Yuçe Abenale quarenta mill maruedis.
Salamon, su hermano diez mill maruedis.
Don Osna Barbasterol cincuenta mill maruedis.
Don Bienveniste Abasar diez mill maruedis.
Don Legar cauallon quarenta mill maruedis.
Dona Bruceta treynta mill maruedis.

Porenda yo vos mando que vades a la dicha ciudad de Soria e requirades a las dichas personas que os den y paguen las dichas quantias, e por la presente les prometo e seguro por mi palabra é Fe real como Reyna è señora de los mandar pagar todos los dichos maruedis, que ansi me prestaren è vos dieren de aqui a en fin del año venidero de ochenta è cuatro años sin impedimento nin falta alguna e pues los dichos maruedis son tan necessarios para lo suso dicho, requeridles a las dichas personas que por seruicio mio me presten las dichas quantias de maruedis, que serles han pagados dentro del dicho término. De lo qual mando dar esta mi nomina firmada de mi nombre è sellado con mi sello. Fecha en la villa de Madrid a 13 dias del mes de Febrero año del nasci-

miento de nuestro señor Jesuchristo de 1483 años. Yo La Reyna. — Por mandado de la Reyna, *Fernand Alnar*[1], *Pedro de Maluenda*, Chancillier.

Les noms qui figurent dans cette liste appellent quelques remarques :

Benvenista et son frère Don Abrahen de Calahorra. La première est taxée pour 60.000 maravédis, la plus grosse somme de la liste ; c'est pour cette raison apparemment que cette femme est nommée en premier. Ni elle, ni son frère, taxé pour 30.000 maravédis, ne nous sont autrement connus.

Vient ensuite Don Buon cambiador, c'est-à-dire « changeur », taxé à 8.000 maravédis. Quoique le nom de Buon, Bon soit plus souvent employé en composition avec un autre nom (ex. Bonizac, Bonjuda, Bonsenior, etc.), on le rencontre néanmoins dans l'onomastique des Juifs d'Espagne ou du Midi de la France. Ce nom correspond à l'hébreu Tob, Tobie (Cf. Gross, *Gallia Judaïca*, p. 209).

Abrahen Benveniste, 30.000 m. Il est vraisemblable qu'il s'agit du petit-fils du grand rabbin de Castille, dont il a été question plus haut. Né en 1433, il avait donc cinquante ans à la date de notre document.

Yucé (Joseph) et son frère Salamon Abenale, 40.000 et 10.000 maravédis. Nous ne savons à quoi correspond le nom d'Abenale, que nous n'avons pas trouvé ailleurs.

Don Osna de Barbastro, 30.000 m. Ce nom d'Osna et celui de Don Legar cavallon, taxé à 40.000 m., ne se retrouvent pas non plus à notre connaissance; « cavallon », avec un *c* minuscule, semble, comme « cambiador », désigner un métier, un commerce, mais lequel ? marchand de chevaux ?

Don Benveniste Abasar, taxé à 10.000 m. Le nom d'Abasar ne se retrouve pas non plus ailleurs. Nous serions tenté de lire ici Alasar, nom souvent porté par les Juifs d'Aragon. On le lit, diversement orthographié, Alaçar, Alatzar, etc., dans beaucoup de documents concernant les Juifs d'Aragon (voir notamment J. Régné, *Catalogue des Actes de Jaime Ier*, etc. *Revue*, t. LXVII, 198, LXVIII, 62, 69, 69, 138, etc.).

Dona Bruceta, 30.000 m., ferme la liste. Ce nom ne figure pas jusqu'ici dans l'onomastique juive.

Le total de l'emprunt donne le chiffre assez imposant de 308.000 maravédis. On savait déjà que les communautés juives avaient dû

1. Il faut lire sans doute Fernand Alvarez, secrétaire d'Etat de Fernand et d'Isabelle.

contribuer aux charges, très lourdes pour le trésor royal, de la longue guerre contre les Maures. Mais l'*alfarda*, tel était le nom de l'impôt extraordinaire exigé par l'agent du fisc Vallaris, date seulement de 1484 [1]. On voit qu'avant l'institution de cet impôt, à l'époque où il semblait que la campagne dût être de courte durée, on n'avait songé qu'à un emprunt forcé à très court terme. Ces prêts ont-ils été remboursés, conformément à la parole royale solennellement engagée, nous n'en savons rien. En tout cas, la communauté de Soria a dû, comme les autres, verser, les années suivantes, l'impôt de guerre et, selon l'expression de Graetz, continuer d'apporter en quelque sorte du bois à son propre bûcher, puisque la victoire chèrement payée sur les Maures a entraîné bientôt par voie de conséquence le bannissement des Juifs.

Julien Weill.

LE MOT « KIPPE » EN JUDÉO-ALLEMAND

J'ai soutenu contre M. Emmanuel Weill que le judéo-allemand *Kippe* vient de קופה « caisse ». Mon contradicteur m'a objecté que *Kuppe* ne serait pas devenu *Kippe* dans le yidisch alsacien-lorrain.

Je crois être en mesure d'établir que mon explication n'en est pas moins la seule exacte.

On sait que dans les communautés du sud de l'Allemagne, qui existent depuis des siècles, on appelle *Kippe* une confrérie pieuse ou une société charitable. C'est aussi le nom porté à Francfort-sur-le-Mein par les deux sociétés des *Kabranim* et des *Gomelé-Hassadim*, qui existent toujours.

Or, David Gans dit de ces deux sociétés dans son *Cémah David* : du riche Siméon Ginzburg, mort en 1597, que « c'est à lui que remontent les *Kouppot* ». Dans le *Cémah David* judéo-allemand (Francfort, 1698), le terme hébreu est reproduit. Le passage se rapporte naturellement aux deux *Hebrot* de la communauté de Francfort, qui depuis ce moment s'appelèrent *Kouppot*.

On peut prouver, d'autre part, que *Kouppa* et *Hevra* étaient employés comme des synonymes. La première coupe de Hevra,

1. Cf. Graetz, *op. cit.*, p. 334.

portant gravés les noms des sociétaires, qui se soit conservée à Francfort — elle date de 1617-1634 — contient les mots *Kouppa ha-Kedoscha*. La deuxième, qui a servi de 1634 à 1736, appartenait, nous dit l'inscription, « à la *Kouppa Gemelé-Hassadim* ». La troisième, de 1736-1762, porte comme inscription « les membres de la *Hebra* « *Gemelé-Hassadim* » et aussi *Kouppa*, tandis que la quatrième (1765-1816) n'a que « *Hebra Gemelé-Hassadim* ». L'identité de *Hebra* et de *Kouppa* est certaine. La célébrité des deux « *kippess* » de Francfort a contribué à répandre le mot *Kippe* (prononcé à l'origine « *Kouppe* ») dans le sens de *Hebra*, pris aussi dans son sens social, pour désigner une confrérie, une compagnie.

Quand et comment en est-on venu à prononcer, à Francfort, *Kippe* au lieu de *Kouppe*, c'est ce qu'il est difficile de préciser avec quelque certitude. Peut-être est-ce le fameux rabbin de Francfort, Isaïe Horwitz, dont l'influence a familiarisé la communauté avec la prononciation polonaise. En outre, les Juifs polonais, réfugiés en nombre à Francfort à la suite des persécutions de 1648 et des années suivantes, ont pu influencer la prononciation de certains mots d'après le judéo-polonais. Ce qui est sûr, c'est que le traducteur du *Cémah David* écrivait encore en 1698 « die קופות » dans le sens de « die Kippes ».

Porgès.

LE MOT « MANÉ » EN JUDÉO-ALLEMAND

M. Emmanuel Weill dit dans son étude sur le *Yidisch alsacien-lorrain*[1] : « L'étymologie de Mâné est douteuse ». M. N. Porgès[2] identifie le terme Mâné avec le mot allemand *Mayen*, « se réjouir ». Cette explication, à mon avis, est exacte.

La cérémonie du Mâné est mentionnée et décrite pour la première fois dans les *Minhaguim* du Maharil (*Hilchot Nissouïn*) :

« Le vendredi, au point du jour, le bedeau appelle les fidèles à la synagogue et invite en même temps toute la communauté à venir au *Mayen* (דמעיין). Le rabbin, conduisant le fiancé et suivi de toute la communauté, se rend, à la lumière des cierges et avec accompagnement de musique, dans la cour de la synagogue. Puis on va, avec lumières et musique, chercher la fiancée et ses

1. *Revue*, LXXII, p. 73.
2. *Ibid.*, p. 198.

compagnes. Quand elle arrive à la porte de la cour de la synagogue, le rabbin et les notables conduisent le fiancé au-devant d'elle, le fiancé la prend par la main et les assistants répandent sur leur tête des grains de blé en disant trois fois : « Croissez et multipliez », etc. [1].

Cette cérémonie était autrefois usitée dans toute l'Alsace de la même manière qu'elle est décrite par le Maharil et par les autres auteurs du XIVe siècle. Dans le petit *Minhag-Buch* judéo-allemand pour « l'Allemagne... la Franconie, la Souabe et l'Alsace » imprimé à Sulzbach en 1801, la fête est ainsi décrite et expliquée :

« A Worms, le fiancé sort de la synagogue quand on dit le Tahnoun. Le matin on l'accompagne au *Mayen* (מאיין), usage qui a été introduit pour que le fiancé ne soit pas trop étranger (c'est-à-dire sauvage, interdit) pour sa fiancée au moment du mariage [2]. Le fiancé prend la fiancée par la main et s'avance un peu avec elle, pendant que les assistants jettent des grains de blé sur le couple, en disant : « Croissez et multipliez ; que la paix règne parmi vous, suivant la parole du psalmiste (CXLVII, 14) : qu'il mette la paix dans ton domaine, qu'il te rassasie de la moelle du froment [3]. »

Les éditions modernes des *Minhaguim* du Maharil, comme celle de Varsovie, 1874 (p. 64), portent, dans le passage cité plus haut, מא"ן, tandis que l'ancienne édition de Crémone, 1558 (f° 86 *a*), a מיי"ן. Un exemplaire de cette dernière édition, que j'ai sous les yeux, contient, parmi des gloses marginales ajoutées à la main en 1710, mais déjà imprimées avec l'édition de 1628, ce passage : « Il arriva une fois à Francfort qu'un mariage devait avoir lieu le jeudi ; le même jour le père du fiancé mourut. On mena le fiancé d'abord au *Mayen* (מאיי"ן), puis à la synagogue, enfin sous le dais nuptial, etc. »

On a vu que dans le *Minhag-Buch* judéo-allemand cité plus haut, l'orthographe du mot est מאיין. L'étymologie est claire maintenant. De מיי"ן, מאיי"ן ou מאיי"ן, identiques au moyen-haut-allemand *mayen*, « réjouir, orner, célébrer [4] » et aussi « rechercher en mariage [5] », on a fait מא"ן, c'est-à-dire *Man* ou *Mané*.

Bienne, janvier 1922. Ch. Lauer.

1. Voir A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter* (Berlin, 1900), p. 47, et les ouvrages indiqués par l'auteur.

2. Comp. *Kiddouschin*, 41 *a*.

3. Comp. *Baba Mecia*, 59 *a*.

4. Fischer, *Schwaebisches Woerterbuch*, IV, 1397.

5. P. ex. dans *er geht maien*. Voir Koenig, *Universal-Lexicon der deutschen Sprache* (Berlin, 1910), p. 372, *s. v. maien*.

BIBLIOGRAPHIE

R. Ganszyniec. — **Der Ursprung der Zehngebotetafeln, eine motivgeschichtliche Studie.** Berlin, 1920, Kommissionsverlag von Ernst Fuhrmann, in-8°, 30 p.

George Syncelle, résumant le Pseudo-Manéthon, raconte (I, 72 = FHG, II, 512) que celui-ci avait prédit l'avenir au roi Ptolémée Philadelphe en se fondant sur des inscriptions en langue sacrée et en caractères hiérographiques (?) gravées par Thôth sur des stèles ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ, et traduites plus tard par le second Hermès. Josèphe (I, 69-71) a recueilli une légende d'après laquelle le patriarche Seth aurait consigné ses découvertes astronomiques sur deux stèles, l'une d'argile, l'autre de pierre, « qui se trouvent encore aujourd'hui dans la contrée Sériade » (κατὰ γῆν τὴν Σηριάδα). M. Ganszyniec, écartant les explications proposées jusqu'à présent, identifie cette contrée Sériade avec le pays de Sêeir ou Séïr, plusieurs fois mentionné dans la Bible, c'est-à-dire le massif montagneux qui s'étend depuis le golfe d'Akabah jusqu'à la mer Morte. Certains textes font venir Yahveh de Séïr, en même temps que du Sinaï. Le récit de la révélation du Sinaï cherche à concilier deux traditions différentes : d'après l'une, Moïse aurait personnellement conversé avec l'Éternel ; l'autre se bornait à lui faire recevoir de l'Éternel les « Tables de la Loi ». Cette deuxième tradition a un caractère plus archaïque (le rôle prophétique attribué à Moïse résulte d'une adaptation postérieure). M. G. en conclut que l'introduction du Sinaï dans cet épisode est elle-même assez récente, que, à l'origine, les tables de la Loi — qu'il faut se représenter comme de véritables stèles — venaient de Séïr et étaient censées contenir toute la révélation, qu'elles étaient enfermées dans l'arche et consistaient probablement en une copie (devenue inintelligible) du fétiche original.

Telle est, dépouillée d'un appareil d'érudition très complet et de rapprochements avec des phénomènes plus ou moins analogues d'autres civilisations, notamment d'Égypte, la substance de cette ingénieuse

dissertation. Je dis *ingénieuse*, car, si la solution proposée par M. G. paraît bien hasardée, on ne saurait nier que ses arguments donnent à réfléchir et obligent à reviser les opinions devenues traditionnelles sur le contenu de l'arche et l'origine du Décalogue [1].

Théodore Reinach.

R. Dussaud. — **Les origines cananéennes du sacrifice israélite.** Paris, Leroux, 1921, in-8° de 334 pages.

Cet ouvrage est, en quelque sorte, une seconde édition, mais complètement revisée et beaucoup étendue du *Sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, que l'auteur a fait paraître en 1915. M. Dussaud expose en détail le cérémonial des différents sacrifices (*'olah*, *minḥah*, *shelamim*, *ḥattat*, *'asham*). Il parle ensuite des sacrifices phéniciens, tels qu'on peut les décrire à l'aide des tarifs contenus dans les inscriptions de Carthage et de Marseille et en compare les données avec celles du Lévitique. Il traite ensuite des rites israélites où intervient le sacrifice, tels que la consécration du grand-prêtre et celle de l'autel, la purification de la femme, etc., puis des récits mythiques qui reposent sur l'idée du sacrifice (alliances, pierres sacrées, culte de Béthel, etc.). Deux appendices donnent la traduction des textes du Lévitique concernant les offrandes et du tarif de Marseille. Deux index renferment la liste des passages bibliques corrigés et des termes techniques expliqués dans le livre.

L'introduction expose les principes qui ont guidé l'auteur dans son travail. La méthode comparative démontre que les idées et les rites sacrificiels chez les Israélites et les Cananéens avaient un fonds commun, qu'ils sont beaucoup plus anciens que ne le prétend l'école critique et qu'ils sont bien antérieurs à l'exil de Babylone [on peut y joindre l'observation faite à la page 156 que l'on doit distinguer entre la forme rédactionnelle d'un livre et le fond des rites qui y sont prescrits]. Il ne faut pas considérer le code sacerdotal comme le développement de l'œuvre d'Ezéchiel, et la vision de ce prophète mérite moins de confiance que les textes législatifs du Pentateuque (p. 8 ; cf. p. 121, note). D'autre part, les prophètes n'ont pas condamné les sacrifices, tout en les jugeant inférieurs à la pratique de la morale, et ils ont surtout lutté contre la forme cananéenne que revêtait le culte (p. 13-19). Bien que M. Dussaud déclare

1. Parmi les observations de détail les plus intéressantes, je signalerai celle sur le décor figuré de la stèle d'Hammourabi où l'on a voulu voir un parallèle exact de la révélation sinaïtique. M. G. montre que le relief de la stèle signifie simplement que le dieu Shamash a investi Hamourrabi de la *royauté*, nullement qu'il lui ait dicté le *Code*, qui est considéré comme une œuvre humaine, sinon laïque.

admettre les thèses générales de l'exégèse moderne quant aux sources du Pentateuque, il trouve que la critique exagère le découpage des textes (p. 9 et 123).

L'auteur s'est attaché à définir aussi clairement que possible certaines notions qui sont à la base du sacrifice, notamment celles de sainteté et de pureté (p. 30-42), ce qui lui donne l'occasion de décrire le vêtement des prêtres et le mobilier du temple de Salomon. L'état de sainteté donne une force mystérieuse à la divinité d'abord, puis aux hommes qui y atteignent par une préparation spéciale et aux objets qui sont consacrés. L'approche d'un être saint est dangereuse pour les hommes non préparés, surtout s'ils se trouvent en état d'impureté, d'où la crainte de *voir Dieu*. — M. Dussaud explique aussi la différence entre l'âme végétative appelée *néfèsh* et l'âme supérieure nommée *rûah'*. [Il aurait pu ajouter que si le premier terme est seul appliqué aux appétits sensuels comme le désir de la nourriture, et le second à l'esprit intellectuel, les deux peuvent être employés pour les sentiments, comme la tristesse.] Il établit une distinction nette entre le *h'attat* et le *'asham*, celui-ci servant particulièrement à réintégrer dans la société celui qu'un acte coupable ou une maladie, telle que la lèpre, en a exclu. Le sacrifice lui rend son âme sociale. Cette idée paraît assez juste. [Peut-être devrait-on y joindre l'idée de *réparation*, la réintégration ne pouvant avoir lieu si la réparation, lorsqu'elle est nécessaire, n'a pas été faite. Le sacrifice d'*expiation*, par contre, est le seul possible, là où il n'y a rien à réparer, par exemple pour les péchés d'omission (Lév., v, 1), où lorsque le pécheur prend trop tard conscience de la faute commise (*ib.*, v, 2). Il est clair, d'ailleurs, que l'on n'a pas toujours distingué l'*expiation* de la *réparation* et qu'il a pu y avoir parfois confusion entre les deux termes.]

Nous ajouterons à ce trop bref compte rendu quelques petites observations : M. Dussaud a raison de repousser les excès de la critique dans la distinction des sources. Peut-être sa défiance à cet égard va-t-elle quelquefois un peu trop loin : dans le chapitre XVIII de la Genèse (p. 229) M. Dussaud écarte l'hypothèse de deux sources, qui est le moyen le plus simple d'expliquer l'alternance du singulier et du pluriel. Dans Lévitique, XVI, M. Dussaud est obligé lui-même de séparer les deux premiers versets du reste du chapitre. Il est plus naturel d'y voir la combinaison de deux cérémonies, l'une indiquant les règles à observer par le grand-prêtre quand il entre dans le Saint des Saints, l'autre concernant le rituel d'expiation à exécuter le 10 du septième mois. De même le texte concernant la femme soupçonnée d'infidélité (Nombres, V, 11-31) ne nous paraît pas « parfaitement cohérent ». Il y a là, croyons-nous, un amalgame de deux lois, l'une ordonnant une véritable *ordalie*, c'est-à-dire une épreuve devant établir la culpabilité ou l'innocence de la femme soupçonnée, l'autre instituant une sorte de cérémonie infamante pour la femme certainement coupable, mais dont la faute non démontrable (par témoins) ne peut être punie par la loi ordinaire. — P. 81, le mot *peder*

doit signifier « tronc » et non « graisse » (voir *Revue*, t. XXXIX, p. 200). — P. 83, *ischshèh* ne veut pas dire « combustion », mais « contribution » (*ibid.*, t. LXXIII, p. 210). — P. 84, dans Jér., xxx, 6, il est question des flancs (*h'alaṣayim*) et non des *reins* (qui se dit *kelayot*). — P. 87, le texte de Genèse, xv, 10, ne dit pas qu'Abraham ait coupé les quadrupèdes en deux morceaux, mais plutôt en trois, car le mot *battawekh* doit probablement être corrigé en *battôr*, et le mot *meshoullash*, que l'on traduit par « âgé de trois ans » signifie plutôt « partagé en trois » (voir *Revue*, t. XXXI, p. 126). — P. 96, on ne voit pas pourquoi l'expression « devant l'autel » désignerait le côté sud de l'autel. Il vaudrait mieux penser au côté est, les objets, comme les personnes, étant censés présenter la face au soleil levant. — *Ibid.*, n. 4, les mots *beyôm moshh'o ôtam* dans Lév., viii, 36, se rapportent, d'après les accentuateurs, au verbe *siwwah* « a prescrit » et non pas au verbe *latét* « de donner ». Ils ne prouvent donc pas que, d'après le texte de vi, 13, les prêtres soient astreints à une oblation quotidienne. — P. 97, ce n'est pas seulement Josèphe, mais la Bible qui dit que la moitié de l'oblation des prêtres est brûlée le matin et l'autre le soir. — P. 127, il n'est pas prouvé que l'égorgement du *asham* soit réservé au prêtre : le mot *weshahat* dans Lév., xiv, 13, a pu être substitué à un passif. S'il y avait eu une pareille différence entre le rite du *asham* et celui de l'expiatoire et de l'holocauste, le texte y aurait insisté au lieu de souligner l'analogie de ces trois sacrifices. — *Ibidem*, le suffixe du mot *'erkekha* a perdu toute valeur et ne vise pas Moïse [1]. — P. 137-138, le motif par lequel M. Dussaud explique que l'offrande du premier-né soit fixée à l'âge de huit jours est quelque peu forcé. Le verset de Lév., xxii, 27, ne se rapporte pas au premier-né, mais indique l'âge *minimum* que doit avoir tout animal offert en sacrifice. Pour le premier-né, ce minimum était en même temps un maximum. Il est probable qu'on ne considérait pas un être âgé de moins de huit jours comme certainement viable. Il y avait des préceptes et des traditions analogues pour l'homme. — P. 140, le mot *srb* phénicien pourrait être rapproché de l'araméen *sourba* dans la locution *sourba derabbanan*, qui désigne un jeune rabbin. — P. 14, le phénicien *sw't* rappelle plutôt l'éthiopien *sw'* « appeler, inviter » que l'hébreu *sw'*. — P. 156, n. 2, la tradition rabbinique, à la suite de Rachi, aurait expliqué le passage de Jérémie, vii, 22, en admettant que le prophète attachait moins d'importance aux sacrifices qu'à la loi morale. Qu'est-ce que cette *tradition rabbinique*, qui suit Rachi? Celui-ci, d'ailleurs, se borne à dire que Dieu, lorsqu'il a pour la première fois (Exode, xix) parlé d'une alliance avec Israël, n'a pas réclamé de sacrifices. — P. 162, le mot *to'ébah* dans Ex., viii, 26, désigne une divinité païenne (voir *Journal asiatique*, 1913, I, p. 683). — P. 195, on ne comprend pas bien comment une réforme

1. F. Perles, *Jewish Quaterly Review*, XVIII, p. 387, compare le babylonien *alkaktu*.

faisant commencer l'année en Nisan aurait fait reporter le Nouvel An au 1er Tisri. M. Dussaud veut dire, sans doute, que l'année ayant cessé de commencer en automne, l'ancien Nouvel An du 10 Tisri n'avait plus de raison d'être et qu'on s'est borné à célébrer le premier des jours de la période finale, le 1er Tisri, qui était encore une néoménie. Mais, en réalité, il semble bien, comme Mahler l'a dit dans sa *Chronologie*, que les deux manières de fixer le début de l'année ont coexisté, l'une pour la vie religieuse et l'autre pour la vie agricole. En tout cas, la Bible ne parle pas du 1er Tisri comme d'un Nouvel An, et la fête n'a pris ce nom qu'avec l'ère des Séleucides. — P. 220, n. 7, sur quoi l'auteur appuie-t-il sa traduction de *mèshèq* dans Gen., xv, 2, par « héritier »? — P. 253, la traduction de *ga'oh ga'ah* (Ex., xv, 1) par « il a relevé sa grandeur » est un peu vague. Nous avons proposé (*Revue*, XXXI, p. 134) de rendre ces mots par « il s'est élancé ». — P. 289-302, M. Dussaud, résumant sa conférence du Musée Guimet (*Les Crimes d'Athalie*, 1913), admet que la fille d'Achab était innocente du crime dont la Bible l'a accusée, à savoir le massacre de ses petits-enfants. Sa démonstration ne nous a pas tout à fait convaincus. C'est justement si Athalie, comme on peut le croire avec M. Dussaud, n'était pas la fille de Jésabel et n'avait pas une origine phénicienne, que l'on comprend moins pourquoi l'historien des Rois lui aurait imputé faussement un acte horrible. L'écrivain, selon M. Dussaud, aurait voulu établir une rupture entre la royauté nouvelle et la famille d'Achab. Mais que pouvait gagner l'auteur des *Rois* avec sa calomnie, puisque, de toute façon, Joas était le descendant d'Achab? Sans doute, l'explication admise généralement, d'après laquelle Athalie aurait été guidée par le seul désir de garder le pouvoir, se heurte au fait que ses petits-enfants étaient tout jeunes. Mais il nous semble qu'on peut accepter le récit de l'Écriture et voir dans le crime d'Athalie simplement l'effet d'une folie furieuse provoquée par la mort de son fils. Ce n'est pas la seule fois qu'on a vu des démens à la tête d'un pays. Cette explication excuserait aussi en quelque sorte Athalie, car elle n'aurait pas été responsable et n'aurait pas été menée par l'ambition.

Ces remarques montrent avec quelle attention nous avons lu le livre si instructif de M. Dussaud. Les archéologues et historiens des religions y trouveront un manuel très bien compris des rites sacrificiels israélites dans l'antiquité.

Mayer Lambert.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXIII, n° 145. — 1, P. 93 suiv. La copie de la lettre de Salonique publiée par M. Marmorstein, lettre où il est question d'un juif russe sur le point de faire un pèlerinage en Palestine, a déjà été discutée par moi au tome I de mes *Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs* (p. 165-6), ouvrage paru en novembre 1920. Dans la liste des mss. à publier au tome II (*ibid.*, p. 11, col. 1, en haut), j'ai indiqué que A. C. 12, comprend le ms. Oxf. 2862, fol. 71 *a*-72 *a*. La partie historique de cette lettre est imprimée à présent au t. II, p. 192, en haut.

2, P. 98-99. Au sujet de l'opinion de Haï Gaon contre la récitation de פיטמים dans la Kedouscha de Moussaf, M. Marmorstein aurait dû prendre en considération mes remarques dans *Revue*, LXX, 123, n. 1, d'où il résulte que R. Haï n'a trouvé à redire qu'à l'expression פיטמים באהבה, car Ben Baboï l'avait déjà signalée comme une sorte de fanfaronnade déplaisante devant Dieu.

3. P. 101 suiv. Voici quelques observations supplémentaires sur le *Jüdisch-palæstinisches Corpus inscriptionum* de M. Klein, dont a rendu compte le regretté Dr S. Poznanski.

M. Klein a prétendu à tort (p. 10 et 18, n. 1) qu'il est difficile de prouver par ailleurs qu'un fils ait porté le même nom que son père du vivant de ce dernier. *Tos. Nidda*, V, 15, mentionne un nazirite Hanania b. Hanania venu *avec* son père consulter R. Gamliel sur son naziréat. Il y a bien d'autres exemples d'homonymies de père et fils dans Josèphe, les inscriptions judéo-grecques et le Talmud, qu'on ne saurait toutes expliquer par ce fait que le père est mort avant la circoncision de son fils. Ainsi *Antiquités*, XII, v, 1, § 237, il est question d'Onias, fils d'Onias le grand-prêtre; XIV, I, 3, § 10 : Antipater s'est appelé d'abord Antipas, comme son père; XVIII, v, 4, § 130 : Phasael, fils de Phasael (frère d'Hérode); XX, I, 2, § 14 : Jean, fils de Jean; XX, IX, 1, § 197-8 : le grand-prêtre Anan, fils d'Anan; *Bellum*, V, XIII, 2, § 534 : Juda, fils de Juda; *Vita*, I, § 4 : Matthias Curtus, fils de Mathias; IX, § 33 : Compsus, fils de Compsus à Tibériade (cf. : Kamça et Bar-Kamça, *Guittin*, 55 *b*, mais il s'agit là de deux personnages différents). — J. *Berakhot*, 6 *c*, l. 50 : R. Yosé b. Yosé; 14 *a*, l. 39 : ר' בא אבוה דרבי בא מארי (v. aussi *Péa*, 15 *d*, l. 51); *Eroubin*, 18 *d*, l. 75 : R. Yosé b. Yosé. V. aussi *R. H.*, 59 *a*, l. 12; *Yeb.*, 6 *a*, l. 29 (*Nidda*, 49 *a*, l. 73), 13 *a*, l. 13, 15 *a*, l. 39; *Guittin*, 43 *b*, l. 35; *Bèça*, 60 *b*, l. 59 (mais cf. Tos. Yom Tob, I, 7). *Eroubin*, 85 *b* : Bonias-b. Bonias (mais cf. *Aroukh*, *s. v.*, et *Guittin*, 59 *a*); *Moed Katan*, 5 *a*, lit, d'après *Yalkout ha-Makhiri* sur Isaïe, LVII, 14 : Ouziel b. Ouziel l'ancien au nom d'Ouziel le Grand (on trouve la même leçon dans le

Commentaire sur ce traité de Salomon b. ha Yatom, éd. Chajes, p. 14, l. 11). — Inscriptions funéraires judéo-grecques : Samuel b. Samuel (Le Bas-Waddington, *Inscriptiones gr. et lat.*, part. VI, p. 443 *a*, n° 1854 *c*) ; Juda b. Juda (*Revue biblique*, XI, 104) ; Joseph archisynagogos b. Joseph archisynagogos (cf. Chajes, *in Centenario della nascita Michele Amari*, I, 236-7). Une pierre tombale de l'Italie méridionale porte les mots : Tombe de Joseph b. Joseph (*J. Q. R.*, XIV, 111, A). Cf. enfin Timaï b. Timaï (Marc, x, 46) d'après la Pech. et Syrsin (v. Merx, *Markus nach Syrsin, a. l.*, p. 130). Dans la généalogie donnée par M. Klein lui-même, *l. c.*, p. 11, on lit : Miriam, fille de Miriam. — *Ibid.*, 17, n. 1, *fin*, lire : R. Nathan pour Jonathan, car c'est Nathan ha-Babli qui transmet la chose. *Ibid.*, p. 36 et 39, ברבי ou בירבי ne signifie pas un docteur, mais le « fils d'un docteur ». M. Klein aurait pu l'inférer d'un fragment (publié par Poznanski, *Schwarz Festschrift*, 476, article auquel il renvoie lui-même) où nous avons la signature de Moïse ha-Sofer ביר' (= בירבי) Isaac, ביר' Salomon, ביר' Méir Gaon. Très souvent, dans les lettres conservées dans la Gueniza, les auteurs signent de leurs noms suivis de ברבי ou בירבי sans mentionner après le nom de leur père. C'est le cas particulièrement pour les lettres du Gaon de Jérusalem Salomon b. Yehouda, qui présumait que le nom de son père était bien connu de ses correspondants. De même, dans l'inscription tombale n° 110 (publiée par Klein), le graveur a visiblement manqué de place pour le nom du père de Youdan ha-Kohen, et c'est pourquoi il s'est contenté de graver le mot ברבי, fils de Rabbi X. — N° 114, on lit : Youdan b. R. Tarfon, mais le grand-père n'est indiqué que par בירבי, c'est-à-dire Tarfon fils de R. X.

Ibid., p. 85, n. 2. L'embarrassant ללבל doit sûrement se lire ללכל, le graveur, manquant de place, ayant raccourci le mot ללכליקה, ar. *lilḥalikati*, hébr. ליצירה. Ainsi Joseph b. Saadia est mort en 4822 de la création.

Ibid., p. 110, l. 7, au lieu de Soucca, lire Loucca. — *Jacob Mann* (Baltimore).

Ibid., table des matières (p. 223) et couverture dans la rubrique : Articles de fond, s. v. Perles, *lire* Perles (Félix). — Notes sur les Apocryphes et les Pseudépigraphes : I. Traces des Apocryphes et des Pseudépigraphes dans la liturgie juive. — II. Notes critiques sur le texte des Apocryphes et des Pseudépigraphes.

Le Gérant : Julien Weill.

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

LE RAVISSEMENT DU MESSIE

A SA NAISSANCE

Le chapitre xii de l'Apocalypse de Jean offre une énigme qui a mis à la torture l'esprit des commentateurs de ce livre. Ne fait-il pas de Jésus un Messie qui meurt à peine né, ravi au ciel d'une façon mystérieuse? « Quel résumé de sa vie, dit Wellhausen : il vient au monde et il disparaît! »

Pour un lecteur sans parti pris, ce serait l'écho de la déception de ses partisans, traduisant sous cette forme sommaire l'avortement de leurs espérances. L'auteur de l'Apocalypse aurait naïvement recueilli cet aveu de leur déception, sans en discerner le vrai caractère. Cette conclusion s'imposerait si le récit était d'origine chrétienne [1].

Œuvre d'un Juif, ce serait, non le reflet du passé, mais la description de l'avenir, un fragment du scénario du drame messianique, tel que le concevaient les cercles se plaisant à ces spéculations eschatologiques. Dans ce cas, il faudrait trouver dans la littérature authentiquement juive l'analogue d'une pareille conception. Précisément elle existe, dit-on.

Confrontons l'Apocalypse avec son parallèle.

Apocalypse de Jean, chap. xii.

1. Or, il parut un grand signe dans le ciel, une femme revêtue du soleil et ayant la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. 2. Elle était enceinte et elle criait, étant en travail et souffrant des douleurs de l'enfantement. 3. Il parut un autre signe dans le ciel : voici un dragon couleur de feu, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes; 4. et sa queue entraînait la troisième partie

1. Les commentateurs catholiques ne sont pas à court d'interprétations plus orthodoxes; voir, en dernier lieu, Bernard Allo, *Le douzième chapitre de l'Apocalypse* (*Revue Biblique*, 1909, p. 538), et Léon Gry, *Les chapitres XI et XII de l'Apocalypse* (*ibid.*, 1922, p. 207).

des étoiles du ciel et elle les jeta sur la terre. Puis le dragon s'arrêta devant la femme qui allait accoucher, afin de dévorer son enfant quand elle aurait enfanté. 5. Or, elle enfanta un fils, qui devait gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer, et l'enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône; 6. et la femme s'enfuit dans un désert où Dieu lui avait préparé un lieu, afin qu'elle y fût nourrie pendant mille deux cent soixante jours.

7. Alors il y eut un combat dans le ciel. Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon combattait avec ses anges. 8. Et ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne se retrouva plus dans le ciel. 9. Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, celui qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre et ses anges furent précipités avec lui. 10. Puis j'entendis dans le ciel une grande voix qui disait : Maintenant sont venus le salut et la force et le règne de notre Dieu et la puissance de son Messie, car l'accusateur de nos frères, qui les accusait jour et nuit devant la face de notre Dieu, a été précipité. 11. Ils l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole à laquelle ils ont rendu témoignage et ils n'ont pas préféré leur vie à la mort. 12. C'est pourquoi réjouissez-vous, cieux et vous qui l'habitez. Malheur à vous, habitants de la terre et de la mer, car le diable est descendu vers vous en grande fureur, sachant qu'il n'a que peu de temps. 13. Or, quand le dragon vit qu'il avait été précipité en terre, il poursuivit la femme qui avait enfanté le fils. 14. Mais deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour qu'elle s'envolât au désert, en son lieu, où elle fut nourrie un temps et des temps et la moitié d'un temps, loin de la présence du serpent. 15. Et le serpent, de sa gueule, lança de l'eau comme un fleuve après la femme, afin qu'elle fût entraînée par le fleuve. 16. Mais la terre secourut la femme, et la terre ouvrit son sein et engloutit le fleuve que le dragon avait lancé de sa gueule. 17. Le dragon s'irrita contre la femme et s'en alla faire la guerre au reste de sa postérité qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus-Christ.

La femme est, sans aucun doute, la Communauté d'Israël. Elle est revêtue du soleil, parce que Jacob, dans le rêve de Joseph, est comparé à cet astre; elle a sous ses pieds la lune, parce que celle-ci figure à côté du soleil dans la même vision; enfin, les douze étoiles qui forment sa couronne sont les douze fils d'Israël, suivant le même symbolisme. Tel est, du moins, le sens apparent de cette figure[1]. En tout cas, l'enfant que cette femme met au

1. On verra plus loin que, pour certains critiques, ce sont des représentations astrales; en particulier, les douze étoiles seraient les signes du zodiaque.

monde est incontestablement le Messie, puisqu'il doit « gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer », termes du Psaume II qui se rapportent à ce personnage. Le grand dragon est l'ennemi d'Israel ; il s'oppose à la mission libératrice du Messie, et la femme, c'est-à-dire la Communauté juive, est obligée de s'enfuir dans le désert, pour y attendre le terme de 1260 jours, prédit par Daniel (XII, 11)[1]. Comme pour attester cette concordance chronologique, le verset 14 porte : « Mais deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour qu'elle s'envolât au désert, en son lieu, où elle fut nourrie *un temps* et *des temps* et *la moitié d'un temps* ». C'est la reproduction *in extenso* du verset 7 de Daniel : « au bout d'un temps et de deux temps et demi, quand la puissance du peuple sera entièrement brisée... »

Le morceau de l'Apocalypse vise-t-il Jésus? Le dragon est alors Rome, qui a mis fin à sa carrière, mais non pour toujours ; il a été ravi au ciel, sans doute pour reparaître un jour ; en attendant, Israel traverse une crise, qui a été prédite par Daniel. Cette conception serait celle d'un parti judéo-chrétien qui n'a pas laissé de trace dans la littérature du temps.

Le texte est-il purement juif? Dans ce cas, il peut être simplement une prédiction ou une prophétie *post eventum*.

C'est à cette dernière hypothèse que Wellhausen se rallie. Pour lui, l'Apocalypse est une œuvre de circonstance, intelligible seulement si elle décrit l'histoire du temps. Le dragon agit par l'intermédiaire des Romains, sans être identique avec eux. Les trois ans et demi dont il est parlé sont ceux de la durée de la guerre qui se termina par la prise de Jérusalem. Les Romains combattent alors contre la Communauté juive, qui est la femme, et non contre la Communauté chrétienne ; d'où cette conclusion que l'enfant n'est pas Jésus. D'ailleurs, les Romains n'étaient pas ses ennemis, tout au moins avant sa naissance. Seul, le Messie juif peut être considéré comme le libérateur de la nation juive (IV Ezra, IX, 43 ; I, 44). A Jésus, en outre, s'appliquerait mal son ravissement au ciel tout de suite après sa naissance. On dit, il est vrai, que ce détail serait incompréhensible, puisqu'il est également étranger à la conception juive. Mais il peut s'expliquer par les préoccupations des Juifs d'alors. La Communauté, en lutte avec les Romains, ne possédait pas de Messie déjà né et pouvant l'aider. Mais elle espérait qu'il était vraiment venu au monde déjà pendant la crise et qu'il échap-

1. 1290 dans l'hébreu et dans le grec.

perait à la catastrophe. Cette croyance se réclamait peut-être de la prophétie qui parle de la femme qui accouche et de l'Immanuel né dans la détresse (Isaïe, VII, 14).

Toutefois la femme, au verset 17, est distinguée des « restes de sa postérité », qui ne se réfugient pas avec elle dans le désert, mais demeurent à Jérusalem, où ils sont attaqués par l'ennemi. Elle n'est donc pas toute la Communauté ; elle est seulement l'élite, qui n'est pas enveloppée dans l'anéantissement du *reste* et est sauvée comme la semence de l'avenir. On sait que beaucoup de Juifs s'enfuirent à temps de Jérusalem ; c'étaient les gens pieux, docteurs et pharisiens, n'ayant rien des zélotes et se croyant le véritable Israël.

Le chapitre XII serait le tableau historique de la lutte contre les Romains, retraçant, en particulier, la différence d'attitude des partis pendant la guerre. D'après les zélotes, les Juifs qui restaient jusqu'au bout à Jérusalem étaient le « reste » messianique ; pour les Pharisiens, le « reste » était ceux qui avaient fui la capitale et dont devait sortir le Messie.

A la scène terrestre correspond la scène d'en haut, qui en est la projection : la défaite du dragon dans les régions célestes présage celle qu'il essuiera en bas. L'auteur de cette petite apocalypse juive s'inspire ainsi du livre de Daniel [1].

En affirmant que le ravissement de l'enfant Messie au ciel est étranger à la conception juive, Wellhausen se trompe, et son erreur est d'autant plus étonnante que Vischer [2] avait retrouvé le parallèle dans le Talmud de Jérusalem.

Voici ce passage tel qu'il se lit dans *Echa Rabbati* (sur I, 16), où il est, en général, moins altéré que dans le Talmud de Jérusalem (*Berachot*, 5 *a*) :

LE TALMUD DE JÉRUSALEM (BERACHOT, 5 *a*) = ECHA RABBATI, I, 16.

Il était une fois un homme qui labourait. Sa vache s'étant mise tout d'un coup à mugir, un Arabe qui passait par là lui dit : « Qui es-tu ? — Je suis Juif. — Alors dételle ta bête et laisse ta charrue. — Pourquoi ?

1. *Analyse der Offenbarung Johannes* (*Abhandlungen der Gesch. d. Wissensch. zu Göttingen*. Phil.-hist. Klasse, Berlin, 1907, p. 18 et s.).
2. *Offenbarung Johannis*, 1886, p. 19 et s.

— Parce que le temple des Juifs est détruit. — Comment le sais-tu? — Par le beuglement de ta vache [1]. »

Là-dessus la vache fit entendre un nouveau mugissement. « Rattelle ta bête à la charrue, dit l'Arabe, car le libérateur des Juifs est né [2]. — Quel est son nom? — Menahem. — Et celui de son père? — Ezéchias. — Où demeurent-ils? [3]. — Dans la forteresse Araba [4] de Bethléem de Juda.

Alors l'homme vendit son attelage et sa charrue et acheta des langes pour enfants. Puis il se rendit de ville en ville, de province en province, jusqu'à ce qu'il arriva au terme de son voyage. Là, tous les habitants [5] vinrent lui acheter des langes, à l'exception de la mère de l'enfant, qui ne fit aucune emplette : « Pourquoi, lui dit-il, n'achètes-tu pas de langes d'enfant? — Parce que mon fils est né sous une mauvaise étoile [6]. — Comment le sais-tu? — Parce que le Temple a été détruit lors de sa naissance. — Mais nous, nous avons confiance en Dieu, qui fera que, si la destruction du Temple s'est produite à sa naissance, sa restauration aura lieu à sa suite [7]. » Le marchand ajouta : « Prends de ces langes, et, à mon retour, tu me les paieras. » Elle le fit et s'en alla.

Au bout de quelque temps, l'homme se dit : « Allons donc voir ce qu'est devenu l'enfant! » Arrivé chez la femme, il lui demanda des nouvelles de son fils [8] : « Ne t'avais-je pas dit qu'il était né sous une mauvaise

1. Cette dernière phrase manque dans le Talmud (= T.).

2. « Le roi Messie » (T.).

3. « D'où est-il? » (T.).

4. « La forteresse royale » (T.). Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 133, écrit, à propos de ces deux leçons différentes : « *Beth Arabah* est une localité près de Beth Lehem où, d'après les Talmuds, le Messie doit naître. » Le passage de l'*Echa Rabbati* (qui n'est pas *les Talmuds*) mentionnant ce lieu (fin de la *Petiha*) ne parle aucunement de sa proximité de Bethléem. Neubauer donne comme un fait établi une identification hypothétique : il voit dans ce Beth Arabah une simple variante de Birat Araba. C'est vraisemblablement à tort, car Beth Araba est cité comme une localité, et non comme un quartier ou un monument urbain; en outre, il se trouve dans une vallée, ce qui n'est pas le cas de Bethléem. — *Birat Malka*, « tour royale », peut être un nom imaginaire, inventé pour la circonstance : le *roi* Messie doit naître dans un bâtiment *royal*; mais d'où provient la variante *Birat Araba*, qui jamais n'est mentionnée à propos de la naissance du Messie et qui, d'ailleurs, ne se rencontre que dans ce passage?

5. « Toutes les femmes » (T.).

6. Il entendit les femmes dire : « Mère de Menahem, mère de Menahem, viens en acheter pour ton fils. — Je voudrais, répondit-elle, pouvoir étrangler les ennemis d'Israël (antiphrase pour « Israël »). » (T.) Cette variante rend mieux compte de l'utilité de la ruse employée par le Juif pour découvrir l'enfant. L'expédient fait penser à celui du malin Hiérosolomytain pour retrouver le dépositaire de la fortune de son père (*Echa Rabbati*, I, 1).

7. Au lieu de עכ רגכרר « à sa suite », T. a ביומא « le jour même », puis il ajoute : « Je n'ai pas d'argent ».

8. « Il demanda : Que fait la femme qui allaite? » (T.).

étoile ? La malchance s'est exercée dès les premiers temps [1], car tout de suite sont venus des vents et des ouragans, qui l'ont emporté [2]. — Ne t'avais-je pas dit que, si le Temple a été détruit à sa naissance, il sera rebâti à sa suite [3] ? »

Ce texte, dit Gunkel [4], met hors de doute la possibilité du thème de l'Apocalypse dans le Judaïsme : la parenté des deux ravissements est indéniable. La ne se borne pas la ressemblance : le ravissement du Messie-enfant se produit, d'après les deux morceaux, dans les mêmes circonstances de temps : lors de la destruction du Temple, d'après le Talmud ; lorsque le dragon asseoit son empire sur la terre, d'après l'Apocalypse. Le choix de cette époque s'explique par le fait que primitivement il était entendu que le jour où le mal commencerait à triompher serait celui de la naissance du bien : la victoire du mal, loin donc d'être un motif de désespoir, était un réconfort.

Mais, remarque Gunkel, la fiction talmudique offre toute l'apparence d'une tradition à moitié effacée. C'est ainsi qu'on n'y voit pas ni où ni pourquoi a été ravi le Messie. Cette lacune est comblée par l'Apocalypse : les ennemis qui détruisirent le Temple auraient voulu faire périr l'enfant destiné à mettre fin à leur domination ; heureusement il a été ravi à leur prise et emporté dans les régions où leur main ne pourra l'atteindre.

En résumé, le passage talmudique et l'Apocalypse représentent deux traditions parallèles et indépendantes. Le premier est le résidu informe d'une tradition presque morte, apparentée originairement à celle de l'Apocalypse, le mythe babylonien du dragon.

M. Charles, auteur d'un excellent commentaire de l'Apocalypse de Jean [5], adopte en gros le système de Vischer [6], de Gunkel et partiellement de Wellhausen, à savoir que le ch. XII de ce livre ne saurait être l'œuvre d'un chrétien. Il est bien de l'auteur pour la rédaction, mais il est formé de deux morceaux d'origine juive pour le fond. Cette filiation se reconnaît déjà aux hébraïsmes ou sémitismes. Les versets 6-12 peuvent provenir du Judaïsme [7],

1. Ces deux phrases manquent en T.
2. Ici s'arrête T.
3. Cette phrase veut probablement dire que sa mort sera le gage de la restauration du Temple.
4. *Schöpfung u. Chaos*, p. 198 et s.
5. *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St John*. Edimbourg, 1920, I, 298 et s.
6. *Offenbarung Johannis*, 1886, p. 19.
7. Les versets 10-12, cela va sans dire, retouchés par une plume chrétienne.

mais les autres, tout en étant dus à un Juif, sont farcis d'éléments mythologiques, babyloniens [1], iraniens [2], grecs [3] et surtout égyptiens [4]. Un de ces éléments serait le ravissement de l'enfant, mais il ne figure dans aucun des mythes invoqués. Aucun des parallèles, d'ailleurs, ne fournit une affabulation entièrement superposable à notre thème [5]. Celui-ci est comme une mosaïque de ces fictions diverses.

Nous n'avons pas à prendre parti entre ces diverses conjectures, mais puisque le texte du Talmud de Jérusalem est produit au débat, il sera bon d'en déterminer la nature avec plus de précision que n'a fait Gunkel.

Caractère du récit juif.

Pour tout lecteur familiarisé avec la littérature populaire, le caractère de cette fiction ne laisse aucun doute, c'est du *folk-lore*. Rien ne serait plus facile que d'en montrer les parallèles dans les contes de divers pays. Contentons-nous de signaler quelques analogies instructives dans les écrits juifs.

1. Voir Gunkel, p. 379.

2. Völter, *Offenbarung Johannis*, Strasbourg, 1904, p. 86 et s. Les douze étoiles seraient les douze constellations créées par Ormuz, et les sept diadèmes, les sept planètes œuvre d'Ahriman.

3. Dietrich, *Abraxas*, p. 117. Mythe de la naissance d'Apollon d'après Hygin. Python, apprenant qu'il doit être tué par quelqu'un de la descendance de Latone, poursuit celle-ci, mais elle est sauvée par Borée dans l'île d'Ortygie, qui est submergée. Sur cette île, revenue à la surface, Latone enfante Apollon, qui, dès le quatrième jour de sa naissance, monte au Parnasse, où il tue Python.

4. Bousset, *Offenbarung Johannis*, 1896 et 1906, p. 354. Mythe de Hathor, Osiris, Horus et Set. La mère est Hathor, qui est Isis, laquelle est représentée avec un soleil sur la tête ; l'enfant est Horus, fils d'Osiris, et le dragon est Typhon (Set). Après la mort d'Osiris, Isis réunit ses ossements et enfante le jeune dieu-soleil. Elle échappe à Typhon en s'abandonnant à un bateau de papyrus, qui la conduit à une île flottante. Finalement Horus triomphe de Typhon. Boll (*Aus der Offenbarung Johannis*, 1914) adopte cette conjecture en interprétant le mythe *astralement* ; voilà pourquoi la scène se joue au ciel. — Il est étonnant que Charles ignore cet ouvrage de Boll.

5. M. Piepenbring, *Influences mythologiques dans l'Apocalypse de Jean* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXXV, janv.-avril 1922, p. 9) ne s'en est pas avisé, pour s'en être entièrement rapporté à Gunkel. Avec une assurance qui désarme, il affirme que le chap. XII de l'Apocalypse « est inspiré par un mythe païen concernant la naissance et le triomphe du jeune dieu solaire né d'une déesse et ayant à lutter *tous les ans* contre les ténèbres de l'hiver. On a ensuite, ajoute-t-il, interprété ce mythe dans un sens messianique et on l'a appliqué au Christ afin d'illustrer son triomphe sur Satan ». Quelle singulière illustration d'un triomphe que le récit de la mort du héros dès sa naissance !

1. *L'Arabe sorcier.* — L'entrée en scène et la divination de l'Arabe paraissent aussi naturelles au narrateur que celle d'un autre Arabe sorcier que rencontre le célèbre Rabba bar bar Hanna, double de Sindibad le Marin. Ce devin montre au rabbin le lieu où Coré et sa bande ont été engloutis, la ligne où s'embrassent le ciel et la terre ; en flairant la poussière du désert, il devine la localité à laquelle conduit la piste, la distance qui les sépare de l'eau, etc.[1].

2. *L'annonce de la naissance du Messie.* — Il annonce au Juif laboureur la bonne nouvelle comme le fait l'ange du Seigneur aux bergers qui gardent leurs troupeaux : le Messie est né à Bethléem ; et, comme les bergers, notre laboureur se rend incontinent dans cette ville pour l'y voir[2]. Le signe auquel se reconnaît le Messie n'est pas le même dans les deux narrations, mais, dans l'une et dans l'autre, on ne manque pas de s'aviser de la nécessité d'un indice révélateur.

3. *Le déguisement du Juif en marchand.* — Ce thème, qui est banal, a son pendant exact dans un récit populaire rédigé, comme notre texte, en araméen palestinien[3] et dont voici le contenu. Les Romains essayaient, en vain, de construire leurs deux premiers palais : à peine debout, les édifices s'écroulaient. Ce que voyant, un homme sage, du nom d'Abba Colon, leur apprit qu'il en serait toujours ainsi tout le temps que leur manquerait l'eau de l'Euphrate pour gâcher le mortier. Sur leur demande, Abba Colon entreprend le voyage, se déguise en marchand de vin et « va de ville en ville, de province en province » jusqu'à ce qu'il arrive à destination.

Mais si notre texte a toutes les apparences d'un conte populaire, s'ensuit-il qu'il n'ait été originairement que cela ? Certains traits s'opposent à une telle conclusion. A la rigueur, on s'explique que la mère soit persuadée de l'imminence de la fin tragique de son fils, qui est né sous une mauvaise étoile. Mais pourquoi le conteur lui fait-il dire que son enfant lui a été ravi par les vents ? L'histoire aurait été au moins aussi dramatique s'il avait succombé à un mal terrible ou aux coups de ses ennemis. En outre, bien

1. *Baba Batra*, 73 *b*.
2. Luc, II, 8-20. Je ne sais pas si l'analogie a déjà été signalée.
3. *Cantiq. Rabba*, sur I, 6, qui complète j. *Aboda Zara*, 39 *c*.

étrange est la figure du père : il n'apparaît pas un instant, comme s'il n'existait pas.

Ce sont cet effacement du père, ce mode mystérieux de disparition de l'enfant et, enfin, les plaintes de la mère qui soulèvent un coin du voile. Cette femme n'est pas une femme ordinaire, c'est le symbole de la Communauté d'Israël. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les chapitres IX-XI du 4e Ezra :

Je regardais, dit le visionnaire, et vis une femme qui pleurait et poussait de grands cris ; ses vêtements étaient déchirés et sa tête couverte de cendres. Je lui demandais pourquoi elle pleurait : « Laisse-moi, répondit-elle, pleurer sur moi-même. — Qui es tu ? — J'ai été autrefois stérile, toutes les trente années que je suis restée avec mon mari. Mais Dieu me donna un fils, de qui je me réjouis beaucoup, ainsi que mon mari et tous les gens de la ville. Je nourris mon enfant avec beaucoup de peine. Quand il eut grandi, je le mariai et fis un festin. Or, en entrant dans la chambre nuptiale, il tomba et mourut. Alors nous éteignîmes les lumières et nous mîmes à pleurer. Tous les gens de la ville vinrent pour me parler, mais je gardai le silence jusqu'à la nuit du lendemain. La nuit venue, je me levai et m'enfuis dans ce désert. J'ai résolu de ne plus entrer dans aucune ville, mais de demeurer ici sans manger ni boire et de me lamenter jusqu'à ce que je meure. — Oh ! la plus insensée des femmes, ne vois-tu pas notre douleur ? Alors que nous sommes tous affligés, toi, tu pleures sur un seul enfant ! Va donc retrouver ton mari. » Pendant que je lui parlais, son visage devint tout d'un coup brillant et son aspect fut comme celui d'un éclair. En même temps, elle poussa un grand cri. Quand je regardai, la femme n'était plus là : il y avait une ville construite ; je vis l'immense emplacement de sa fondation ; j'eus peur et poussai un grand cri. Alors une voix me fit savoir : « Cette femme, c'est Sion. Sa stérilité de trente années, c'est le monde sans Temple pendant trois mille ans. Le jour où mon fils est entré dans la chambre nuptiale et est tombé mort, c'est le jour de la ruine de Jérusalem [1]. »

La ressemblance est frappante ; il y a même un air de parenté entre les deux fictions.

L'image, d'ailleurs, est biblique, comme le montrent Hosée, II, 4, 6, 7 ; Isaïe, L, 1 ; Ezéchiel, ch. XXIII, etc.

Mais, si la femme est la Communauté d'Israël, le mot enfant peut être pris également dans un sens très large, et la durée éphémère de sa vie signifierait seulement que son activité, trop courte, a été interrompue brusquement.

1. Cette image saisissante a valu à ce morceau d'être utilisé par la *Pesikta Rabbati*, comme nous avons essayé de le montrer, dans cette *Revue*, t. XXIV, p. 281 s.

Il n'est donc pas douteux que notre page d'*Echa Rabbati* est la transformation en conte populaire d'un écrit ou d'une tradition qui mettait en scène le peuple d'Israël sous les traits d'une mère et le Messie sous ceux d'un enfant. Le rapprochement que nous venons de faire entre notre morceau et le 4e Ezra nous incite à opter pour une apocalypse.

Origine du récit juif.

Reste à savoir si cette apocalypse était sans attache avec l'histoire et faite seulement des thèmes classiques, ou si elle ne représentait pas un événement réel.

On a soutenu[1] qu'il y avait dans l'anecdote palestinienne un fonds historique et que ce Messie Menahem serait le Menahem fils de Juda le Galiléen qui, devenu chef de la révolution en 66, *rentra comme un roi à Jérusalem* et monta au Temple *revêtu d'un costume royal* au milieu des zélateurs armés. S'il se donna pour un roi et en prit les attributs, c'est donc, dit-on, qu'il voulait jouer le rôle de Messie. Courte fut sa carrière, car, après s'être caché dans l'Ophel, il fut soumis à mille outrages et tortures et finalement mis à mort[2].

Mais cette solution se heurte à des difficultés sérieuses, dont la plus grave est précisément la rencontre dans l'Apocalypse de Jean d'un thème analogue. Il est bien évident qu'il n'y a pas de rapport de filiation entre ces deux récits ; ce n'est assurément pas celui du Talmud qui a été exploité par l'Apocalypse ; encore moins imaginera-t-on la vision de celle-ci se transformant en cette sorte de conte naïf et prosaïque qu'on vient de lire. Il est donc plutôt vraisemblable que l'un et l'autre dérivent d'une apocalypse antérieure, et antérieure à l'an 66, puisque l'Apocalypse n'est pas de beaucoup postérieure à cette date.

Inutile de dire que cette proto-apocalypse est inconnue ; autrement le problème ne se poserait pas. Mais si l'on peut montrer qu'un autre texte en suppose l'existence, la conjecture en sera fortifiée. C'est ce que nous allons essayer d'établir.

En étudiant ici même le *Livre de Zorobabel*[3], rédigé avant 650,

1. Schlatter, *Zur Topographie u. Geschichte Palästinas*, p. 121 et s.; Wünsche, *Midrasch Echa r. in deutschen Uebersetzung*, p. 167.
2. Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 433, 444-445, 448.
3. *Revue*, LXVIII, p. 129 et s.

nous nous sommes arrêté devant la figure de la mère du Messie, Hefci Bah, dont le rôle déroute toutes les notions consacrées. C'est la première et unique fois qu'une femme a sa place dans le drame messianique. Elle combat contre deux rois, celui du Yemen et celui d'Antioche. C'est elle aussi qui lutte contre Chiroui, roi de Perse. Après la mort du Messie, fils de Joseph, alors que les enfants d'Israël se sont réfugiés dans le désert, elle se tient à la porte de Jérusalem, où le méchant, l'Antéchrist, ne peut pénétrer. C'est le temps d'une détresse extrême pour la nation juive, dont beaucoup se laissent séduire par l'imposteur.

D'où vient ce personnage féminin inattendu? Il a certainement des liens de parenté avec la mère du Messie dont parle le Talmud. En effet, comme dans ce texte, Hefci Bah est mère de Menahem. Si elle s'appelle Hefci Bah, nom de la femme du roi Ezéchias, c'est parce que précisément le Menahem enfanté par la mère anonyme de notre récit a pour père Ezéchias. Un savant lecteur a fait ici une équation : Menahem est le fils d'Ezéchias; or, Hefci Bah est la femme de ce roi; donc la mère du Messie s'appelle Hefci Bah. Qu'on n'oppose pas à cette combinaison le fait que Hefci Bah était morte depuis longtemps : les visionnaires ne s'embarrassent pas de ces anachronismes, confondant à dessein peut-être le passé avec l'avenir.

Mais si la mère du Messie du *Livre de Zorobabel* se rattache ainsi à celle du Talmud, elle n'en est aucunement la réplique. Ici c'est une pauvresse, dont toute l'action consiste à se lamenter et à maudire son sort; là c'est une guerrière, armée de la verge du salut, qui s'attaque aux ennemis d'Israël. Ce n'est sûrement pas la première qui a servi de modèle à la seconde. Ce n'est pas non plus à l'Apocalypse que la tradition consignée dans le livre de Zorobabel ou l'auteur de cet écrit a emprunté les traits de son héroïne. L'auteur, lui aussi, connaissait donc un ouvrage représentant Israël sous les traits d'une femme mère du Messie, Messie dont la carrière fut courte. La donnée de Zorobabel est donc la fusion du thème de l'apocalypse prototype et d'un détail du récit talmudique [1].

Mais, dira-t-on, c'est postuler la persistance pendant plusieurs

1. Qu'on ne cite pas le Talmud de Babylone, *Sanhédrin*, 98 *b*, comme source possible de cette équation, car c'est seulement dans les éditions de ce Talmud que se lisent les mots Menahem, *fils d'Ezéchias*, qui sont empruntés à la glose de Raschi; ils manquent dans le ms. de Munich et dans le Yalkout (voir *Dikdouké Soférim*, *ad locum*).

siècles de traditions ou plutôt d'écrits qui auraient circulé clandestinement sans parvenir à la publicité.

Cette conclusion n'aurait rien qui dût effrayer, car précisément c'est celle qu'impose l'étude approfondie de la conception messianique post-talmudique, particulièrement en ce qui a trait à la lutte du Messie contre son adversaire.

Que la doctrine de l'Antéchrist s'étale tout à l'aise dans la première littérature chrétienne, c'est ce qu'atteste suffisamment la deuxième Epître aux Thessaloniciens, ch. II.

Cette doctrine a sans le moindre doute été empruntée au Judaïsme [1]. Or, dans le Talmud, il n'en est presque pas de traces ; tout au plus y est-elle sous-entendue dans les passages qui parlent de la lutte de Gog et Magog à l'époque messianique, ou dans la mort du Messie fils de Joseph, qui périt sous les coups d'un ennemi anonyme.

Or, cette notion de l'Antéchrist reparaît tout d'un coup pour la première fois dans le *Livre de Zorobabel*. Il s'y montre sous des traits mythiques rappelant étonnamment la croyance chrétienne. Si la figuration de l'Antéchrist y est teintée de certaines nuances propres à celle-ci, il n'en est pas moins indubitable que, pour le fond, cette notion n'en dérive pas. Il faut donc qu'elle plonge dans la couche souterraine d'où elle a émergé dans les cercles du christianisme naissant. Il est à présumer que ces croyances étaient conservées et entretenues dans certains milieux en marge du monde juif où dominaient les rabbins, tout comme ces folies mystiques, ces rêveries à la Nostradamus qui exerçaient leurs ravages à l'insu de l'immense majorité chrétienne.

L'existence d'une tradition de cette nature dans la croyance messianique est attestée encore quand on compare ce chapitre XII de l'Apocalypse à telles données remises tardivement au jour, cette fois encore, par le *Livre de Zorobabel* et qui courent à travers toute la littérature messianique [2]. Il s'agit, en l'espèce, de la fuite de la mère-Israël dans le désert, où elle est nourrie jusqu'à l'échéance fatidique, et de l'attaque du dragon contre le reste de sa postérité. Dans l'opuscule juif et la plupart des midraschim qui

1. Voir sur cette question la savante étude de Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments u. d. alter Kirche*, 1895.

2. *Nistarot de R. S. ben Yohaï*, Jellinek, *Beth Hamidrasch*, III, p. 80 ; *Pirkè Maschiah*, *ib.*, III, p. 71 ; *P. R. Yoschiyahou*, *ib.*, VI, p. 115 ; *Tefilla de R. S. ben Yohaï*, *ib.*, IV, p. 125 ; *Otiot Hamaschiah* (très tardif), *ib.*, II, p. 60.

s'inspirent de la même tradition, le Messie fils de Joseph, après une restauration brillante de la puissance d'Israel, subit l'assaut d'Armilus, l'Antéchrist-Rome ; il est mis à mort et les Israélites s'enfuient dans le désert. Mais tous n'ont pas quitté Jérusalem, et c'est contre eux que l'imposteur dirige ses coups.

Sans doute, la logique voulait qu'une partie d'Israel échappât au désastre, sinon l'espérance messianique n'aurait plus eu d'objet ; sans doute encore, il est naturel que ce reste cherche un abri dans le désert, où se rendaient toujours les fugitifs de Judée, mais l'obstination des derniers combattants à demeurer dans la capitale ne s'imposait pas, ni n'aurait nécessairement été imaginée par un conteur tardif. Il y a donc un lien entre cette partie du drame de l'Apocalypse et la tradition recueillie par l'auteur du Livre de Zorobabel. Cette dépendance est corroborée par les chiffres qui figurent dans les deux écrits ; ce n'est pas fortuitement, en effet, que les deux récits s'appuient, pour la durée du séjour dans le désert, sur les chiffres de Daniel — où il n'est pas parlé de désert — *1.260* dans l'Apocalypse d'après Daniel, XII, 11, *45*, dans Zorobabel, d'après Daniel, XII, 12.

De l'existence de cette tradition la *Pesikta de Rab Cahna*, 49 *b*[1], a conservé un témoignage antérieur de trois siècles à la rédaction de notre opuscule. Rabbi Béréchia dit au nom de Rabbi Lévi : « Tel le premier libérateur, tel le dernier. De même que le premier s'est révélé, puis caché, ainsi le dernier se montrera, puis se cachera. — Combien de temps? — Rabbi Tanhouma... dit : « quarante-cinq jours, d'après Daniel, XII, 11-12. Les 45 jours indiqués dans ces versets sont la durée du temps où, après s'être montré, il restera caché ». Où les mènera-t-il ? (les saints). — D'aucuns disent : dans le désert de Juda ; d'autres, dans le désert de Sihon et Og (d'après Hosée, V, 16). Celui qui aura foi en lui mangera des lentisques salés et des racines de genêts (Job, XXX, 4) ; les autres iront chez les gentils, qui les mettront à mort. Rabbi b. Marion dit : « Au bout de 45 jours, Dieu se manifestera à eux et fera descendre pour eux la manne. »

Ce texte est d'autant plus instructif qu'il montre la tradition, malgré les altérations qu'elle a subies, fidèle encore au thème primitif. De celui-ci subsistent l'idée de la retraite dans le désert, où les Juifs fidèles sont nourris des maigres plantes qui y poussent, et la durée de cette résidence déterminée par les chiffres de Daniel.

1. Cf. *Cantiq. Rabba*, sur II, 9 ; *Ruth Rabba*, sur II, 14 ; *Nombres Rabba*, 11.

Le Messie est caché également, mais il ne semble pas que ce soit à cause de sa mort; bien mieux, c'est lui qui conduit les survivants de la catastrophe dans ces parages désertiques où ils attendent son avènement définitif.

Il resterait à rechercher l'origine de l'idée du ravissement du Messie-enfant, à voir, par exemple, si elle n'est pas de la même famille que celle du Messie fils de Joseph, si elle se confond avec celle d'un Messie caché dont s'occupe la tradition juive et dans quels rapports elle est avec la croyance ancienne en la préexistence du libérateur d'Israël. Ce sera l'objet d'une autre étude. Pour l'instant, il nous suffit d'avoir tenté de montrer que le récit palestinien du ravissement de Menahem est la déformation populaire d'un fragment d'apocalypse mettant en scène la Communauté d'Israël sous les traits d'une mère, que cet écrit ou tradition est à la base du chapitre XII de l'Apocalypse de Jean et du Livre de Zorobabel, et que la destinée de cette croyance, écrite ou non, analogue à celle de l'Antéchrist, atteste l'existence d'une théologie populaire se perpétuant à travers les siècles avant de se fixer dans la littérature.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — Raymond Martini (*Pugio fidei*, 350) cite comme provenant du *Bereschit Rabba* (*Ber. Rabbati*, p. 84) une autre version de l'histoire du Talmud de Jérusalem. C'est une adaptation très libre d'un pseudo-savant. L'Arabe y est remplacé par Élie. L'enfant Messie est étendu devant la mère couvert de sang. Quand, cinq ans après, Élie revient, la mère lui dit : Il a des pieds et ne marche pas, des yeux et ne voit pas, des oreilles et n'entend pas, une bouche et ne parle pas. Il gît comme une pierre. Là-dessus des quatre points du monde vient un vent qui l'emporte vers la grande mer. Élie entend alors une voix céleste qui lui dit : Pendant quatre cents ans il séjournera dans la grande mer, pendant quatre-vingts ans dans le lieu fumeux où séjourne la bande de Coré, pendant quatre-vingts ans à la porte de Rome, et ensuite il circulera dans les grandes cités jusqu'au temps de sa fin. On le voit, c'est un salmigondis de thèmes divers, œuvre certainement d'une époque tardive, qui ne doit pas entrer en ligne de compte dans l'étude que nous avons esquissée. Le P. Lagrange a eu tort de prendre au sérieux ce document d'une authenticité très douteuse (*Le Messianisme*, p. 221-222).

— Le fleuve lancé par le serpent pour engloutir la femme (Apoc., XII, 15), qu'on interprète, non sans peine, comme un mythe, rappelle singulièrement celui que déchaîne Satan pour empêcher Abraham d'accomplir le sacrifice d'Isaac (*Tanhouma*, *Vayêra*, 22 ; *Midrasch Vayoscha*, *Beth Hamidrasch*, I, 36). C'est probablement aussi du folk-lore. Aussi bien ce stratagème du Malin est-il très répandu dans la littérature populaire.

LES JUIFS DES LANDES

SOUS LE PREMIER EMPIRE

La population juive qui vivait dans les Landes pendant la première moitié du XIXe siècle, était établie, dès le XVIe, sur la rive droite de l'Adour, en face de Bayonne, au faubourg de Saint-Esprit, diocèse de Dax.

Sous l'Ancien Régime, le Chapitre de la Collégiale fondée par Louis XI, en 1463, y nommait le magistrat de police qui relevait de la sénéchaussée landaise de Tartas [1]. Lors des élections de 1789, les députés de la « nation juive » avaient été admis à l'assemblée primaire de la même sénéchaussée [2]. La Constituante fit de Saint-Esprit une commune du département des Landes. Les intérêts de la communauté furent confiés au maire et au préfet pour plus d'un demi-siècle. Le dossier qui la concerne aux Archives de Mont-de-Marsan est assez volumineux. La pièce la plus intéressante est un mémoire de vingt pages, rédigé pour répondre à des questions précises posées par le Ministre de l'Intérieur, le 13 juin 1812, et signé : Jean-Augustin Lassarrade, maire [3]. D'autres documents, lettres, rapports, états administratifs, font connaître les destinées de la colonie juive jusqu'en 1857. A cette date, Saint-Esprit fut réuni au département des Basses-Pyrénées ; la petite ville qui se vantait, en 1812, d'avoir « toujours été indépendante », fut rattachée à Bayonne, sans avoir cessé de lui être liée par les intérêts économiques, comme par le système défensif de Vauban.

1. Expilly, *Dictionnaire géographique, historique et politique des Gaules et de la France*, Paris, 1762, fol., t. I, p. 491.

2. Ph. Sagnac, *Les Juifs et la Révolution française*, dans la *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, t. I (1899-1900), pp. 9 et 213 ; M. Liber, *Les Juifs et la Convocation des Etats Généraux*, dans la *Revue des Etudes juives*, t. LXIV (1912), p. 254-261.

3. Archives départementales des Landes, Ve (Cultes non catholiques). — Sur l'honorabilité du maire et la considération dont il est digne, cf. *ibidem*, K., Registre de correspondance ministérielle du Préfet, 20 novembre 1812.

I

Les Juifs de Saint-Esprit, comme leurs coreligionnaires de Bordeaux, étaient des « marranes », ou « nouveaux chrétiens » portugais, d'abord exilés d'Espagne, puis proscrits en 1496 par le roi Emmanuel ou contraints à recevoir le baptême. Après sa mort, et surtout après la conquête du Portugal par Philippe II, en 1580, ceux qui s'étaient remis à pratiquer secrètement le culte hébraïque, persécutés par l'Inquisition, avaient émigré par milliers, en Turquie ou en Italie, en Hollande, en France, — où ils retrouvaient leurs frères espagnols chassés par Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille, — et avaient repris les rites de leurs ancêtres [1].

L'administration impériale précise mal les circonstances dans lesquelles, suivant la tradition, les fugitifs vinrent chercher asile au delà des Pyrénées et s'établir « misérables », aux environs de Bayonne, à Peyrehorade, Biarritz, Saint-Jean-de-Luz, au Vieux-Boucau, à Saint-Esprit, où ils étaient tolérés en 1550.

En l'absence de registres tenus régulièrement et exacts, les archives de la communauté juive ayant été dispersées au début de la Révolution, il est déjà impossible, sous l'Empire, de déterminer la progression de cette population. Le maire de Saint-Esprit croit pouvoir évaluer à 1.100 le nombre des membres de la colonie au XVIe siècle. Ce chiffre convient également à la date de 1728 [2]. Celui de 3.500 donné par Expilly, en 1762, dépasse la réalité. En 1812, il est certain que le nombre des Juifs est de 1.170. A leur « industrie », aux fortunes qu'ils ont acquises, il faut attribuer l'embellissement de cette ville, autrefois composée « d'une vingtaine de baraques », maintenant ornée de « beaux édifices », et l'accroissement de sa population, qui est de 5.821 habitants.

Dans l'ensemble du département des Landes, ils ne sont pas tout à fait 2.000 [3]. Quelques familles vivent à Peyrehorade, à

1. Sur les origines, cf. Théodore Reinach, *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*. Paris, Hachette, 8e éd.; Georges Cirot, *Les Juifs de Bordeaux, leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution*. Bordeaux, Féret, 1920; Henry Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne*. Paris, Durlacher, 1893.

2. Document des Archives de Pau, cité par H. Léon, p. 49.

3. 1.198 en 1808. Arch. départ. Landes, V[6] (État envoyé le 27 mai 1808 par le Préfet).

cinq lieues de Bayonne ; deux sont fixées à Saint-Martin-de-Seignaux et une à Mont-de-Marsan [1].

Il n'existe pas, dans tout le Sud-Ouest, d'établissement plus nombreux, ni plus homogène, si l'on excepte la colonie de Bordeaux, pour la plus grande part portugaise, qui comptait plus de 2.000 âmes dès 1789 [2]. En 1807, les descendants des anciens réfugiés ne sont pas encore plus d'une soixantaine susceptibles d'être imposés à Bayonne et dans les Basses-Pyrénées [3]. L'année suivante, 107 personnes composent le groupe de Toulouse, fortement mêlé d'Alsaciens et d'Allemands [4]. A Saint-Esprit, quelques Juifs avignonnais et quelques Montpelliérains se sont établis ; une distinction marquée subsiste, « au point de vue de la considération », entre eux et les premiers arrivants. Au moment des guerres d'Espagne, les mouvements d'armées, « l'illusion d'une fortune brillante dans la péninsule », ont fait déborder dans ces parages « une infinité » de Juifs allemands ; mais la police impériale les a éloignés et très peu d'entre eux se sont fixés, en 1812.

II

La nation portugaise bénéficiait, avant la Révolution, des privilèges énumérés dans les lettres patentes de Henri II, en août 1550, et confirmés successivement en 1575, 1656, 1723, 1776 : résider dans le royaume, y posséder des biens meubles et immeubles, y commercer librement [5].

Trois syndics, un trésorier, dix notables et adjoints administraient la communauté particulière de Saint-Esprit, complètement indépendante de celle de Bordeaux, et répartissaient les impositions, dont la quote-part était double de celle des catholiques [6].

1. Sept personnes contribuent aux dépenses du culte israélite à Peyrehorade en 1810. — *Ibid.*, État de répartition individuelle du contingent du département des Landes.

2. Ph. Sagnac, *Les Juifs et Napoléon, Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, t. II (1900-1901), p. 483.

3. Arch. départ. Landes, V⁶. Lettre adressée au Préfet par les délégués à l'Assemblée générale des Juifs, 1er mars 1807. Total en 1808 : 127 personnes.

4. Arch. départ. Haute-Garonne, V. 2e section, 6.3 (Culte israélite), et J. Gros, *Les Juifs de Toulouse pendant la Révolution et l'Empire*, *Revue des Pyrénées*, t. XVIII (1906), p. 230.

5. Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, t. XXIV, p. 44, n° 483.

6. Arch. départ. Landes, V⁶, Mémoire cité (1812).

En fait, la tranquillité des Juifs était assez fréquemment troublée. Le corps municipal de Bayonne disputait la seigneurie du faubourg au chapitre collégial, plus tolérant et directement intéressé à voir vivre et prospérer la colonie portugaise. Les négociants qui composaient en grande partie le conseil de ville redoutaient au contraire la concurrence des marchands israélites et prétendaient leur enlever le commerce de détail[1]. Ceux-ci ne rencontraient, de l'autre côté de l'Adour, que « réprobation suscitée par la jalousie et la différence d'opinion ». Défense avait été faite, en 1602, aux Bayonnais de les recevoir, et aux Portugais d'habiter Bayonne. Obligés de se retirer au coucher du soleil, ne rentrant en ville que fort tard le lendemain, ils n'y pouvaient acquérir de maisons[2]. Au bourg même, et dans la paroisse, leurs biens-fonds ne représentaient, vers le milieu du XVIIIe siècle, qu'une faible valeur[3]. Les tracasseries, les amendes, les procès, « les humiliations et fatigues incalculables qu'il leur a coûté pour se maintenir », écrit le maire de Saint-Esprit, même « des insultes et voies de fait de la populace », ont influé sur leur caractère et leurs sentiments. Cet « avilissement » les a extraordinairement intimidés.

La Révolution, après les essais de tolérance et d'organisation du règne de Louis XVI, leur a donné la sécurité, la plénitude du droit d'acquérir ; elle les a admis à la condition de citoyens actifs, par le décret du 28 janvier 1790. Ils sont devenus propriétaires fonciers, à Saint-Esprit, à partir des dernières années du XVIIIe siècle surtout, puis à Bayonne. Une amélioration sensible s'est produite dans leur manière de vivre et leur sociabilité. Sous l'Empire, ils se soumettent en général volontiers aux ordres de l'autorité ; ils paraissent aimer le souverain. Ils peuvent compter au nombre des bons citoyens. Avec un peu de bienveillance et du temps, l'assimilation sera complète « avec ces anciens Français, dont ils cultivent déjà l'esprit et les mœurs[4] ».

Pourtant, de 1806 à 1807, le préfet Duplantier doit régler certaines difficultés avec la colonie juive, à l'époque même où l'Assemblée générale, convoquée par Napoléon, travaille à donner aux Israélites de l'Empire français et du royaume d'Italie une organisation définitive.

Le département des Landes est représenté par trois députés : un

1. Saguac, *Les Juifs et la Révolution française*, *loc. cit.*, p. 7.
2. Arch. départ. Landes, Mémoire cité (Lettres patentes de Henri IV, janvier 1602).
3. H. Léon, *op. cit.*, pp. 58 et 80.
4. Arch. départ. Landes, V^e^, Mémoire cité.

rabbin, Abraham Andrade, et deux laïques, Castro fils et Patto jeune, de Saint-Esprit.

Au côté du président de l'Assemblée, Abraham Furtado, Juif portugais de Bordeaux, Andrade, « investi de la confiance entière de ses frères », membre, successivement, de la Commission des Neuf, chargée de préparer la réunion du Grand-Sanhédrin, et du Grand-Sanhédrin lui-même, collabore activement à l'œuvre de la « régénération d'Israël ». « Inviolablement attaché à la loi de Moïse, il ne laissera pas, dit-il, dans une de ses lettres au préfet, de pratiquer plus d'une vertu évangélique. » Portugais, il s'inquiète, à la veille du Sanhédrin, de voir « abonder » les rabbins allemands... « Les Italiens, en général polis et instruits, en ont aussi fourni un grand nombre... Parmi les députés de la ville d'Amsterdam, siègent d'autres allemands encore, « tandis que les Juifs portugais de la Hollande ne disent mot [1] ». Le projet d'organisation du culte judaïque, rédigé par la Commission des Neuf, « règlement que plusieurs regardent comme la boîte de Pandore », est librement critiqué [2].

Le langage du rabbin ne manque pas d'amertume lorsqu'il traite l'épineuse question des indemnités, qui se pose, pour les députés des Landes, comme pour leurs collègues d'autres départements [3].

Les décisions de l'Assemblée et les instructions ministérielles ont mis à la charge de leurs coreligionnaires leurs frais de déplacement et de séjour. Une commission spéciale répartit la contribution entre les Israélites de Saint-Esprit, sous la présidence du riche Benjamin-Louis Nounès, qui n'a pu affronter lui-même, à 80 ans, les cent-une postes du voyage de Paris [4]. Malgré les efforts des commissaires, les sommes rentrent mal. Les retardataires se plaignent d'être injustement taxés. La prolongation des séances rend le fardeau plus lourd et le total des rôles atteindra près de 15.000 francs. L' « apathie », « la mauvaise volonté », ou les ressentiments personnels ne suffisent pas à expliquer des réclamations réitérées et parfois véhémentes : « Les contribuables sont surchargés d'impositions, les circonstances actuelles ayant réellement paralysé leur industrie et leur commerce [5]. »

Un délégué est rappelé ; mais Andrade, rabbin sans fortune, et

1. Arch. départ. Landes, V[6], le rabbin Andrade au Préfet, 28 octobre 1806.
2. *Ibid.*, 26 février 1807.
3. Saguac, *Les Juifs et Napoléon*, *loc. cit.*, p. 610.
4. Arch. départ. Landes, V[6], Andrade au Préfet (28 octobre 1806).
5. *Ibid.*, Pétition des membres du Bureau de bienfaisance israélite (15 mars 1807).

Castro, sont, depuis trois mois, en mars 1807, dans un dénuement absolu. Les députés de la Gironde sont exactement payés d'avance ; ceux des Landes, privés même de réponses à leurs lettres, sont sacrifiés au bien général [1] ».

Le préfet, d'accord avec le maire, s'efforce de leur faire rendre justice en ménageant le plus possible les intérêts de la communauté. Les uns et les autres reconnaissent sa bonne volonté et sa bienveillance. Il multiplie les appels au désintéressement et à la patience. Enfin, pour vaincre « l'obstination des retardataires », il menace de les signaler nominativement à l'Assemblée et ordonne les poursuites du percepteur [2].

Lorsque les députés ont reçu leur dû et que la cessation de leurs travaux les a rendus à leurs familles, après dix mois, l'administration départementale n'a plus qu'à se louer des Juifs de Saint-Esprit. La législation impériale leur a été favorable : le décret du 17 mars 1808 les excepte formellement, comme leurs frères de Bordeaux, de toute restriction à la plénitude de leurs droits de citoyens [3]. Ils participent à l'administration municipale. Déjà, pendant la Révolution, ils ont joué à la Mairie, au Comité de Surveillance, à la Société populaire, un rôle actif et des plus intéressants [4]. Depuis, il y a toujours eu quelque israélite appelé aux fonctions publiques : un juge de paix, des officiers municipaux. Patto aîné, Patto jeune, Jacob Carvaillo occupent tour à tour, de 1808 à 1812, la place de second adjoint, sans que personne ait pu s'en plaindre [5].

L'assimilation ne paraîtra pas complète à Napoléon et à ses fonctionnaires tant que les Juifs garderont quelque répugnance à servir dans les armées. Le maire de Saint-Esprit s'en explique auprès du ministre : « ...ils font même des sacrifices pour ne pas servir sous les drapeaux ; on en voit très peu se livrer à la carrière des armes et ambitionner la gloire qui en résulte pour la nation... ». Mais il ajoute que huit conscrits, dont quatre engagés volontaires, sont au service actif en 1812. Huit autres, enrôlés au commencement de la Révolution et, par la suite, se sont retirés honorablement, quatre d'entre eux touchant la solde de retraite. Aucun n'est officier, ni décoré de la Légion d'Honneur, au moins dans les

1. Arch. départ. Landes, V⁶, les délégués au Préfet (1er mars 1807).
2. *Ibid.*, le Préfet au Maire de Saint-Esprit (7 mars 1807).
3. *Bulletin des Lois*, 4e série, t. VIII, p. 203.
4. H. Léon, *op. cit.*, p. 161 et sq.
5. Arch. dép. Landes, V⁶ : Mémoire cité, et M¹ : États du personnel administratif.

Landes. Alexandre Marqfoy, élève de Saint-Cyr, lieutenant, puis capitaine aux armées d'Allemagne et d'Espagne, blessé onze fois, félicité par l'Empereur, est un Bayonnais [1].

III

La vie économique des nouveaux citoyens n'a pas été aussi profondément transformée que leur vie civile et politique.

Un accès de plus en plus large à la propriété leur a été permis ; les acquisitions, qui doivent être pour les plus aisés la base solide de la fortune, consistent en maisons à la ville et en domaines à la campagne, terres ou métairies, qu'ils ne font pas valoir eux-mêmes. Parmi les Juifs établis à Saint-Esprit, un petit nombre habite la section rurale de Saint-Etienne; aucun ne se livre à l'agriculture [2].

Ils ne s'adonnent pas non plus à l'industrie, dans le sens actuel du mot. Il n'y a pas de manufactures dans les Landes [3]. Les artisans étaient, au XVIIIe siècle, des chrétiens du pays, exclus du droit de maîtrise en ville, mais autorisés à travailler dans des boutiques du faubourg. La situation n'a pas changé sous l'Empire, sauf un très petit nombre d'exceptions [4].

Le commerce reste le gagne-pain ou l'occupation essentielle de cette colonie de travailleurs tenaces, qui font vivre de grandes familles.

Leur établissement aux portes de Bayonne, où ils ont désormais libre accès, où quelques-uns d'entre eux, les Marqfoy, les Furtado, ont transporté le centre de leurs affaires, doit les servir mieux que jamais. La concurrence subsiste ; mais il n'est plus question pour eux de l'hostilité des corps de métiers et corporations marchandes, soutenue par le Conseil de Ville. Débouché des Landes, entrepôt de transit sur l'Adour maritime, à proximité des Pyrénées et de l'Espagne, Bayonne leur offre ses abondantes possibilités d'activité et de richesse. Un décret du 12 juillet 1808

1. H. Léon, *op. cit.*, p. 420.

2. Arch. dép. Landes, V[e], Mémoire cité.

3. *Ibid.*, K : Registre de correspondance ministérielle ; Bureau de Police, 1er juin-7 novembre 1811. Les quatre fabriques de bouchons de liège de Bayonne, Saint-Esprit et Tarnos occupent ensemble douze ouvriers.

4. Expilly, *op. cit.*, p. 491. — H. Léon, *op. cit.*, p. 256, cite, d'après un rapport officiel de 1809 sur les Juifs de Bayonne et Saint-Esprit : un tailleur, deux menuisiers, deux cordonniers, et les Porso, fabricants de tabac.

décide la construction, à l'extrémité même de la grande place de Saint-Esprit, d'un port « en forme de cale », avec deux terrasses élevées jusqu'au plus haut niveau des marées. Le port des Landes sera distinct du port des Basses-Pyrénées ; mais les deux places sont en relations étroites, leurs intérêts sont presque communs, leur prospérité est liée au perfectionnement de la navigation du fleuve.

La majeure partie des navires destinés à l'étranger chargent à Saint-Esprit, où « des magasins considérables ont été établis », les vins et eaux-de-vie du Bas-Armagnac, transportés par la route jusqu'à Mont-de-Marsan, puis par la Midouze et l'Adour, et les produits résineux des forêts landaises. Les grains de la Chalosse sont exportés vers l'Espagne, lorsqu'ils sont surabondants [1]. A l'Est, la navigation remonte le Gave et atteint Peyrehorade, où quelques familles de commerçants juifs sont fixées de longue date, dans un centre local, avantageusement placé, proche du confluent avec l'Adour : les travaux de restauration d'un port marchand, décidés en 1808, sont restés en projet jusqu'à la Restauration [2].

La guerre contrarie les efforts tentés par le gouvernement impérial pour favoriser la vie économique dans le bassin du Bas-Adour. Sans doute, Saint-Esprit surveille, par sa citadelle, le passage des troupes et des convois vers l'Espagne : l'afflux de population, le ravitaillement des armées peuvent faciliter certains échanges. En général, les opérations du commerce sont restreintes. Le blocus aggrave cette stagnation qui durera jusqu'à la fin de l'Empire. Les Juifs ont été les premiers à en souffrir. Le trafic des denrées coloniales leur est désormais interdit. Une surveillance et une répression rigoureuses s'exercent pour empêcher la contrebande de se glisser, le long de la frontière des Basses-Pyrénées, depuis le Gave jusqu'à l'Adour, à travers le département des Landes. Le moindre fait, même isolé, comme la découverte d'un portefeuille au nom d'Abraham Alvarez Pignero, de Peyrehorade, abandonné par des contrebandiers, est signalé par un rapport officiel [3]. L'établissement du monopole des tabacs au profit de l'Etat napoléonien ruine la famille des Posso [4].

Dans ces circonstances difficiles, la vie commerciale garde, à

1. Arch. départ. Landes, K : Registre de Correspondance ministérielle ; le préfet au ministre des Manufactures et du Commerce (8 mai 1812).

2. *Ibid.*, Bureau des Travaux ; le préfet au ministre des Finances (27 janvier 1816).

3. Arch. départ. Landes, Registre de Correspondance ministérielle, Bureau de police (16 septembre 1811).

4. H. Léon, *op. cit.*, p. 424.

Saint-Esprit, sa physionomie traditionnelle, mais aussi « l'esprit du mouvement ». La majeure partie des Juifs travaille à la vente d'objets de quincaillerie, « au jour la journée ». Les petites gens sont emballeurs, facteurs, colporteurs, frangiers-galonniers. D'autres tiennent des magasins de mercerie, « toileries d'Allemagne, du Brabant, de Flandre, de Bretagne, toiles imprimées et cotonneries, draperies, soieries [1] ». Quelques-uns sont riches. La maison de tissus de Josué Léon fait encore journellement de brillantes affaires en 1807 [2].

Beaucoup sont courtiers de père en fils, — comme les Silva sont apothicaires, — et se sont enrichis. L'un d'eux a laissé des propriétés « considérables » à ses enfants.

Une maison juive tient dans la banque « un rang distingué ». Son chef, Benjamin Louis Nounès, décédé en 1811, a acquis une grande fortune en travaillant avec succès au commerce des monnaies et à l'échange des piastres d'argent avec la péninsule. La guerre a restreint ces opérations.

Les relations d'intérêts, les relations maritimes surtout, sont devenues difficiles avec les pays étrangers. Le port reçoit des bâtiments qui viennent d'Angleterre avec des licences, ou de Bilbao et de Santander, pendant les campagnes d'Espagne. Deux ans de suite, Benjamin Henriquès, commis négociant, « ayant satisfait aux lois de la conscription », reçoit un passeport pour aller traiter d'affaires aux Etats-Unis d'Amérique [3]. En 1810, les maisons Patto aîné et Patto frères s'intéressent, comme bailleurs de fonds, à des armements en course dont Henri Castro Chacon fils est l'armateur [4].

L'activité juive, soutenue par le « goût du trafic », a puissamment aidé le groupe de Bayonne-Saint-Esprit à conserver son importance économique. Elle a maintenu, consolidé les fortunes acquises. Quelques « rentiers » paraissent sur les états officiels. Haïm et Jacob de Benjamin Louis Nounès, Josué Léon, Samuel de Jacob Louis Nounès, Patto junior, Patto jeune, Daniel Patto, Benjamin Patto, Isaac Gomès, pour ne citer que les principales familles, sont parvenus à la richesse au début du XIXe siècle.

1. Arch. dép. Landes, V6 : Mémoire cité.
2. *Ibid.*, Rapport de la Commission spéciale du Bureau de Bienfaisance de Saint-Esprit (17 mars 1807).
3. *Ibid.*, K. Registre de Correspondance ministérielle, Bureau de police (4 avril 1812-20 septembre 1813).
4. H. Léon, *op. cit.*, p. 411.

IV

Il ne faut pas chercher dans les documents administratifs, sur les habitudes religieuses, intellectuelles et morales des Israélites, des détails analogues à ceux qui font l'attrait du livre d'Henry Léon. Cependant, le préfet des Landes et le maire de Saint-Esprit ont participé à la mise en pratique des règlements d'organisation élaborés pour le culte hébraïque en 1808. Il n'est pas indifférent de savoir comment leur tutelle s'est exercée, comment, du dehors, ils ont connu et jugé des mœurs dont l'originalité profonde ne leur a pas échappé.

Conformément aux dispositions générales du décret du 17 mars, une synagogue particulière, dépendante du consistoire départemental de Bordeaux, a été établie à Saint-Esprit. Son rabbin, Abraham Andrade, est élu, l'année suivante, grand rabbin à Bordeaux et agréé par le gouvernement, non sans que le préfet ait été appelé à donner les renseignements les plus favorables [1]. Jacob Athias lui succède.

Les inconvénients de cette subordination seront signalés plus tard, lorsqu'il s'agira de doter le groupe religieux des Landes et Basses-Pyrénées d'une synagogue consistoriale : « nécessité, pour obéir à l'ordonnance royale du 25 mai 1844, de solliciter l'autorisation préalable du consistoire départemental lorsque des mariages à domicile sont nécessaires ; obligation de rendre compte des aumônes, même secrètes, distribuées dans la localité ; gêne apportée à l'exercice du droit d'élection des notables par l'éloignement et la dépense [2] ».

Au cours du Premier Empire, les membres du consistoire de Bordeaux, Abraham Andrade, David Gradis, Lopès-Dubec père et le fils de Rodrigues aîné, ont exercé leur rôle d'administrateurs religieux du département des Landes ; ils sont entrés en collaboration active avec le préfet. Un commissaire surveillant les représente au siège de la synagogue particulière. Celui-ci, Patto jeune, adjoint au maire, assume à la fois la responsabilité de la police

1. Arch. dép. Landes, V[e] : Lettre du ministre de l'Intérieur, 6 avril 1809 ; décret de nomination du 13 avril 1809.

2. *Ibid.*, Procès-verbal de la séance du Conseil municipal de Saint-Esprit, 17 septembre 1845.

extérieure et la surveillance de l'ordre intérieur des temples, de leur entretien, de la perception des sommes consacrées au culte. Après sa mort, « l'indiscipline » s'introduit dans les synagogues. Le préfet intervient personnellement, en 1811, auprès de Jacob Carvaillo, devenu adjoint au maire à son tour, et le décide à accepter la charge de commissaire surveillant [1].

Une des attributions essentielles du consistoire est d'empêcher qu'il se forme aucune assemblée de prières sans autorisation.

Vers 1780, « la presque généralité » des Israélites de Saint-Esprit, où il y avait un certain nombre de synagogues, avait obtenu de l'intendant d'Auch des ordres pour qu'elles fussent supprimées, sauf deux; depuis, des réunions cultuelles s'étaient tenues sans avoir été autorisées; ces assemblées avaient subsisté. Cependant, « la multiplicité des lieux de prières, dans une petite ville, nuit infiniment à l'exercice du culte. Les personnes d'une même religion se trouvant disséminées dans plusieurs synagogues, il en résulte nécessairement que les prières n'ont rien d'imposant et font peu d'impression sur les esprits... Cet inconvénient n'est pas le seul. Les indigents étant éloignés des riches, la bienfaisance est moins active que lorsqu'ils se trouvent réunis [2] ».

Une décision du consistoire, du 3 avril 1811, un arrêté préfectoral du 11 octobre, provoquent la suppression des trois synagogues dites « du Fort, de Léon et de Jean d'Amou, où se réunissent quelques familles juives ». La porte principale et toutes les issues en sont fermées en présence du propriétaire, de l'administrateur et du commissaire surveillant J. Carvaillo, « accompagné d'un de ses gardes soldés » [3]. Les synagogues dites « Hebera », qui rassemble la majorité des Israélites de Saint-Esprit et de Bayonne, et « Tobie », sont maintenues et administrées par trois syndics [4]. Provisoirement, en 1812, une assemblée de prières, d'abord supprimée, est autorisée dans la maison de Jean d'Amou, section rurale de Saint-Étienne, dans l'intérêt de quelques vieillards infirmes (le propriétaire, Jacob Sèches, et un de ses voisins, aveugle, père d'une nombreuse famille). Un arrêté de 1837 l'interdira définitive-

1. Arch. dép. Landes, V[6], Lettre du Consistoire israélite de Bordeaux au préfet des Landes, 21 octobre 1811; lettre du préfet à Jacob Carvaillo, 12 décembre 1811.

2. *Ibid.*, Lettre du Consistoire israélite de la circonscription de la Gironde au préfet des Landes, 3 avril 1811.

3. *Ibid.*, Arrêté du préfet, 11 octobre 1811; procès-verbaux du 30 octobre.

4. Les trois syndics de chaque synagogue ont été nommés par le Consistoire (Lettre de Jacob Carvaillo, 22 décembre 1811, *ibidem*).

ment, afin que personne ne puisse se soustraire aux charges communes du temple [1].

Sous l'Empire, les dépenses du culte comprennent, en outre, le traitement des rabbins. Elles sont supportées par les membres de la communauté dans la mesure de leurs moyens. Le préfet rend les rôles de répartition exécutoires. Il peut employer la contrainte comme pour les contributions directes [2]. Le contingent du département des Landes dans les dépenses générales de la circonscription du consistoire atteint 3.960 francs en 1810, 3.590 francs en 1813. Benjamin-Louis Nounès fournit à lui seul plus de 1.000 francs en 1811 (sur 5.317 francs) Il ne paraît pas que cette taxation ait rencontré de difficultés.

L'exercice du culte n'en a pas rencontré non plus.

Au XVIIIe siècle, le faubourg Saint-Esprit dépendait de la paroisse Saint-Etienne et comptait plusieurs établissements ecclésiastiques : l'église collégiale, avec son chapitre, une commanderie de l'ordre de Malte, un couvent d'Ursulines, une abbaye de filles de l'ordre de Cîteaux [3]. Le clergé avait tenté d'exiger des contributions illicites ou d'obliger les dissidents à illuminer au passage des processions.

Après la Révolution, chapitre et congrégations religieuses ont disparu. A l'époque impériale, les Juifs, « toujours exacts et fidèles aux principes de leurs ancêtres », possédant leurs temples et leur cimetière, sont protégés par l'autorité. « Personne ne porte aucun trouble au milieu de leurs prières et des exercices de leur religion. Jamais cette nation n'a été plus tranquille et jamais on ne s'est aperçu moins de la différence d'opinions, parmi une population de près de 6.000 habitants [4]. »

Eux-mêmes n'ont jamais manifesté, au cours du siècle, l'intention d'user du droit qui leur était accordé par les Articles organiques du Concordat, d'empêcher le culte extérieur des catholiques [5]. Quelques incidents ont pu se produire dans les périodes de réaction ou d'agitation politique ; la bonne harmonie, dans l'ensemble, n'a pas cessé de régner [6].

1. Arch. dép. Landes, V[6], Arrêtés du préfet, 12 février 1812-27 septembre 1837.
2. *Ibid.*, Circulaire ministérielle du 5 juillet 1812 ; rôles de répartition.
3. Expilly, *op. cit.*, p. 491.
4. Arch. dép. Landes, V[4] : Mémoire cité.
5. *Ibid.*, Rapport sur la demande tendant à l'établissement d'un consistoire israélite à Saint-Esprit, 1845.
6. *Ibid.*, sur la célébration du jour de repos, cf. lettres du préfet au sous-préfet de Dax, 29 septembre 1830, et au maire de Saint-Esprit, 11 février 1831.

V

Quels que soient les progrès de l'assimilation, la population juive garde ses mœurs, comme elle garde ses traditions religieuses.

En 1764, le Corps de Ville de Bayonne multipliait les accusations injustes et intéressées pour empêcher le Conseil du Roi d'écouter les doléances des Israélites [1]. Le maire impérial n'en reprend naturellement aucune, cinquante ans après. Il se contente d'écrire : « La moralité des Juifs portugais paraît assez pure. On peut reprocher à quelques-uns un esprit ardent et mercantile... » Il n'est pas question d'usure à Saint-Esprit : peut-être le maire fait-il allusion à une ou deux affaires de police, d'ailleurs mal éclaircies, dont il s'est occupé en 1812 [2].

Son rapport au ministre signale un curieux esprit d'égalité, en même temps qu'une grande vivacité de caractère, chez les anciens immigrés : « Il n'y a point d'influent parmi les individus qui professent le culte hébraïque ; ils ne connaissent entre eux de distinction, que celle que la fortune accorde aux hommes, et l'irrévérence, de Juif à Juif, est telle que, dans les moments de trouble, ils ne mettent aucun frein à leurs imprécations, n'importe le rang qu'occupe, dans la Société, celui d'entre eux à qui ils adressent la parole. Mais jamais leurs altercations n'ont de suite funeste et, presque toujours, les rixes finissent avec des paroles. »

Le développement des institutions charitables est, par contre, passé sous silence. Pourtant, les fonctionnaires de Napoléon ne peuvent pas ignorer la « Hebera » ou « Association Générale », institution très ancienne, « un des plus nobles débris que nos ancêtres ont apporté d'un pays voisin », affirment leurs descendants [3]. Comme la « Sedaca » de Bordeaux [4], elle assumait, au XVIIIe siècle, le rôle de conseil de la nation portugaise, et fournis-

1. Saguac, *Les Juifs et la Révolution française*, *loc. cit.*, p. 9.

2. Arch. dép. Landes, K : Correspondance ministérielle, Bureau de police, 4 mars, 31 juillet et 21 août 1812 (un emprisonnement pour faux ; une arrestation pour recel d'effets militaires, suivie d'élargissement).

3. Arch. dép. Landes, V6 : Rapport au préfet des Landes sur les institutions de charité, de bienfaisance ou de religion, 11 février 1848.

4. G. Cirot, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux*. Bordeaux, Féret, 1909, p. 86.

sait à la communauté ses syndics et ses adjoints. Sous l'Empire, encore, l'administration du « Bureau de Bienfaisance » traite avec l'administration départementale la question des indemnités aux membres de l'Assemblée Générale et du Grand-Sanhédrin.

Confrérie de charité, alimentée par des cotisations annuelles et par des offrandes, la Hebera « embrasse dans son action toutes les misères et toutes les souffrances qui ont droit à la compassion. Elle fait soigner les malades, leur accorde les médicaments et les visites du médecin, entretient les vieillards et les personnes impotentes, distribue le bois de chauffage aux familles nécessiteuses pendant la mauvaise saison et intervient dans les besoins dont le soulagement est impérieux. Quelque modiques que soient les ressources dont cette société dispose, elle fait un bien réel dans notre localité... ».

« Plusieurs confréries s'y rattachent, dont le but est purement humanitaire. Elles remplissent gratuitement et indistinctement tous les devoirs funèbres que la religion et l'humanité imposent, tels que faire la fosse, habiller les morts et les ensevelir [1]. Une société particulière s'occupe, en 1809, d'habiller les pauvres [2].

Si ces sociétés se soutiennent, c'est qu'elles sont liées intimement avec la religion. « Dans toutes les grandes occasions où la religion intervient, dans les mariages, les naissances, les décès, des offrandes sont faites à ces diverses institutions, et, depuis les classes les plus riches jusqu'aux plus pauvres, personne ne refuse de consacrer les grandes époques de la vie par des actes de charité. »

Le lien n'est pas moins étroit entre la religion et l'instruction populaire, telle qu'elle est organisée, jusqu'en 1833, sous la forme d'une école entretenue aux frais du temple[3]. Quelque «précaire» qu'ait été sa situation, elle a rendu des services.

Cependant, pour la majorité des enfants, l'éducation paraît négligée, trop exclusivement restreinte à la pratique commerciale enseignée de père en fils. On les voit, « dès leur plus tendre jeunesse, colporter des articles de quincaillerie, pour en chercher le débit dans les rues de Saint-Esprit et de Bayonne, ou se placer commis dans les maisons de commerce... Quelques familles aisées font donner de l'éducation aux demoiselles qui cultivent les

1. Arch. dép. Landes, V⁶ : Rapport... 1848.
2. H. Léon, *op. cit.*, p. 290.
3. Arch. dép. Landes, V⁶, Rapport cité, 1848. — L'école du Talmud Thora a existé, puis disparu à Bordeaux, au XVIIIe siècle (Cirot, *Recherches*, p. 74).

sciences d'agrément, telles que la musique, la danse, la broderie, etc. [1] ». En fait, jusqu'aux dernières années du règne de Louis-Philippe, l'enseignement des filles n'a pas existé [2].

Au temps où Abraham Furtado représente la plus haute culture dans la communauté de Bordeaux, celle de Saint-Esprit ne connaît « aucun lettré ». Quelques-uns, parmi ses membres, « ne sont pas étrangers à quelques connaissances qui les distinguent de la classe obscure ; mais le travail commercial les occupe tous plus que les sciences ».

VI

La tâche de ceux qui guident la communauté vers ses destinées nouvelles n'est donc pas achevée.

Tolérés par l'Ancien Régime, les Juifs portugais ont été affranchis par la Révolution. L'organisation, l'assimilation ont été voulues, préparées et, dans une large mesure, réalisées par l'Empire. L'accès à la vie civique, aux fonctions municipales, l'extension de la propriété juive, la participation au mouvement d'affaires du double port de l'Adour, le développement ou la consolidation des fortunes acquises, malgré les difficultés économiques nées de la guerre et du blocus continental, sont les faits caractéristiques de cette période décisive. La liberté du culte a été assurée. Les fonctionnaires, maire de Saint-Esprit, préfet des Landes, ont collaboré à l'œuvre de discipline religieuse, sans qu'il ait été porté atteinte aux habitudes traditionnelles, ni aux institutions morales et sociales les plus respectables de la communauté. Ce progrès continuera : sous la Restauration, sous la monarchie de Juillet, le nombre augmente des propriétaires ou des négociants investis d'un mandat municipal [3]. Des entreprises commerciales puissantes grandissent à Bayonne.

Mais le mouvement d'émigration est lent et les descendants des exilés portugais restent fidèles à l'asile de leurs ancêtres. Ils sont encore un peu plus d'un millier, en 1845, autour de leur temple reconstruit. Saint-Esprit devient le chef-lieu d'une circonscription

1. Arch. dép. Landes, V[6], Mémoire cité, 1812.

2. *Ibid.*, Rapport cité, 1848.

3. *Ibid.*, Renseignements donnés par le préfet sur Abraham de Josué Léon, propriétaire, commissaire surveillant près le temple de Saint-Esprit, et sur Rodrigues, banquier, maire de Saint-Esprit, 6 mars 1841 ; liste des notables de la circonscription consistoriale, 25 mai 1847.

consistoriale formée des Landes, des Basses et Hautes-Pyrénées, de la Haute-Garonne, de l'Ariège, de l'Aude, des Pyrénées-Orientales [1]. Les institutions de bienfaisance et d'enseignement, déjà réglementées, se développent parce qu'elles sont mieux soutenues. Les dirigeants du Consistoire pourront témoigner, à la veille de la Révolution de Février, que la diffusion de l'instruction parmi leurs coreligionnaires les rend plus aptes « à remplir les diverses charges que leur impose leur double titre de citoyen et d'israélite ».

PIERRE GENEVRAY.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Lettres du rabbin de Saint-Esprit, Abraham Andrade, au préfet des Landes, Duplantier (1806-1807) [1].

I

Abraham Andrade et Henri Castro fils, au Préfet.

14 octobre 1806.

« ... Il est flatteur pour nous d'apprendre que les premiers travaux du synode ont mérité votre approbation. Comme c'est le même esprit qui a dicté ses dernières réponses, nous nous sommes empressés de vous les adresser par la lettre du 25 du mois dernier [3].

La formation d'un Grand Sanhédrin donne lieu à mille conjectures. S'il nous était permis d'en former sur ce point, nous dirions avec la majorité de nos collègues qu'il ne s'agira que d'une légère réforme et de l'organisation du culte judaïque. En attendant, la commission des Neuf,

1. Ordonnance royale du 7 janvier 1846. Population juive de Saint-Esprit : 1.012 habitants.

2. Sur A. Andrade, grand-rabbin de Bordeaux, près le Consistoire israélite, depuis le 13 avril 1809 jusqu'à sa mort en 1836, cf. H. Léon : *Histoire des Juifs à Bayonne*, pp. 261-262. Le préfet Duplantier, installé le 10 messidor an IX, a occupé le poste de Mont-de-Marsan jusqu'en 1810.

3. Ni cette lettre, ni le volume qui contient les débats des séances de l'Assemblée, remis au Préfet, ne sont au dossier.

dont le rabbin Andrade fait partie, s'occupe, depuis 15 jours, de concert avec MM. les commissaires de S. M., de développer nos 12 réponses, afin que le Sanhédrin puisse les convertir en maximes doctrinales.

Vous savez, M. le Préfet, qu'environ 30 rabbins doivent se rendre à Paris pour compléter ce tribunal religieux. Voilà ce qui a déjà porté les Israélites de Saint-Esprit à nous observer qu'un quatrième député leur deviendrait un fardeau tout à fait accablant [1].

Que de grâces à vous rendre, M. le Préfet! Chaque jour nous apprécions davantage tout ce que vous avez bien voulu faire pour ramener ces Israélites au devoir. Vos soins, à cet égard, n'ont pas été infructueux, puisqu'en dépit des obstacles, la commission présidée par M. Bⁿ L.ˢ Nounez vient de nous remettre 800 francs. Quel effort ! Il nous sera dû 3.420 francs au 4 du mois prochain.

Nos frères de toutes les classes ne tarderont pas à se réveiller en apprenant que S. Exc. le ministre de l'Intérieur a improuvé la conduite des commettants en retard. En effet, sur la réclamation faite à l'Assemblée par quelques députés allemands au sujet des indemnités, celle-ci a pris une délibération qui accorde à chacun 500 francs par mois et 5 francs par poste, qui devront être payés par les Israélites des départements respectifs [2]. Cette mesure a été approuvée par S. Exc. qui a bien voulu promettre d'écrire à MM. les Préfets à ce sujet pour les engager à mettre en usage la persuasion et tout leur crédit, pour que les députés ne restent pas en souffrance. Copie de cette délibération doit être envoyée, avec une circulaire de notre Président, aux synagogues qui ont des députés à Paris.

Notre département ne sera sans doute pas oublié ; mais afin que vous ayez connaissance de cette mesure auparavant, nous vous remettons les pièces qui y ont rapport. Nous devons attendre un bon effet de cette démarche, puisque S. Exc. a bien voulu y donner son adhésion et l'appuyer de tout son pouvoir. Si, contre notre attente, elle ne réussit pas, un décret seul de S. M. pourra ébranler nos frères et les rendre à la justice et à la raison.

Ah ! qu'il nous en coûte d'être réduits à vous arracher tant de fois à des objets de la plus haute importance et de vous avoir vu descendre jusqu'aux moindres détails de notre mission ! Que de droits sacrés vous avez acquis à notre admiration et à notre reconnaissance !... »

— Le 15 octobre, le préfet écrivait aux députés : « la formation d'un nouveau rôle, si votre séjour à Paris se prolonge, pourra occasionner de fortes charges à quelques-uns de vos coreligionnaires. Si, par suite du désintéressement qui vous caractérise, vous pouviez diminuer de quelque

1. Cf. Lettre des administrateurs du Bureau de bienfaisance au Préfet, 2 oct. 1806.
2. Cf. Lettre du Ministre de l'Intérieur au Préfet, 8 octobre 1806, transmettant la délibération de l'Assemblée (circulaire imprimée du 24 septembre).

chose la somme à laquelle vous avez droit de prétendre chaque mois, seulement pour l'avenir, vous rendriez véritablement service à vos frères, ou au moins à plusieurs d'entre eux, qui, dans les circonstances actuelles, se trouvent assez gênés. Je ne vous parle ainsi que parceque je suis bien convaincu que c'est vous être agréable que de vous mettre à portée de faire quelque bien ; mais si vous ne pouvez accorder aucune remise, je ne négligerai rien pour que les sommes nécessaires à votre séjour soient acquittées avec exactitude ».

La lettre du 24 octobre est une exhortation à la patience. Les mesures prises pour la rentrée des cotisations (invitation écrite du maire de Saint-Esprit aux retardataires, menaces de contrainte), doivent rassurer les députés.

II

Abraham Andrade au Préfet.

28 octobre 1806.

Il le remercie de ce qu'il a fait pour engager les contribuables à payer l'indemnité :

« Pourquoi faut-il que des scènes scandaleuses se renouvellent encore à ce sujet ? Si j'avais une fortune, il n'en serait pas ainsi, du moins pour la portion qui me concerne.

En rendant justice aux bonnes dispositions des administrateurs de la société de bienfaisance, ainsi qu'à la plupart des membres du comité de correspondance, il n'est pas moins vrai que la conduite de certains riches à mon égard est tout à fait répréhensible.

En recevant même mon traitement jusqu'au 4 novembre sur le même taux, il ne m'en coûtera pas moins pour cela environ 100 pistoles. Cette circonstance de ma vie porta dernièrement un savant ecclésiastique à m'observer que l'Eglise me traiterait autrement, si j'étais né chrétien : ce que je puis assurer, M. le Préfet, c'est que le rabbin Andrade, inviolablement attaché à la loi de Moïse, ne laissera pas de pratiquer plus d'une vertu évangélique.

La commission des Neuf, dont j'ai l'honneur de faire partie, a presque fini de développer les 12 réponses consacrées par l'Assemblée. Le Sanhédrin ne pourra être installé que vers la fin de novembre. Les rabbins allemands abondent, et il nous en faudrait d'un autre aloi. Les Italiens, en général polis et instruits, en ont aussi fourni un grand nombre. Il paraît que plusieurs députés de la ville d'Amsterdam viennent siéger parmi nos sénateurs. Ceux-ci n'auront que voix consultative. N'importe : ils veulent concourir à la régénération d'Israël. Qui le croirait ? Ce seront là des Allemands, tandis que les Juifs portugais de la Hollande ne disent mot.

Pour ce qui est de M. Benjamin L^s Nounez, âgé d'environ 80 ans, il ne pourrait, selon moi, entreprendre impunément un voyage quelconque.

L'ordre du jour, dans nos conférences avec MM. les commissaires de S. M., porte formation d'un comité central dans cette capitale. Les Juifs, en général, y répugnent : les uns répètent que ce comité, abusant de son autorité, pourrait à la longue tenter, opérer même une réforme dans la religion, tandis que les autres craignent une espèce d'inquisition pour les croyants qui ne tiennent pas à certaines pratiques. C'est pour cela que tous demandent à hauts cris des consistoires départementaux. Cette question importante sera discutée mercredi prochain...

L'organisation du culte judaïque est aussi à l'ordre du jour. Tout annonce que j'exercerai le rabbinat, par la suite d'une disposition générale ; en attendant, M. le Préfet, il faut m'armer de courage et me soutenir, s'il est possible, à l'aide de mes propres forces. Elles seraient entièrement abattues, si je pouvais perdre un seul instant de vue que M. le Préfet, père de ses administrés, daigne s'intéresser à mon sort. Cette douce pensée m'occupe souvent. Elle devient même, pour les blessures de mon cœur, un baume salutaire, surtout lorsqu'il me faut convenir à regret qu'il existe peu d'attachements solides sur la terre.

J'ai l'honneur d'être, avec la plus haute considération, le plus humble, le plus soumis, et le plus dévoué de vos serviteurs... »

III

Abraham Andrade au Préfet.

(Lettre écrite rue du Mail, Hôtel de Portugal, chez M. Furtado, président.)

26 février 1807.

« Quoique le retour de M. Patto jeune ait allégé le fardeau de mes commettants [1], ceux-ci, tout en m'assurant qu'ils ne sauraient perdre de vue mon indemnité, ne laissent pas, à l'exemple de M. B^a L^s Nounez, d'éluder l'exécution d'un engagement sacré, sous prétexte que, parmi les contribuables, il en est plusieurs de récalcitrants [2]...

Cette conduite tortueuse, de la part de tant de frères aisés décèle un fond d'avarice qui fait taire chez eux le cri de l'honneur et de l'humanité. Faisant mine de ne vouloir rien donner à M. Castro, ils se considèrent comme n'ayant qu'un seul député.

1. Lettre du Ministre de l'Intérieur, 11 novembre 1806, accordant, à la demande du préfet, un congé à M. Patto jeune, « pour vaquer à ses affaires ».

2. Dès le 3 novembre 1806 (lettre au maire), un troisième rôle était arrêté et des poursuites du percepteur ordonnées contre les retardataires au payement des deux premiers. Des mesures plus rigoureuses (envoi d'une liste des retardataires à l'Assemblée) seront décidées le 7 mars 1807.

Eh bien, ce député, père d'une nombreuse famille, privé de toute ressource personnelle et siégeant parmi les Docteurs de la Loi, ils ne font point difficulté de l'abreuver d'amertume, au point de le réduire à contracter des dettes dans une ville où il est étranger. Aussi, M. Furtado, président, ne pouvant plus digérer cet excès de barbarie, s'est fait un devoir d'en rendre compte à Mgr le Ministre de l'Intérieur.

Les dignes administrateurs de la société de bienfaisance, dont la conduite amicale ne s'est jamais démentie à mon égard, loin de partager la honte de certains vils contribuables (expression de MM. Henriquès et Frois) [1], n'attendent qu'une réponse à vos ordres pour me rédimer et faire disparaître par là une joie maligne que le silence de M. le Préfet fomente parmi les récalcitrants.

La session du Grand Sanhédrin sera terminée lundi prochain, car il ne nous reste qu'à sanctionner peu de chose. Cela fait, le premier synode ne tardera pas à être réinstallé. Il ne s'agira, selon moi, que de quelques explications ou conséquences qui découlent des principes déjà consacrés.

Le projet d'organisation du culte judaïque qui a paru sur divers journaux, rédigé par la commission des Neuf, de concert avec MM. Portalis fils, Pasquier et Molé, n'a pas laissé d'être combattu dans le temps, et, notamment, dans la séance du 9 décembre dernier. Quoiqu'attaché à la commission des Neuf, je n'ai pu dissimuler que ce travail laisse beaucoup à désirer : aussi, en l'adoptant, l'Assemblée s'est réservée la faculté de réclamer contre certains articles de ce règlement que plusieurs députés et autres regardent comme la boîte de Pandore. Heureusement, S. M. a suspendu la sanction, et tout annonce que l'organisation de ce culte antique et sacré sera l'ouvrage du Grand Napoléon.

Le Grand Sanhédrin a pour chef M. Sintzheim, rabbin de Strasbourg. Ses assesseurs sont MM. Segre et Cologna, rabbins italiens. Ces premières élections n'ont pas tout à fait répondu à l'attente des Juifs portugais. En dépit de ce début, on ne laisse pas d'assurer qu'il pourrait se faire que je figurasse au Consistoire Central, si tant est que cette partie du règlement soit conservée.

Loin de moi toute démarche d'intrigue : je remets mon sort aux soins de la Providence. Si, cependant, je pouvais lire, à travers le voile qui nous cache l'avenir, que ce poste pourrait rendre le dernier terme de ma vie moins agité, je ne balancerais pas à vous supplier, M. le Préfet, de vouloir bien rappeler à S. Exc., ainsi qu'à M. Degérando [2], que votre député figure au Sanhédrin comme rabbin portugais. Cette nouvelle marque de bienveillance ne ferait qu'ajouter au tribut d'admiration que je ne cesse de payer à vos vertus. »

1. J. Frois et Elie Henriquès, membres du Bureau de bienfaisance, chargés de faire remettre les indemnités aux députés.

2. Joseph-Marie, baron de Gérando, 1772-1842, était, en 1807, secrétaire général du Ministère de l'Intérieur et ami personnel du ministre Champagny.

IV

Abraham Andrade et Henri Castro au Préfet.

1er mars 1807.

Les deux députés sont laissés dans un dénuement absolu de fonds par leurs coreligionnaires de Saint-Esprit, depuis trois mois. Ils sont abandonnés et privés même de réponse à plusieurs lettres.

« S. Exc. Mgr, qui a accueilli les plaintes d'un grand nombre de députés, loin de recevoir les nôtres, a vu figurer, sur un tableau des départements qui pourvoyaient aux frais de leurs députés, celui des Landes. Nous avons voulu ménager des hommes qui nous traitent si injustement, d'abord parce que nous sommes persuadés que votre influence les rappellera à ce qui est raisonnable ; ensuite, pour ne pas détruire l'opinion favorable que le gouvernement a des Israélites du Midi, avec d'autant plus de raison que les députés de la Gironde sont exactement payés d'avance.

Nos frères se plaignent de ce que nous ne les avons pas fait affranchir de la contribution pour les frais généraux, ainsi que l'a obtenu le député des Basses-Pyrénées. Mais les sommes perçues sous la dénomination de frais généraux sont applicables à l'indemnité des rabbins appelés pour compléter le Grand Sanhédrin. Ces Docteurs pris dans les lieux où l'on a pu les trouver, il serait souverainement injuste qu'ils fussent à la charge d'un département qui n'en fournit pas, tandis que le nôtre aurait dû en fournir, et que nous avions réussi, dans le temps, à le faire excepter. Il eût été indiscret de notre part de permettre aucune réclamation pour une affaire où nous avons été déjà favorisés.

D'ailleurs, la contribution a été faite sur le pied de 10 cs par tête, et si les Basses-Pyrénées ne donnent rien, c'est que 60 individus ne valent pas la peine d'être imposés. Cette seule observation de la part de M. Marqfoy a suffi pour désabuser S. Exc. ; mais il n'en est pas de même de notre département, dont la population est connue [1].

Le Grand Sanhédrin finira cette semaine le travail dont il est chargé. Il n'en est pas de même de l'Assemblée, qui va immédiatement ouvrir ses séances pour recevoir de nouvelles communications de la part des Commissaires de S. M. Nous vous les ferons connaître avec les Décrets du Grand Sanhédrin. On assure que nous serons libres incessamment de rentrer dans nos foyers. Mais, en attendant, S. Exc. refuse de donner des congés [2]. »

1. Le 11 mars 1807, le Ministre de l'Intérieur remercie le Préfet d'avoir fait recouvrer la contribution pour les frais généraux de l'Assemblée.

2. Dès le mois de décembre, le Bureau de bienfaisance, pour alléger la charge des contribuables, demandait le rappel de H. Castro fils. Cette demande est renouvelée formellement le 15 mars, après le retour du député des Basses-Pyrénées à Bayonne.

GLANURES DE LA GUENIZA

Au cours de mes recherches en Angleterre parmi les collections de documents de la Gueniza j'ai trouvé quelques fragments se rapportant à différents sujets, fragments trop petits pour mériter des articles séparés. On les donnera ici sous le titre général de glanures de la Gueniza.

1. *A propos des dix tribus perdues.*

La question des dix tribus perdues a été traitée tout au long par Neubauer [1], qui a aussi publié divers textes à ce sujet d'après des manuscrits et des livres rares, sous le titre de עניני עשרה השבטים [2]. Nous y ajouterons deux fragments provenant de la collection de textes de la Gueniza Taylor-Schechter (T. S.) à Cambridge.

Le premier de ces fragments est un morceau d'une curieuse lettre dont l'auteur ou bien s'est livré aux fantaisies de son imagination ou bien n'était qu'un charlatan occupé à égarer les masses faciles à duper. L'épître, adressée à un certain Abraham, paraît émaner d'un Joseph b. Salomon proclamé roi par une grande armée juive, recrutée parmi les dix tribus et assemblée près d'Ancône en Italie. Ce personnage présentait quatre drapeaux, sur lesquels étaient inscrits le Tétragramme et les dix commandements, comme les étendards des quatre armées d'Israël (à l'instar des quatre camps d'Israël dans le désert, selon Nombr., II). Une partie de cette armée avait reçu pour mission d'attaquer Rome. Elle était postée dans le désert (*sic*) à quatre jours de marche de cette ville. Un autre groupe allait conquérir l'Arabie, tandis qu'une troisième marchait sur Aden pour délivrer de leur exil les Juifs de l'endroit.

1. *J. Q. R.*, I, p. 14-28, 95-114, 185-201, 406-23.
2. *Kobeṣ al yad*, IV, 1888, p. 1 suiv.

J'ai l'impression que cette lettre guerrière est l'une de celles que David Reoubéni ou sa suite avait envoyées aux communautés en dehors de l'Italie (car en Italie même le jeu était trop dangereux et pouvait facilement être découvert) pour faire de la propagande et peut-être obtenir des fonds pour son extravagante mission. Son père s'appelait Salomon et son frère « était le roi Joseph ». David lui-même se donne comme son général et son ambassadeur accrédité [1]. Lui aussi avait avec lui des bannières qui portaient inscrits les dix commandements [2]. Quand il était en Portugal, ces drapeaux avaient excité la méfiance du roi et de la reine ainsi que du cardinal, et, à plusieurs reprises, ils lui avaient demandé ce qu'il entendait en faire [3]. Il nous est donc possible d'identifier ce « roi Joseph b. Salomon » que l'armée (sur le papier) assemblée près d'Ancône passait pour avoir proclamé comme souverain. Il est facile de comprendre à quel danger des lettres de ce genre pouvaient exposer les communautés juives. Rien d'étonnant en conséquence que bien des gens éclairés se soient opposés aux agissements de David et de ses partisans. Je ne crois pas que l'Abraham auquel notre lettre était adressée soit Abraham Farissol [4]. L'auteur ou les auteurs ne lui en auraient guère imposé avec des contes de ce genre, et surtout avec ces allusions géographiques à des localités d'Italie ! De telles fables étaient bonnes pour des régions éloignées, en vertu du principe הרוצה לשקר ירחיק עדותו [5].

Le second fragment provient d'une brochure imprimée qui comptait quatorze pages et dont il manque dix. Ce doit être un incunable, l'impression rappelant un peu l'édition du Talmud de

1. Voir le voyage de David dans Neubauer, *Med. Jewish Chronicles*, II, p. 133, 178-9, 180, en bas, 216 suiv.

2. *Ibid.*, p. 166, 197, 212, en haut, et 218, en bas. Cf. Joseph Hacohen, *Emek Habbakha*, éd. Letteris, p. 114 : ויעש דגלים מעשה חושב ויכתוב עליהם את שמות הקדש.

3. *Ibid.*, p. 194-5. Il convient d'ajouter qu'un autre imposteur, Juda Angelo, de Safed, qui, en 1545, fit courir des bruits sur la réapparition des dix tribus, mentionne aussi les couleurs de leurs drapeaux (voir le passage cité dans Graetz, *Geschichte*, IX³, p. 563, du *Kol Mebasser* d'Isaac Akrisch : והיה נותן סמנים לדגליהם : כמו ציורם וצבועיהם ושם מלכם).

4. L'auteur de l'ouvrage géographique *Orhot Hayim*, où sont aussi relatées l'arrivée de David en Italie et les fables concernant l'autorité conservée par les dix tribus en Orient.

5. Cet Abraham est peut-être identique à Abraham de Castro, le fermier de la Monnaie en Egypte (voir sur lui Graetz, *l. c.*, 18). Mais David lui-même reconnait que, durant son séjour au Caire, ce chef de communauté lui refusa la permission de demeurer chez lui quelques jours par peur de désagréments (Voyage, *l. c.*, p. 141).

Fez. Je ne sache pas qu'il en existe un autre exemplaire dans aucune bibliothèque. Chaque page porte l'en-tête העתקת האגרת, qui peut signifier soit « copie », soit « traduction » de la lettre. La première hypothèse est plus vraisemblable. L'épître est censée provenir des « fils de Gad et de Ruben », qui croient devoir faire des reproches à leurs frères des tribus de Juda et de Benjamin touchant leur méchante attitude. Ces dernières sont invitées à faire pénitence et à implorer le pardon divin en raison des mauvais rapports répandus sur elles touchant leur improbité, leur immoralité et d'autres transgressions. Les Juifs vivant dans les « villes d'Edom » (c'est-à-dire la chrétienté) sont particulièrement accusés de mariages mixtes. L'auteur (ou les auteurs) parle de Juifs dispersés dans la ville (*sic*) d'Espagne et la ville (*sic*) d'Italie et aussi au milieu des Philistins [1]. L'allusion aux Juifs d'Espagne semble indiquer que la lettre a été écrite avant l'expulsion (1492), ce qui cadrerait avec la supposition faite plus haut que la brochure est un incunable. En contraste avec la triste condition de ces juiveries, les tribus de Gad et Ruben sont heureuses dans toutes leurs guerres, résident dans une région prospère et mènent une vie religieuse au-dessus de tout reproche. De même les Juifs de l'Inde ont la réputation d'être supérieurs à leurs voisins qu'ils tiennent en leur pouvoir. Ce sont des détails qui reviennent également dans les autres textes concernant les dix tribus perdues, sujet qui, sans aucun doute, a passionné bien des Juifs autrefois et dont se sont emparé de nombreux individus qui l'ont exploité dans un but personnel.

A.

[T.-S. 8 J. 33[2], quatre fol. papier, écriture récente, 0m156 × 0m119.]

ונכנסו לנהר סנבטיון וסבב אתם מהלך שלשה חדשים (Fol. 1 *recto*.)[2]
ולפניהם ולאחריהם תלחם להבה והקיפום שבעה ענני כבוד. ועתה יודע
למעלתכם אחינו שהם תחת יד גלות אדום וישמעאל מפוזרים בין העמים
נזוברים ונזעניים[3] ועתה שלחנו כמה שלוחים ממנו גבורים ובעלי זרוע

1. C'est-à-dire parmi les Berbères du Nord de l'Afrique, qui étaient désignés tant par les Juifs que par les Arabes par le terme de Philistins (v. Graetz, *Geschichte*, VI[3], p. 12, n. 2).

2. Cf. les autres récits concernant « les fils de Moïse » dans Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 27, 43, 49, 57.

3. Lire ונזעכים (cf. Job, xvii, 1).

לרגל את הארץ ולראות בעולם מאיזה מקום נכנסו[1] לארץ ישראל
ומאיזה עיר נתחיל לפי שכבר נפסק נהר סנבטיון ונתייבש ויצאו אחינו
שבט משה בארן מספר. ונתקבצנו כולנו יחד ובאנו למדינה אחת (*verso*)
שקורין לה אנקונה[2] והמלכנו עלינו המלך יוסף בן שלמה מגזע ישי
ירום הודו ויגשא[3] מעלתו והוציא לנו ארבעה דגלים כהוב עליהם שם
המפורש ועשר הדכרות בכתב אשורית דגל מחנה ראובן וגד ואשר
פקודיהם מבן עשרים שנה ומעלה שנים ושלשים ריבוא כולם גיבורי
חיל בעלי זרוע ומלחמה והחונים עליהם דגל זבולון ודן ונפתלי פקודיהם
מבן עשרים שנה ומעלה ששה ועטרים אלף גבורי (Fol. 2 *recto*.)
מלחמה כולם. והחונים עליהם אפרים וישכר וחצי שבט מנשה
פקודיהם שבעה ושלשים אלף וחמש מאות וכולם גבורים[4]. ושבט לוי
כנגד כולם חמשה פעמים ויותר באין שיעור וכל אלו כולם גבורים
אחוזי חרב מלומדי מלחמה אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה ובעונותינו
לא נשאר ממנו אלא שבט יהודה ובנימן וחצי שבט מנשה שהם עתה
תחת גלות אדום וישמעאל[5] אבל הדגל הרביעי הוא מונח בארון (*verso*)
עם המלך יוסף עד שיביא אותו לשבט יהודה ובנימן שהם בגלות.
ואנו יש לנו מקנה רב וסוסים וגמלים. ויש לנו כסף וזהב לרוב ואינו
נחשב לכלום. ויש לנו עשרה מיני אבנים טובות ואלו הן אודם פטדה
וברקת תרשיש שהם וישפה נופך ספיר ויהלום ונהב[6] ליסד בהם את
ירושלם. ויש לנו שני שערי ירושלם מכדכוד ואבני אקדוח לשום אותם
לשערי ירושלם. ויש גנוז בבית המקדש צנצנת המן ושופר
והארון וכרובים ושמן המשחה ואורים ותומים[7]. ובקרוב (Fol. 3 *recto*.)
יתידין אנו למלוך על כל העולם כולו משפה לשפה ונעשה באומות
העולם נקמה גדולה ויהיו כולם עובדים לכנסת ישראל כמו שנא'[8] כי הגוי
והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו והגוים חרוב יחרבו. כלל העולה
שבאנו כולנו ביחד עד עיר אנקונה ומשם חלקנו הארץ בגורל שבט
ראובן ושבט גד ושבט אשר עלה גודלו עלה[9] לרומי הרשע. ואנו חונים
במדבר רחוק ממדינת רומי מהלך (*verso*) ארבעה ימים. וממתינים אנו
לשעה קרובה ונעשה באדום כלייה ונחריב רומה ונוציא משם כלי בית
יי ויתקיים הכתוב[10] ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל. שבט

1. Lire נכנס.
2. Ancône (Italie).
3. Lire ותנשא.
4. L'ordre des mots diffère de celui de Nombr., II.
5. L'auteur admet naïvement que, de toutes les tribus, seules Juda, Benjamin et la demi-tribu de Manassé sont demeurées.
6. Lire וזהב.
7. Cf. *Yoma*, 52 *b* : משנגנז ארון נגנזו עמו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה ... ומי גנזו יאשיה גנזו.
8. Is., LX, 12.
9. Plutôt לעלות.
10. Ez., XXV, 14.

זבולון ודן ונפתלי הלכו לכבוש הר כראן [1] ומכות וגירא [2] שעלה בגורלם. אפרים וישכר ומנשה הלכו להם למערב לקבץ את ישראל ולעשות נקמה באומות העולם. ושבט בני משה הלכו מצד עדן [3] להביא אחינו שהם לשם בגלות ומצוי עמהם אליהו הנביא עה ואין לנו רשות לעשות איזה דבר אלא על פי

(Fol. 4 *recto*.) ומפי אליהו עה. ולא השארנו שום מחייה לאומות העולם שהיו לשם תחת ידינו כולם הרגנו אותם בחרב. ושנה וחצי שיצאנו משם ובאנו לעיר אנקונה ושם ישבנו באוהלים ומקנינו. אוי ואבוי לאומות העולם כשנבוא עליהם לא ישאר להם שום מחייה ולא שריד ולא פליט אשרי המחכה ויגיע כי קרובה השעה והישועה לבוא. לכן אחינו ואלופינו ומיודעינו כל כלל קהלות שבכל הארצות ובכלל אדונינו ומארנו כמהר [5] אברהם יוצל מקטב. ויהיה כגן רטוב. מארת

(*verso*) אדונינו המלך יוסף ירום הודו שהוא מגזע ישי אבי דוד עה. מגידים ומעידים על שורשי האמת והצדקה פרח מגזע דוד פרח נצר נעמן ממעין החסד נחל גדול נבול [6] להשקות בו כל גניט להפריח הנצנים אשר נראו בארץ יהודה וירושלם והנה הוא לאט ודבר לכל עיף וצמא כמדבר יהודה איך משתוקים [7] ומחאוים לראות פני אחינו הנפוצים בגולה המיחלים שנת הגאולה אנו אחיכם יושבים לכל עוברי דרך ואיי הים והיינו בלחלת וחבור ונהר גוזן ונהר סנבטיון יצאנו ולכן השפרו [sigle de la page suivante].

1. Cette montagne est également mentionnée dans les poèmes de Moïse b. Samuel, un Katib de Damas qui fut forcé de faire un pèlerinage à Médine et à La Mecque (publiés par Mann, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1919, p. 165, v. p. 171, n. 154). Quelques textes de l'histoire d'Eldad ha-Dani ont פריאן, tandis que, dans d'autres, le nom est corrompu en פארן (v. Epstein, *l. c.*, p. 31, n. 9). Epstein a, par erreur, identifié cette localité avec les monts de Paroûta, au nord de Karmania, en Perse. Mais il résulte clairement de notre lettre aussi bien que des poèmes susmentionnés que ce mont כראן était sur la route du Hedjaz à La Mecque, et justement dans la relation sur Eldad ha-Dani (*l. c.*, p. 24-5) nous lisons que la tribu de Zabulon vit dans les montagnes de פארן [l. כראן, n° 6) et la tribu de Ruben du côté opposé derrière ces montagnes (n° 7), tandis qu'Ephraïm et la demi-tribu de Manassé sont aussi là dans les montagnes (au lieu de בהרדי, lire בהרים) à l'opposé du district de La Mecque (n° 8), alors que Siméon et le reste de Manassé résident très loin, à « une distance de six mois » de voyage (n° 9).

2. La Mecque et Yedda, le port de celle-ci. מכות (de même dans les poèmes, *l. c.*, p. 163, l. 37) est un jeu de mots malveillant sur La Mecque.

3. Aden.

4. Suppléer פי.

5. כבוד מרנא הרב.

6. Lire יובל, rivière (Jér., xvii, 8).

7. Lire משתוקקים.

B.

[T.-S. 8 J. 33[3], imprimé, incunable ?]

[הפתקת האגרת יא] שלנו שלא נמיחנו וישב אצלנו כמו שנה אחת. עד שבאו בני אדבאל ומבשם ושלחנו אותו עמהם אבל הוא אמר שהוא היה יושב אצל רחוב היהודים ועוד שמכיר מקצת דברים לשון הקודש. ועתה אחינו בני ישראל אנחנו מיחלים ומצפים מכם שתצילו אותנו שאתם גבורים ממנו שבט יהודה ובנימין דעל יהודה נאמר גור אריה יהודה ועל בנימין נאמר בנימין זאב יטרף[1] החלישות מאין באה לכם ולא עוד אלא שאתם דרים במקום קדוש ועדין שכינה לא זזה ממקומה וכוחל מערבי קיים. ועתה אחינו בני ישראל תקומו תעזרו אותנו בתשובה וצדקה ומעשים טובים כדי לגאול שכינת עוזינו ונשוב אל יי וירחמנו ואנחנו שמענו עליכם כמה שמועות רעות שאתם עושים גזילה גניבה גלוי עריות שפיכות דמים ושתים[2] יין נסך ורוב מעשים רעים ושנאת חנם ובפרט יהודים הדרים בערי אדום שיקראו

[הפתקת האגרת יב] להם נשים נכריות ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם[3]. ואמתי[4] לא תעורו משנתכם ואין אתם זוכרים מה עשה סנחריב לנו ונבוכדנצר החריב את מקדשינו ושרף את היכלנו והגלה כלי בית מקדשינו ויקרינו. ולא תזכרו מה שעשה טיטום הרשע ואתם עדין איש הישר בעיניו יעשה ונותנים כח לאומות העולם שיגברו עלינו ואנחנו ואתם מפזרים בד' רוחות העולם בעיר אספיא ובעיר טליא[5] ובין הכלבים הפלשתים אשר היו כלא היו. ותראו את בני גד ובני ראובן שני שבטים כנגד שבעה עממין החתי והפרזי והגרגשי והקדרי וכו' וגם בני העמוני במה פעמים באו לערוך מלחמה עמנו. ובעזרת אלהינו לא יש מלחמה שלא יפלו מהם חללים ששים [אלף וכמה ובמה אלפים וחס ושלום לא יעדר איש מאתנו ואנחנו יודעים בברור כי איש בתשאו יומת. וגם כן אדבריאל

[הפתקת האגרת יג] ומבשם[6] שהלכו להודו ומספרים לנו שהיו היהודים שם שגם שם[7] עושים מלחמה עם בני קדר. והרגו היהודים מבני קדר הרג רב ונעשו בני קדר תחת ידי היהודים והשופטים והשוטרים מהיהודים וכלי זיין אין מניחים לבני קדר ליקח ואתם כך תהיו בגלות

1. Gen., xlix, 9, 27.
2. Lire ושתית.
3. Cf. Ps. cvi, 35.
4. ואימתי.
5. Lire בערי אספמיא ובערי אטליא.
6. Cf. Gen., xxv, 13.
7. Le premier שם est de trop.

ואתם גבורים ממנו ודרים במקום קדוש במחוז ירושלים תובב[1]. ואנחנו לא יבא לנו שום דבר טמא ולא יש לנו שום בהמה וחיה שמאה. ולא יש לנו שום דבר של שקר וכזב וגזל וגניבה וגלוי עריות ושד ושח[2] ואנחנו כלנו בלב אחד ונפש א' כאיש א וכל אחד יש לו רכוש רב עד אין מספר ועבדים ושפחות לעבדינו ולעבוד אדמתינו ואנחנו כלנו יושבים במושב ישראל בני מלכים וזהר גוזן כלו על צדדים שלו מלא פרות. וכל הרוצה ליקח יבוא ויקח. ובני קני דרים על צד ימינינו. ובני יהונדב בן רכב על [העתקת האגרת יד] צד האחר ובזמן האוניות[3] כלנו נלך ממקומנו עד שישבור הקיץ והרכוש שלנו במקום המוכת וגם בני אדבריאל ומבשם באים אצלינו ולא יש אחד ממנו שלא יש לו שבעה עבדים ושפחות ויותר. ואתם אחינו בני ישראל בני אברהם יצחק ויעקב תוכיחו עצמיכם זה לזה החלש יאמר גבור אני אם[4] אני לי מי לי כה אמר יי שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות[5] וה יקבץ את נדחי גלויותינו. וישלח לנו משיח צדקינו. ויבנה בית מקדשינו ותפארתינו וישכלל היכלנו. במהרה בימינו. עדת ישראל כלכם בחייכון וביומיכון בעגלא ובזמן קריב ובא לציון גואל ונקומה ונעלה בות אל אכי"ר אנס"ר[6] ושלום: אלה דברי המעתיק תפלה לעני כי יעטוף ולפני יי ישפוך שיחו יי שזכנו לראות פניהם כי עין בעין יראו כשוב יי ציון[7] אכי"ר אנס"ר תו של ב"ל[8] [שיר sigle de la page suivante].

2. *Yehouda b. Schemaria ha-Parnas.*

T.-S. Box K. 27, contient douze f^os^ papier, en écriture carrée, d'un commentaire mystico-philosophique sur le Pentateuque, dont nous donnons les extraits qui suivent. La partie conservée s'étend sur la deuxième partie de l'Exode et l'auteur s'y nomme deux fois Yehouda b. הרב Schemaria et Yehouda b. הרב Schemaria הגדול הראש הפרנס. Il ne m'a pas été possible de l'identifier par ailleurs, à moins de lui attribuer peut-être quelques Piyoutim qu'on trouve dans le *Mahzor Romania* et dans celui des Caraïtes avec l'acros-

1. תבוה ותכונן במהרה בימינו.
2. ושפיכת דם ושנאת חנם.
3. Le mot est obscur. Faut-il lire האניות, vaisseaux, c'est-à-dire quand arrive l'époque des voyages ? Peut-être y avait-il החום, c'est-à-dire que, pendant la saison chaude, ils changent de résidence.
4. Suppléer אין.
5. Joel, IV, 10 ; *Abot*, I, 15 ; Is., LVI, 1.
6. אמן כן יהי רצון, אמן נצח סלה ועד.
7. Ps. CII, 1 ; Is., LII, 8.
8. תהלה ושבח לאל בורא עולם.

tiche Yehouda b. Schemaria [1]. On peut affirmer qu'il a vécu dans la seconde moitié du XIIIe siècle d'après le fol. 5 *a*, où il fait allusion à son séjour en Allemagne à l'École de la « Grande Lumière, R. Méir », qui ne peut être que le fameux Méir b. Baruch de Rottenbourg. Là Yehouda se rencontra avec un certain David de Perse. Il cite aussi un Joseph החלמי ainsi qu'un Eliézer de Magreb (fol. 4 *b* et 5 *a*). Notre auteur a visité Venise, où il a observé les méthodes de tissage. Il cite encore Haï Gaon, Ibn Ezra (fol. 4 *a*), Maïmonide et Yehouda ha-Cohen de Tudèle, le même que le médecin de la cour d'Alphonse X, qui fut aussi astronome et astrologue [2]. Notre commentateur garde une attitude hostile aux philosophes et reproche à Maïmonide de pencher vers l'opinion des penseurs qui tiennent pour l'éternité de la matière (fol. 6 *a*). Les extraits qu'on donne ici pourront aider à identifier d'autres parties de ce commentaire, ce qui fournira de plus amples renseignements sur l'intéressante personnalité de son auteur.

1. Fol. 2 *a* en bas (sur ואלה המשפטים) : זה מצאתי בתמורות[3] דר' ישמעאל ור' עקיבה.

2. Fol. 3 *a* : ורב היו בי' שהוא מין שרף ... (Ex., 30[23]) מר דרור ומרית ונקרא בערב לובן אל דהכן.

3. Fol. 3 *b* : ועל ענין סוד שם המפו[רש] של ע"ב תמהתי מאוד למה קראוהו מפורש והוא סתום וחתום אמנם כפי הנראה לי אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה זל כי לשון מפורש אינו כאשר יבינוהו ההמון אך בי' מפורד וכו'.

4. Fol. 4 *b*, en bas : ור' אלעזר המגרבי ספר לי על אחד שאמ' החזים בהולדו כי (fol. 5 *a*) כי בן ל' שנה ישתמד ואביו שמר את הדבר והגיע העת ביום הכפורים והוא קבץ עשרה בביתו והתפלל וסגר הדלתות בתוזק ובהגיע אותה שעה עמד הבחור והיה מחפש מכאן ומכאן לצאת ולא יכול ועמד על גבי ספסל ויצעק כדרך הישמעאלים מחומט[4] נביא השם ואז נפל והיה שוכב נרדם עד מחרת ואז עמד ואמ' תבואו שנתפללו ואל[5] אתמול היה יום הכפורים והוא לא הרגיש.

5. Au fol. 4 *b*, le sens de מזל est expliqué, אינו כאשר יבינו

1. V. נחלת שד"ל dans *Oçar Tob*, 1880, p. 28 ; 1883, p. 18 et 31.
2. V. Graetz, t. VII[3], p. 115 et 406.
3. Méïri aussi appelle le *Midrasch Temoura* תמורות (v. *Oçar Midraschim*, éd. Eisenstein, II, 580, col. 1).
4. Mahomet.
5. ואמרו לו.

ההמון אך פי' מזל לשון ונוזלים מלבנון (Cant., IV, 15). הוא השפתה עלינה[1].

6. Fol. 5*a* : ויקהל משה. אלים מאדמים (Ex., XXXV, 7). כ"ל[2] מאיליהן וכן [שמע]תי מר דוד הפרסי בעודי באשכנו במדרש המאור הגדול מורי' ורבי' מאיר זצוק"ל והגיד כי בארץ פרס בחודש אייר יש להם זמן קבוע ומכת הכבד האחר הם נקבעים אדומים ולא ברור הענין וכן הגיד ר' יוסף החלמי מ"כ[3]... מעשה חושב (Ex., XXXVI, 8) כל לפרש שעושין על ידי חשבון האריגה ויוצא צורה וזה ראיתי בעודי בוניזיאה שהיה אדם אחד אורג והיה לפניו כפר והיה רואה בו והיה צועק לאדם אחר שהיה יושב כנגדו והיה חבלים דקים קשורים כחוטי השתי והיה אומר לו הגביה ג חוטין ועוד הגביה י' כמו שהיה רואה בספר וממנו היה יוצא צורת אריה או צורת נשר על פיו וכל מה שהיה רוצה.

7. Fol. 6*a* : גם מזה התבוננתי בחקירת השכל כי בפסח נברא העולם... ואע"פ שאיני ראוי להכריע (fol. 6*b*) בין חכמים גדולים כי צעיר אני ונבזה אכן רוחי הציקתני להודיע את אשר עם לבבי כי כאשר נראה אלו משפטי הפסוקים ודברי הנביאים כי העולם יכלה באלף השביעי בלי ספק כי האדם עולם קטן ומן הקטן נלמוד בגדול כי ימי שנותינו בהם שבעים שנה ובשביעית יצא לחפשי חנם. ומה שרצה לתקן רבי משה זל ולפרשו דרך משל כי יתחדש להם טובה ויראה כאלו העולם חדש הוא נוטה לדברי הפילוסופים מאמיני הקדמות שסוברים אחרי שאין לו התלה אין לו סוף ודתה אותם בקנה רצוץ אכן האמת כדברי נביאנו... ובזה יבושו הפילוסופים הארורים האומני[4] שהעולם נמצא יחד עם השם יתעלה כרוכב על סוסו ולא קדם זה לזה... ומזה הפסוק נ"ל אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה הגדול הראש הפרנס זלה"ה...

8. Fol. 7*a* : כתב תלמי בספר התכונה[5] במשפט הכוכבים כפי מערכת המזלות היה ראוי שיושבי ארץ ישראל יהיו אנשי שקר ולא ידעו את יוי ולפיכך היו סוחרים כדכתי' כנען בידו מאזני מרמה[6] והיו אנשיה שוטים ולא ידעו את יוי'. והשיב החכם כי דברי תלמי אמת אך ישראל אינם תחת ממשלת הכוכבים והשגחת השם ית' עליהם... (fol. 7*b*)... עד כאן דברי ר' יהודה הכהן מטלטולא ז'ל.

1. Kimhi explique de même : ולפי שהם נוזלים במרוצתם נקראו כן (v. *Arouch*, éd. Kohut, *s. v.*, מזל).
2. נראה לי.
3. מנותחו כבוד.
4. האומרים.
5. Sur l'*Almageste* de Ptolémée, v. Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, p. 520 suiv.
6. Hos., XII, 8.

9. Fol. 8 *b*, en haut : ותכמי המתקר טרחו להבין מעצמם. אבל קבלת התורה היא האמת מפי האדון עצמו ית'.... ובהיותי קטן נער נסתכלתי בכותל בית הכנסת וראיתי כעין הקשת ונוגה אור (fol. 9 *a*) השמש מכה בעששית מלא מים וחשבתי כי כן מכה אור השמש על העבים המלאים מים...

10. Fol. 10 *b*, en haut : ובספר יצירה אחת רוח אלהים חיים ואצל רוח מרוח[1] ואמ הפילוסופים ז מיני שדים הם. ובספר שמושא[2] כשידי דשלמה מצאתי י' מיני שידי ופעמים הם מלאכי מות ותועים... ובספר אסף מצאתי כשיצא נח מן התיבה נתגרו בו רוחות רעות המתזרים[3] והיו מחלאים אותם עד שקדש עצמו והתפלל ובא רפאל ולמד לו רפואות וכתב שם המפורש בחרבו (fol. 11 *a*) והרג מהם לאלפים ולרבבות ואלה נקראים שדים ופנדקליס החכם עשה מסיבה בארץ והשביע אותם ומצא מהם ז' מינים...

11. Fol. 11 *a* : ובתמורות דר ישמעאל ור עקיבה מצאתי[4] כל דבר יש לו שותף ויש לו תמורה חוץ מן השם ית שאין שני... א"ר ישמעאל אחד ואין לו תמורה ולא שני עד לא אחד... (fol. 11 *b*).

3. *R. Isaac b. Reouben de Barcelone.*

Ibn Daoud fournit sur ce savant (un des cinq Isaac) quelques détails biographiques d'après lesquels il quitta Barcelone pour Dania (évidemment dans sa jeunesse) et y épousa une femme issue d'une famille estimée. Il y demeura jusqu'à son dernier jour, remplissant les fonctions de Dayan ou de Rabbin, probablement après que R. Isaac b. Moïse eut quitté sa communauté pour Babylone, où il devint le chef de l'Académie de Bagdad. Isaac b. Reouben fut un poète liturgique et composa en outre des commentaires sur *Eroubin* et des parties de *Ketoubot*, qui, au témoignage d'Ibn Daoud, témoignent de son érudition[5]. Nous savons aussi qu'il traduisit l'ouvrage de Haï sur les lois d'achat et de vente sous le titre

1. V. *Sefer Yecira*, c. I, 14.
2. Le même évidemment que le שמושא זוטא דרבנן cité par Nachmanide (v. Abraham Vilna, רב פעלים, p. 131).
3. Suppléer בעולם.
4. V. *Midrasch Temoura*, *l. c.*, c. 1 et 2.
5. *Séfer ha-Kabbala*, dans Neubauer, *Med. Jewish Chronicles*, I, 75. V. de plus *ibid.*, p. 93, où Joseph b. Çaddik indique comme date de sa mort 4830 de la création (= 1070). Nachmanide fut un de ses descendants, et, d'après Siméon b. Cémah Duran, Yehouda al-Barceloni fut son disciple (v. Michael, *Or ha-Hayim*, p. 510, n° 1084).

de המקח והממכר [1]. Dans le fragment qu'on va lire un auteur anonyme cite de lui une explication du difficile passage de *Sabbat* 8 *a* (זרק כוורת). Il y est dit qu'Isaac est venu d' « Edom » parce que Barcelone appartenait à une puissance chrétienne [2]. Son explication, il la tient par tradition de son « grand maître » Hanokh (c'est, en effet, ainsi qu'il faut remplir la lacune *recto* l. 24) b. Moïse, le célèbre rabbin de Cordoue et le rival de Joseph ibn Abitour. Il est évident que notre Isaac fut, comme étudiant, le disciple de Hanokh et ensuite retourna à Barcelone qui était probablement son lieu de naissance. Mais faute de trouver là un emploi ou bien désireux de vivre dans la partie de l'Espagne qui était sous la domination arabe et où les Juifs jouissaient d'une plus grande tolérance, il partit pour le Sud et élut domicile à Dania.

[T.-S. 8 F. 4[1], 2 fol. papier déchirés et endommagés. Le fol. 1 contient des gloses sur le Talmud en judéo-arabe. Il y a une lacune entre les fol. 1 et 2. Le fol. 2 est de la même main, quoique l'écriture soit plus petite. La première ligne du recto est la fin d'un paragraphe. Avec la ligne 2 commence une nouvelle glose.]

גל עיני ואביטה וג' [3]

[אמ אביי זרק כוורת] לרש [5] הרבים גבוהה עשרה ואינה רחבה ששה חייב
רחבה ששה פטור רבא אמ [6] אפילו אינה רחבה ששה פטור אי אפשר
לקרומיות של קנים שלא יעלו למעלה מעשר [7] כפאה על פיה אם גבוהה
שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור. רב אשי אמ אפילו שבעה
ומחצה נמי חייב מאי טעמא [8] מחיצות להוכן עשויות. זאת ההלכה
היא בנוסכת שבת בפ ראש [9] והיא קשה ועמומה עד מאד וחלקו הגאונים
זכר כולם לברכה בפירושה יש מהן שהטעו את הנוסחאות ואמרו כי כוורת
זו חלקה רשות לעצמה ולא מצאו כלום וכך הוא עיקרה כאשר פתרו הראש [10]
אלא זה שמעא [11] שבעה ומשהו חייב אין אנו רואין לו טעם ושמא טעות הוא

1. V. Steinschneider, *Arab. Literatur*, p. 99.
2. Elle avait été prise en 713 par les Mores, pour passer en 801, avec le reste de la Catalogne, au pouvoir des Francs. Après 874, elle devint indépendante.
3. Ps., CXIX, 18.
4. *Sabb.*, 8 *a*.
5. לרשות.
6. אמר.
7. מעשרה.
8. טעמא.
9. בפרק ראשון.
10. הראשונים.
11. Lire plutôt שמועה זו, cette lecture reçue.

וכך ראוי לומר שכיבה ומחצה במקום שכיבה ומשהו. ואהה מוצא כך
בתלמוד ארץ יש׳ בפירובין ואם תימצי לומ כך סר הספק אשר לך אלא
שעדיין לא גמר הדבר עדינו לכך שאין אנו מחקנין אותו מדעתינו ומסברא
שלנו זו היא דעה מקצת הגאונים בהלכה זו שלכוורת שראו להטעות
הנוסחאות ויש מן הגאונים שלא הטעו אותן אלא העמידום על בוריין ופירשו
ההלכא בדרך רחוקה שאין פתרונה עולה יפה ולא סלקא ביה שמעתא
דהילכתא ורבינו חננאל זצ׳ל נמי דרך הגאונים אחז בפירושה ולא [אליבא
היטה ימין ושמאל וודאי רישא דהלכתא שהוא מזרק כוורת עד כפאה
על פיה ליכא ביני רבואתא קמאי חלוקה ואין בה קושי כלל שדרך
אתה מיושרת יש לה והראשונים דרכו בה וביארוה לפי חשבון מיוש[ר]
ולא שיירו בה ספק כלל אבל סופא דהילכתא היא מכפאה על פי[ה]
היא שקשתה עליהם ולא נתברר להם דרכה עד דאתא רבא מוב[חקא]
צדיקא איהו רבינו ומורינו יצחק הרב הגדול זצ׳ל ביר ראובן בר....
מארץ אדום לספרד ופירשה והראה בפירושה דרך נכוחה וב[רורה]
והתלמוד מעיד עליה שהיא האמת והיא קבלה מרבו הגדול רב[ינו חנוך]
ביר׳ משה הצדיק זק׳ל ורבו מרבו זכר כולם לברכה וגמרנן לה מ[כיח]
מדרשו הקדוש. וטרם כהיכהינו לפירושו זצ׳ל ראינו לכתו[ב פירוש]

(*Verso.*)

להד מ[רב]וא[ת]א בהדה הילכתא שראינוה קרובה מדרך ה[גאוני]ם
כולם וודאי קרובה לאמת היא. ואחרי כן נכתוב הפירו[ש] של [רבינו]
מוריגו זצ׳ל שהוא המחוור והמעולה והנכון מ[כולם והוא] כסלה
נקייה המנופה בשלש עשרה נפה. תחלה ראוי לנו לפרש רישא [דגמ]
שאין כין הגאונים בה חלוקה ולא ספק בדרך קרובה אנ׳ אביי
זרק כוורת לרשות הרבים וכו׳

Jacob Mann.

Baltimore.

1. ישראל, c'est-à-dire j. *Eroubin*, VII, 24 *b*, l. 50 suiv.

LE COLLOQUE DE TORTOSE

ET DE SAN MATEO

(7 FÉVRIER 1413 — 13 NOVEMBRE 1414)

(SUITE [1])

CHAP. VII. — Le Messie a arraché aux limbes les âmes damnées. Le *Midrach Ruth* sur IV, 18 [2] et *Beréchit rabba zoutta* sur Gen., II, 4 [3] parlent d'une création complète de l'univers, ainsi que de la parfaite naissance de Péretz, le prototype du Messie, parce qu'il n'y avait pas encore d'ange de la mort avant le péché d'Adam et que le Messie vient de nouveau supprimer la mort. Le *Midrach Tehillim* sur Ps., XLIX, 3 [4] fait descendre en enfer Adam, Noé, Abraham, les fils d'Ismaël et ceux de Ketoura. D'après *Haguiga*, 27 *a* [5], les différents justes y pénètrent sans que le feu les consume. David (Ps., LXXXVI, 13) a prié, d'après le *Midrach Tehillim* sur ce passage, pour la libération du « Cheol ». Jacob (Gen., XXXVII, 5) et Abraham (*ibid.*, XV, 15) n'y ont pas échappé, d'après le Targoum d'Onkelos sur Gen., XXXVII, 5, et R. Rahmon [6]. Moïse lui-même, selon *Kohéleth rabba*, VII, 13 [7], y dut descendre également. Au sujet du voyage aux enfers de Josué ben Lévi au temps de Simon ben Gamaliel [I], pendant la destruction de Jérusalem, en compagnie du Messie fils de David, acclamé par les morts comme rédempteur, voir Moïse Hadarchan sur Genèse, XXIV, 67 [8]. Le Messie triomphe de Satan d'après la même source sur Gen., XI, 28 [9], pour sauver toutes les générations des hommes

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXIV, p. 17.
2. *Pugio*, 287.
3. *Ibid.*, 288.
4. *Ibid.*, 607.
5. *Ibid.*, 609.
6. *Ibid.*, 610.
7. *Ibid.*, 619.
8. *Ibid.*, 605-6.
9. *Ibid.*, 598.

depuis l'époque d'Adam, mission pour l'accomplissement de laquelle, selon Isaïe, LIII, 7, il accepta volontairement de donner sa vie en sacrifice, comme saint Jérôme a fort exactement compris le passage [1]. Le péché d'Adam a causé la mort du « Juste », d'après *Midrach Kohélet rabba* sur Ecclésiaste, VII, 13 [2], et le « Juste », dans Zacharie, IX, 9, n'est autre, d'après Rachi sur ce passage, que le Messie lui même [3].

CHAP. VIII. — Le Messie, après trois jours de sépulture, devait ressusciter. C'est ce qu'Osée a prédit, selon l'interprétation de R. Moïse Hadarchan sur Gen., XXII, 4 [4]. Il monta s'asseoir à la droite de Dieu ; c'est ce que le *Midrach Tehillim* sur Ps., XVIII, 36, se référant à Ps., CX, 1 [5], dit d'Abraham, que Dieu dut consoler de la peine qu'il éprouva en se voyant placé à sa gauche, alors que le Messie occupait la place de droite. Dans *Haguiga*, 14 *a* [6], Daniel (VII, 9) vit deux trônes dans le ciel, l'un pour Dieu et l'autre pour David, c'est-à-dire pour le Messie dont le nom est David, d'après *Ekha r.*, I, 51 (sur I, 16) [7]. R. Moïse Hadarchan, sur Gen., XVIII, 22 [8], assigne aussi au Messie la place à la droite de Dieu. Comme « Tikkoun Sopherim », le *Midrach Tehillim*, sur Ps., XVIII, 29 [9], compte, entre autres passages bibliques connus, כארי mis pour כרו dans Ps., XXII, 17. Ces corrections sont dues à ce que Jérémie (VIII, 8) appelle la « plume mensongère des scribes » de la Grande Synagogue.

CHAP. IX. — La tâche du Messie était de donner une nouvelle Loi, de mettre fin aux sacrifices et d'abolir les interdictions alimentaires. C'est pourquoi Rachi parle, à propos d'Isaïe, II, 2 [10], de la maison de Dieu qui, dans la suite des temps, sera élevée au-dessus du Sinaï, et Jérémie, XXXI, 30-31, du renouvellement de l'alliance, c'est-à-dire, d'après *Mekhilta* sur Ex., XII, 3 [11], de la Tora. Il est aussi question de la Loi donnée par le Messie dans *Midrach Tehillim* sur Ps., XXI, 2 [12]. C'est de ce renouvellement qu'on parle aussi dans *Chir rabba* sur Cant., I, 3 [13]. C'est pour cela qu'Isaïe, I, 11, et Malachie, I, 10-11, ont parlé de la cessation des sacrifices. Seule l'offrande d'actions de grâces devait subsister à l'avenir,

1. Oblatus est quia ipse voluit.
2. *Pugio*, 562.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 877.
5. *Ibid.*, 882 et 476.
6. *Ibid.*, 345.
7. *Ibid.*, 346.
8. *Ibid.*, 277.
9. *Ibid.*, 695 et 278.
10. *Ibid.*, 433.
11. *Ibid.*, 779.
12. *Ibid.*, 651.
13. *Ibid.*, 885.

d'après le *Midrach Tehillim* sur Ps., L, 23 [1]. Dans le culte des sacrifices, Maïmonide (*Moré*, III, 32)[2] a reconnu un antidote à l'idolâtrie. Melchisédec, image du Messie futur, n'offrit, comme le fait remarquer R. Moïse Hadarchan sur Gen., XIV, 18 [3], que le pain et le vin. Ce même docteur, dans son Midrach sur Gen., XLI, 1 [4], nous montre le Messie autorisant l'usage des mets défendus. Le porc s'appelle en hébreu חזיר, parce que l'usage de cette viande sera un jour « rendu » à Israël (יהיד להחזיר לישראל)[5]. On doit obéissance au prophète, sauf dans le cas où il prescrit l'idolâtrie (*Sanhédr.*, 90 *a*)[6]; or, Jésus était plus qu'un prophète, puisque le *Beréchit rabba*, sur Gen., XXVIII, 10 [7], place le Messie, d'après Isaïe, LII, 13, au-dessus d'Abraham, de Moïse et des anges du service divin [8].

CHAP. X. — Les disciples du Messie ont travaillé à extirper l'idolâtrie, ce qui faisait partie de la mission du Messie, en particulier Paul par ses Épîtres. Même les Mahométans, qui voient un envoyé de Dieu en la personne de leur fondateur, et les Juifs qui, dans le Talmud rédigé par Rabina et R. Achi, vénèrent des révélations de Moïse au Sinaï, tiennent cependant fermement à la loi fondamentale de la Tora. Le *Chir rabba*, sur Cant., II, 8 [9], voit dans la suppression du culte des idoles la principale mission du Messie. La prière de Moussaf pour la fête du Nouvel An, prière composée par les hommes de la Grande Synagogue, s'exprime dans les mêmes termes. Or, tout homme, qu'il soit chrétien, juif ou musulman, reconnaît maintenant Dieu pour le Créateur du monde. Le *Beréchit rabba* de Moïse Hadarchan, sur Genèse, XLIX, 10, et XLI, 44 [10], parle de l'union des Gentils à Israël sous le sceptre du Messie. D'après la *Mekhilta* (*Michpatim*, 18, sur Ex., XXII, 21) [11], les prosélytes fourniront des prêtres pour le Temple de Dieu, comme le prosélyte Akylas l'a appris en manière d'encouragement de la bouche des docteurs.

CHAP. XI. — Le Messie devait se présenter sous de pauvres et humbles apparences, d'après Zacharie, IX, 9, et c'est ainsi que Jésus entra à Jérusalem monté sur une ânesse (Matth., XXI, 1-11). Rachi, sur ce passage de Zacharie, a reconnu une prophétie se rapportant au Messie, mais il s'est trompé en ajoutant qu'aucun chef ne s'est élevé en Israël à l'époque du

1. *Pugio*, 814.
2. *Ibid.*, 810.
3. *Ibid.*, 840.
4. *Ibid.*, 802.
5. *Lévitique r.*, XIII, 5, *i. f.*
6. *Pugio*, 413.
7. *Ibid.*, 428.
8. *Tanhouma*, *Toledot*, *i. f.*
9. *Pugio*, 369.
10. *Ibid.*, 828.
11. *Ibid.*, 457.

second Temple qui ait « dominé d'une mer à l'autre », parce qu'il croyait que la puissance du Messie devait se manifester d'une manière matérielle, tandis que son empire consiste dans l'extension de la foi que le monde doit avoir en lui. Sur l'humilité du Messie qui entra à Jérusalem monté sur une ânesse pour opérer la rédemption d'Israël, il faut lire aussi Moïse Hadarchan sur Gen., XLIX, 11 [1]. La passion que devait endurer le Messie est décrite par le *Sifra*, *Vayikra*, par. XII, 10, à propos d'Isaïe, LIII, 3 [2]. D'après *Sanhedrin*, 98 *a* [3], Josué ben Lévi a rencontré le Messie souffrant à Rome.

A la fin de ce chapitre, Geronimo fait mention de la date où il a écrit son livre, 1412 de l'ère chrétienne [4].

CHAP. XII. — L'avènement du Messie fut annoncé à l'avance par le précurseur dans le désert. C'est la haine des Juifs contre le Messie qui est la cause de leur exil. C'est « R. Yohanan ben Zacharia, saint Jean-Baptiste, allié à la famille royale d'Hérode », qui a rempli ce rôle de précurseur. Dans le livre de Ben Gorion [5], on lisait : « Rabbi Yohanan baptisa dans le Jourdain Jésus de Nazareth », mais les Juifs, à l'époque de Geronimo, ont supprimé ce passage, comme d'autres passages semblables du Talmud qui attestaient la vérité du christianisme. Une trace de l'« Odium gratis » qui a condamné Israël à l'exil se trouve dans *Debarim rabba* sur Deut., XXXII, 20 [6]. C'est pourquoi, depuis la destruction du Temple, les portes du ciel demeurent fermées aux prières des Juifs, d'après *Berakhot*, 32 *b*, s'appuyant sur Lament., III, 8 [7]; mais cependant, selon le *Midrach Tehillim* sur Ps., LXV, 2 [8], les portes du repentir leur restent toujours ouvertes.

Jésus est donc le véritable Messie en qui devaient se trouver réunies les vingt-quatre conditions que Geronimo a énumérées dans son premier chapitre. Mais si l'on se demande comment il se fait que les docteurs juifs, qui jour et nuit se consacrent à l'étude du Talmud, ne reconnaissent pas la vérité dans les passages cités et n'embrassent point la foi nouvelle, il y a deux réponses à faire à cela : le Talmud contient trois matières différentes : des règles de droit qui concernent les relations des hommes entre eux, comme les canons des papes ; des commandements et des défenses au sujet des aliments défendus, des devoirs de l'homme envers Dieu, comme la prière, les fêtes, le culte des sacrifices, au sujet des devoirs réciproques des époux, semblables aux décrets des Chrétiens ;

1. *Pugio*, 842.
2. *Ibid.*, 866.
3. *Ibid.*, 351.
4. שיש היות שבריאתו הראשונה היתה באותו הזמן זה אלף היב שנה.
5. *Yosippon*, ch. LXIII.
6. *Pugio*, 261.
7. *Ibid.*, 911.
8. *Ibid.*, 831.

enfin, des opinions au sujet de la création, des patriarches et de leur histoire, de la nature et des qualités du Messie, du paradis et de l'enfer, de la résurrection et du jugement à venir, ce que l'on désigne sous le nom de Hagadot et de Midrachim. Ce sont les deux premières parties qui, dit l'auteur, forment l'objet habituel de l'étude des Juifs, ses contemporains, qui, par là, acquièrent honneur et considération dans leur peuple. Quelques passages cependant de la troisième partie étaient lus, mais seulement d'une manière toute superficielle, si bien que même de grands rabbins, qui consacraient leur vie entière à l'étude du Talmud, savaient à peine un mot des Hagadot. Il faut dire aussi que des passages détachés, dispersés çà et là, ne pouvaient pas produire l'impression attendue ; c'est seulement en les réunissant en un corps de doctrine et en les comparant aux enseignements des Prophètes que l'on peut en retirer une conviction sérieuse. Mais celle des Juifs est viciée par les passions charnelles et l'amour du gain par l'usure, sans véritable travail. C'est ainsi qu'une matrone, apercevant R. Yohanan, le compara aux éleveurs de pourceaux et aux usuriers [1].

Cette déformation d'une grande partie de la littérature juive ne demeura pas sans réponse. Il faut citer comme ayant écrit contre le *Séfer ha-Pikkourim* :

1. — Don Vidal Benveniste de Saragosse dans son קדש קדשים (Ms. Abraham Epstein, Vienne, n° 10[2]). Ce livre, divisé pareillement en douze chapitres, contient, sous les titres אמר המגיח et אמר המשיב, tout le texte de Jérôme avec la réponse de Benveniste en regard, chapitre par chapitre [2].

2. — Isaac Nathan ben Kalonymos Bongodas d'Arles, l'auteur de la première Concordance hébraïque (florissait en 1437-1445), dans son תוכחת מחצה (Wolf, *Bibliothecca*, I, 464 et 683).

3. — Salomon ben Sémah Duran, מלחמת מצוה (éd. Leipzig, 1856), composé en 1437 et dirigé contre le traité qui concerne les erreurs du Talmud.

4. — Moïse Botarel de Cisneros, que Hasdaï Crescas, au dire de Geronimo d'après le procès-verbal, avait reconnu pour le Messie et

1. *Berakhot*, 55 *a*. Cette citation haineuse est la seule que Geronimo n'ait point empruntée au laborieux travail de Raymond Martini.

2. Voici le début : פיקורי כיהושע לורקו בשנותו בצמו לפני האפיפיור ונקרא שמו מאיסטרו גירונימו דסנטה פי, וסימנו נגדך הירחו (Da Luna) ותשובתו בצדו השיב עליהם אחד מחכמי המחקר פילוסוף אלהי, קרא שם ספר התשובות קדש קדשים.

qui doit s'être trouvé lui-même à Tortose à l'époque de la conférence, passe pour avoir écrit un ouvrage contre Lorqui [1].

5. — Isaac Abrabanel réfute dans le ישועת משיחו (éd. Carlsruhe, 1820) plusieurs chapitres du *Sefer ha-Pikkourim*.

6. — Haïm ibn Mousa, dans l'introduction de son מגן ורומח (composé en 1456), s'élève contre Geronimo : וספר הויכוח שנעשה בטורטושה חברו מאשטרי גירונימו לורקי שרי (comp. *Hebr. Bibliographie*, III, 72, et VI, 13).

Au sujet de la mission à laquelle se livra Jérôme contre le Talmud et des subsides qu'il reçut à cet effet de l'antipape Benoît XIII, nous trouvons des indications dans les *Regesta Avenionensia Benedicti XIII*, t. LXXII (n° 349, f. 760 v°) :

Le même jour (18 mai 1417) furent payés, par ordre de François Daranda et Pierre Comollis, à Maître Jérôme de Sainte-Foi, médecin de notre Seigneur le pape, pour son salaire des mois de décembre et de janvier des années 1415 et 1416 et pour la provision de deux serviteurs pour le temps où, par ordre de notre Seigneur le pape, il travailla et fit appel à la conversion des Juifs et pour la publication de l'ordonnance dudit notre Seigneur le Pape et du Seigneur roi d'Aragon et pour les copies qu'il fit faire et les autres lettres des susdites ordonnances et pour le transport des livres des aljamas des Juifs qu'il visita et pour certains cadenas qu'il acheta pour quelques synagogues et pour certains courriers qu'il envoya à notre Seigneur le pape, en déduction des IIc florins d'Aragon à lui-même pour toutes les choses susdites, cent florins semblables, lui-même les recevant en présence d'Egidius de Moraleis, son familier, LXXIII florins de la Chambre X sol.

(*Sur le feuillet 761 v°, un paiement des cent autres florins est enregistré dans une quittance.*)

Quant à Benoît XIII (Pedro da Luna), cet antipape témoigna de bonne heure un goût prononcé pour les discussions avec les Juifs sur des sujets théologiques. Nous possédons un semblable document relatif à une controverse que Pierre de Lune, alors cardinal (avant 1386), soutint, à Pampelune, contre R. Chemtob ben Isaac Ibn Chaprout, de Tudèle, en présence d'une assemblée distinguée d'évêques et autres savants théologiens chrétiens, sur la question du péché originel et de la rédemption.

1. Voir *Jew. Encycl.*, *s. v.* Je n'ai aucun renseignement sur cet ouvrage.

Chemtob rapporte cette discussion dans son ouvrage אבן בוחן, composé en 1386 et conservé en manuscrit [1]. A la fin de la controverse, Pierre de Lune aurait assuré à son contradicteur : « Je reconnais que tu m'as vaincu par tes réponses et que je ne puis répliquer victorieusement à tes arguments. Mais ma foi est vraie d'après la tradition que nous avons et si vous, juifs, n'y croyez pas, notre foi n'en est pas diminuée. »

IV. — Les participants juifs du colloque.

A. — Les lettres d'invitation du pape Benoît à la aljama, d'après E.-Cl. Girbal, *Los judios en Gerona*, qui a puisé le texte dans le *Manuel* des années 1411 à 1413, n° 5, f° 99, étaient ainsi conçues :

[26 novembre 1412.]

Benoît, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à la communauté (aljama) des Juifs de la ville de Gérone : « reconnaître la voie de la vérité et ne pas errer dans les fondements de la foi ».

Comme par suite du lien de charité qui nous astreint et du devoir de notre charge, nous sommes obligé de travailler de toutes nos forces à procurer le salut des âmes à tous, fidèles et infidèles, et parce que nous voulons essayer par l'exaltation et l'extension de la foi chrétienne sur quelques articles dont la copie en hébreu vous est envoyée par Azag Toros, afin que, le brouillard de l'aveuglement des Juifs étant dissipé, vous puissiez connaître l'éclat de la lumière éternelle,

A cet effet, nous vous requérons et vous exhortons, vous en faisant un ordre strict, vous enjoignant de prendre des mesures pour envoyer quatre ou au moins deux de vos plus savants versés dans la loi de Moïse, d'ici au quinzième jour du prochain mois de janvier, toute excuse étant refusée. Ces envoyés comparaîtront devant nous dans le temps fixé, avec ledit Azag Toros, votre messager, ici ou ailleurs, c'est-à-dire là où nous nous trouverons dans les Etats de notre très cher fils en Christ, Ferdinand, roi d'Aragon, pour entendre ce que nous voudrons et répondre aux susdits articles. Et parce que Bonastruch Demaestre a la réputation d'être érudit dans ces matières, nous voulons que vous l'envoyiez lui surtout parmi les autres, et que vous subveniez à leurs dépenses et que vous leur payiez les salaires accoutumés en pareilles circonstances, en ne perdant pas de vue que, si en cela vous n'obéissiez point à mes

1. Ms. du Séminaire de Breslau n° 59, Porte II, chap. IX (collationné avec le ms. de la Bodléienne, Opp. Add., qu. 111, fol. 70 *b*, et avec le fragment du ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, Hebr. n° 831⁴, 121 *a*-124 *b*).

injonctions, dans le délai fixé, nous procéderions contre vous efficacement, par des remèdes opportuns, comme le veulent également les droits divins et les droits humains.

Donné à Tortose, le VI des calendes de décembre, la dix-neuvième année de notre pontificat.

Girbal raconte ensuite (p. 35), d'après le procès-verbal qui accompagne l'écrit, qu'à la suite de celui-ci et d'un autre encore adressé aux Juifs par le pape Benoît, Raymond de Castellar, évêque de Gérone, a député un messager avec un notaire à la communauté juive de sa ville épiscopale. Girbal ajoute :

Dans un cahier in-4° qui se trouve à partir du folio 99 dans le registre des années 1411 à 1413, numéro 5 de cette curie épiscopale, on lit que, le 8 décembre 1412, jour de la fête de la sanctification de Notre-Dame, l'évêque Raymond de Castellar ou Descatllar, en raison de deux lettres du pape à remettre à la aljama, envoya aux Juifs une députation, accompagnée du notaire, et que les Juifs se présentèrent à elle, à savoir notamment :

Bonastruch Maestre, Azag Toros, Nassim Ferrer, Jaffuda Alfaquim et Bonastruch Joseph,

Lesquels reçurent à genoux lesdites lettres en signe de respect et d'obéissance.

Les noms des trois premiers se trouvent dans le procès-verbal, mais ils ne prirent pas la parole au colloque de Tortose ; leur rôle se borna à recevoir la lettre du pape Benoît par l'entremise de l'évêque de Gérone.

Girbal donne bien le contenu de la lettre d'invitation communiquée, mais non pas celui du premier écrit du pape Benoît. C'était donc seulement la copie des articles rédigés en hébreu et réunis par Jérôme dans son *Sépher ha-Pikkourim* et qui furent développés au cours du colloque. La lettre susdite la qualifie de « copia ».

Pour connaître les noms des rabbins qui prirent part comme orateurs au colloque de Tortose, il existe encore, dans les *Regesta Avenionensia Benedicti XIII,* tome LXIII, n° 340, f° 32 v°, une lettre de ce pape, du 23 juin 1413, adressée à sept juifs de Huesca, Castellon de Ampurias, Montalban, Barbastro et Gérone, parce que ceux-ci s'étaient éloignés de Tortose sans permission, lesquels juifs furent rappelés par le pape sous menace de châtiments.

Voici le texte de la lettre adressée au (1°) rabbin *Juce Abinarduc*, juif de la aljama de la ville de Huesca :

Comme précédemment, selon le devoir de notre charge, qui nous oblige non seulement envers les fidèles, mais aussi envers les infidèles, nous voulions donner un enseignement et une connaissance de la foi catholique à toi et aux autres juifs de la aljama de Huesca, pour le salut de vos âmes, afin que, les ténèbres de la superstition judaïque étant dissipées, vous puissiez connaître le précieux éclat de la lumière éternelle, nous avons ordonné que vous comparussiez en notre présence, toi et ceux-là, en même temps que d'autres juifs du royaume d'Aragon, au jour fixé, comme cela est expliqué plus au long dans nos lettres envoyées d'ici.

Mais attendu que, comme nous vous l'avons dit à tous, notre intention était et est toujours de veiller comme nous le devons sur certaines erreurs damnables explicitement exprimées dans un certain livre que vous avez appelé Talmut, qui sont reconnues non seulement contraires à Dieu, à la loi naturelle et à la sainte Ecriture, mais aussi tout à fait méprisantes pour la susdite foi, nous avons donné à toi et à eux le commandement exprès que vous ne devriez pas vous en aller de Tortose jusqu'à ce qu'il soit pourvu de part et d'autre au sujet de ces choses et d'autres encore pour lesquelles vous avez été convoqués, ordre que toi entre autres, semble-t-il, as refusé d'observer. Car ayant méprisé témérairement le susdit commandement sans attendre l'arrangement dont s'agit, ni aucune conclusion dans les matières en question, tu t'en es allé sans permission et comme contumace de la dite ville.

Mais aussi comme nous tenons sur terre la place de Celui qui ne connaît pas d'œuvres imparfaites et qu'il convient que nous l'imitions dans la mesure de nos forces, nous avons l'intention, avec le secours du Seigneur, de conduire rapidement à une heureuse conclusion l'affaire commencée. C'est pourquoi nous t'ordonnons expressément que, mettant de côté tout empêchement pour retarder ou pour te soustraire, dans les dix jours qui suivront la présentation ou la notification des présentes faite à toi-même en tel lieu où vraisemblablement cette notification pourra t'atteindre, et qui seront comptés comme écoulés, tu comparaisses personnellement dans la Curie romaine, en notre présence, où, ayant purgé ta contumace, que tu n'as pas hésité à encourir, ainsi qu'il est dit plus haut, nous voulons que tu répondes d'une manière satisfaisante aux questions sur certains articles concernant la cause de la foi et l'hérésie, lesquelles seront apportées et présentées contre toi par mon bien-aimé fils le procureur fiscal dans la dite curie, sachant que, si tu n'obéis pas à ce commandement, nous procéderons contre toi d'une manière efficace, comme en disposent à la fois les droits divins et humains.

Donné à Peniscola, diocèse de Tortose, le VIII des calendes de juillet de l'an dix-neuf.

(*A suivre.*) AD. POSNANSKI.

SAMUEL POZNANSKI[1]

En notre temps de spécialisation où la masse sans cesse croissante des matériaux menace de submerger l'étudiant et contraint la plupart d'entre nous à limiter nos recherches à un département ou à une période spéciale de la littérature juive, la mort prématurée d'un savant de la culture et de l'érudition de Samuel Poznanski est un coup particulièrement sensible et une perte irréparable. Il était parfaitement à l'aise dans presque toutes les branches de l'histoire et de la littérature juive du moyen âge, et l'on serait embarrassé de dire quelle fut au juste sa spécialité. On lui doit des contributions d'égale importance à l'histoire de la grammaire hébraïque, de l'exégèse, de la période gaonique et des établissements qui fleurirent lors de la décentralisation dans différentes contrées d'Occident, depuis que le gaonat perdit son éclat. Après Harkavy, Poznanski fut la plus grande autorité en ce qui concerne les sectes juives en général et les Caraïtes en particulier, et il était au courant de toute la littérature judéo-arabe. Il fut un bibliographe de rare mérite ; lecteur insatiable, il suivait les publications même sur des sujets qui demeuraient en dehors de ses préoccupations immédiates, comme la philosophie juive et arabe. La littérature biblique moderne, si négligée d'ordinaire par ceux qui étu-

1. M. Edouard Poznanski, fils du Dr S. Poznanski, ayant envoyé à cette *Revue*, dans le même temps que notre article, une bibliographie complète des ouvrages et articles de son regretté père, nous avons jugé plus simple de supprimer nos propres notes bibliographiques et de renvoyer aux numéros de la Bibliographie E. Poznanski, qu'on trouvera plus loin. Toutefois, notre liste des comptes rendus d'ouvrages étant établie par ordre alphabétique, et non par année, nous l'avons conservée en la complétant grâce à la Bibliographie E. Poznanski. Celle-ci, en revanche, a été allégée, autant que possible, de toute cette partie, considérable, de la nomenclature. Nous renvoyons donc, pour les travaux originaux, à la liste Poznanski au moyen d'un simple numéro et à notre liste des comptes rendus, imprimée à la suite, au moyen de la lettre R suivie des lettres *s. v.* (sub voce) et du nom de l'auteur visé.

dient la littérature juive médiévale, lui était familière, et son attitude en cette matière était celle de la critique conservatrice. C'est ainsi qu'il s'opposait aux vues radicales de quelques-uns des collaborateurs du commentaire critique de Kahana, pour lequel il avait promis de commenter le livre de Zacharie [1]. Justement sa première publication traite d'un sujet biblique [2], et, à l'occasion, il est revenu à la Bible dans des travaux ultérieurs [3]. Comme la plupart des savants juifs sérieux, il avait une excellente formation talmudique et il montra sa connaissance de l'étude scientifique moderne de la littérature talmudique dans divers comptes rendus d'ouvrages tels que les importants travaux de Ratner sur le Talmud palestinien, le *Maftéah* de Guttmann et l'édition du *Sifrè* d'Horowitz [4].

Poznanski eut le rare avantage de posséder un grand nombre de langues, ce qui lui permit de servir d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. Tandis qu'il nous faisait connaître bien des œuvres russes et polonaises qui, sans lui, seraient restées ignorées de la plupart d'entre nous [5], d'autre part, il initiait un large cercle de lecteurs hébreux à maint ouvrage anglais par les recensions substantielles qu'il a données à divers périodiques hébraïques [6]. Il a contribué encore à ceux-ci par des esquisses mettant en lumière l'activité littéraire de quelques-uns des grands savants récemment disparus [7]. Pour l'ambitieuse, mais éphémère *Bibliotheca haguedola* il avait édité et annoté les écrits hébraïques de Geiger [8], dont il résuma quelques-unes des meilleures pages de façon magistrale [9]. Son style, en hébreu comme en allemand, était clair et fluide, et la tenue littéraire de ses sermons polonais passait pour remarquable [10]. Il savait l'arabe à fond, pouvait lire toutes les langues modernes, et quoique ses articles dans les périodiques anglais, français, et italiens fussent probablement traduits de l'allemand, il parlait le français et correspondait parfois en français et en anglais.

1. *Theologische Literaturzeitung*, 1907, p. 262; R. *s. v.* Biblia.
2. N° 1 de la liste Poznanski.
3. P. ex. n° 26.
4. R. *s. v.*
5. R. *s. v.* Acten, Bersohn, Kokovzoff, Modelski, Pereferkowitsch, Radlinski, Wishnitzer, etc.
6. N°s 219, 265, 297, 243, 280, 281, 282.
7. N°s 209, 218, 221, 240, 253, 283, 284, 291, 300.
8. N° 138.
9. Abraham Geiger, *Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910, chapitres : *Geschichte der Sekten und der Halacha*, pp. 332-87 ; *Die Nordfranzösische Exegetenschule*, p. 388-399.
10. N°s 87, 105, 117, 215, 238.

L'œuvre de Poznanski nous montre en lui un érudit attaché aux détails plutôt qu'un homme d'intuition. Cependant, il n'a jamais perdu de vue la place de ces détails dans le développement général, et sur leur base il se composait à lui-même une image compréhensive de la période ou de la branche littéraire envisagée. Bien des fois, ses premiers articles lui servirent de point de départ pour des livres ultérieurs de plus grande portée. Il avait traité à plusieurs reprises de diverses phases de l'activité des exégètes de la France septentrionale [1] et de leur place dans les rangs des Paschtanim, les interprètes rationnels de la Bible. Dans l'introduction de son édition des œuvres de l'un de ces exégètes, Eléazar de Beaugency [2], il a saisi l'occasion de nous offrir un tableau complet de toute l'école, et cette introduction est beaucoup plus importante que le texte qu'il a édité. L'ouvrage a été publié par les Mekizè Nirdamim et devait être suivi [3] d'une édition de l'important *Sefer ha-Gan*, découvert par Poznanski dans un manuscrit de Vienne. Cette édition devait être précédée d'une monographie sur les compilations exégétiques postérieures du nord de la France.

Il projetait une étude compréhensive du même genre sur les grammairiens et les exégètes de l'Empire byzantin [4], et l'un de ses premiers livres, *Eine hebräische Grammatik aus dem XIII Jahrhundert* [5] appartient à cet ordre d'études. Mais il ne continua pas les *Beiträge zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft* inaugurées par cet ouvrage. L'année suivante, il publiait l'introduction à une autre grammaire, compilée en Babylonie au XIIIe siècle par Isaac ben Eléazar Halévi, un savant qui venait peut-être d'Espagne [6]. Il s'occupe d'un autre linguiste oriental dans son article sur le *Kitab Al-Kamil* de Jacob ben Eléazar [7].

Il commença ses importantes contributions à l'histoire de la grammaire et de l'exégèse en Espagne par une excellente thèse de doctorat sur Moïse ibn Chiquitilla [8], qui montra d'emblée la maturité de son savoir, sa maîtrise du sujet et aussi son aptitude à

1. Nos 63, 76, 101 ; R. *s. v.* Wright, Mikraot Guedolot, Lambert, Berliner. N° 162 appartient aussi à cet ordre d'études.
2. N° 191. R. *s. v.* Eliézer aus Beaugency (esquisse de l'introduction donnée par l'auteur lui-même).
3. Voir l'Introduction, p. XCVIII ; cf. *Z. f. H. B.*, XVII, p. 102.
4. *R. É. J.*, LX, p. 155, note.
5. N° 8.
6. N° 12.
7. N° 30.
8. Nos 16, cf. 5, 11.

extraire du vaste champ de la littérature juive tout ce qui se rapportait au même sujet. Il recueillit tout ce qu'on pouvait connaître à cette date sur le premier exégète espagnol et caractérisa judicieusement ses œuvres. Dans un article spécial [1], il avait prouvé que Ibn Chiquitilla a joint des additions à sa traduction de Hajjoug. Ultérieurement il compléta son étude grâce à des manuscrits découverts par la suite, en recueillant des citations dans les commentaires de Tanhoum Yerouchalmi [2] et en décrivant un Commentaire d'Ibn Chiquitilla sur les Psaumes [3] trouvé dans un manuscrit de Pétersbourg, qu'il avait l'intention de publier. Il s'intéressa également au contemporain et adversaire d'Ibn Chiquitilla, Juda ibn Balam, dont il publia le commentaire sur Josué et les Juges [4], ainsi que des extraits du Commentaire sur II Samuel [5]. Il était sur le point de donner encore le commentaire sur les petits prophètes. Au même auteur il a aussi attribué un fragment de la Gueniza contenant un morceau du Commentaire sur le Lévitique [6]. Il découvrit des fragments de l'original d'un des traités grammaticaux d'Ibn Balam [7] et étudia ses contributions à l'étude comparative des langues hébraïque et arabe [8]. Sur le grammairien Ibn Baroun il a trouvé quelques nouvelles informations [9]. Un exégète quelque peu postérieur est caractérisé par lui dans sa monographie sur Tanhoum Yerouchalmi [10], dont le commentaire sur Jonas a été publié avec une introduction en russe par Kokovzoff. Il a donné quelques renseignements sur les manuscrits de Pétersbourg, des Commentaires de Tanhoum sur les Psaumes et Isaïe [11]. Il a publié quelques extraits du Commentaire sur Koheleth par le célèbre médecin Abou'l-Barakat Hibat-Allah qui se convertit plus tard à l'Islam [12]. Il a donné une liste des autorités citées dans le commentaire hébraïque sur Michlé de Joseph ibn Nahmias [13] et aidé M. L. Bamberger à éditer cet ouvrage [14]. Il s'est occupé

1. N° 14.
2. *R. É. J.*, XLI, 46-61 ; t. à p. (n° 47), p. 28-44.
3. N° 168.
4. N°s 67, 106.
5. N° 19.
6. N° 41.
7. N°s 38, 100.
8. N° 214.
9. N° 85.
10. N° 47.
11. N° 50 *bis*, 52.
12. N° 178.
13. N° 20.
14. N° 166.

de l'un des premiers philologues espagnols dans ses articles sur les ouvrages linguistiques de Samuel ha-Naguid [1] fondés en partie sur une publication en russe de Kokovzoff. Il y a trouvé une preuve convaincante en faveur de son hypothèse antérieure que les vingt-deux ouvrages grammaticaux du Naguid, si souvent discutés, ne sont rien d'autre que les lettres de l'alphabet dans son dictionnaire, le *Kitab al-Istigna*.

Dans ses importants travaux concernant la période gaonique, il eut aussi fréquemment l'occasion de s'occuper d'ouvrages de grammaire et d'exégèse. Il a extrait des interprétations de Samuel B. Hofni sur le dernier chapitre de la Genèse du commentaire d'Abraham Maïmoni [2], et complété le recueil de citations fait par Steinschneider au moyen du dictionnaire *Al-Hawi* de Haï [3]. Ses notes sur les *Earliest Bible Difficulties* [4] publiées par Schechter méritent d'être mentionnées à ce sujet. Il a réuni les quarante curieuses interprétations citées au nom de Saadia par les exégètes du nord de la France et a montré qu'elles ne peuvent être attribuées à un homonyme français ou allemand, par ailleurs inconnu, quoique certaines d'entre elles soient sûrement attribuées par erreur au Gaon [5]. De ses *Miscellen über Saadia* le n° IV [6] traite de la traduction arabe d'Esther faite par le Gaon et le V [7] d'un commentaire sur l'Ecclésiaste faussement attribué à Saadia, en réalité, comme l'a prouvé Poznanski, l'œuvre de Salomon b. Yerouham. Le III [8], qui traite de l'année de la Rédemption, contient un extrait du commentaire arabe sur Daniel. Ailleurs il s'occupe du commentaire hébreu attribué à Saadia [9]. Il a consacré une monographie aux écrits anti-caraïtes [10] du Gaon. Sa monographie sur Hiwi [11] est aussi fondée sur les ouvrages de Saadia. Il a groupé tous les renseignements connus sur Dosa, fils de Saadia [12], et sur Israel Gaon [13], fils de Samuel b. Hofni.

1. N°s 145, 146.
2. N° 29.
3. N° 53.
4. N° 55.
5. N° 288.
6. N° 57.
7. N° 110.
8. N° 39 ; quant aux *Miscellen*, voir n°s 13 et 27.
9. N° 50.
10. N°s 36, 128.
11. N° 120.
12. N° 107.
13. N° 161.

La découverte de l'original araméen du vieux code gaonique *Halachot Pesoukot*[1] lui donna l'occasion d'une intéressante étude fondée en partie sur des manuscrits de la Gueniza[2]. Incidemment il montra qu'une pièce récemment publiée comme une version des *Halachot Guedolot* appartenait en réalité à ce code.

De ses *Studien zur gaonäischen Epoche* en hébreu[3], seule la première partie a paru, traitant de l'usage du Talmud palestinien dans les œuvres des Gueonim et contenant un fragment d'un ancien commentaire en arabe sur le Talmud palestinien. Le deuxième chapitre donne une liste de tous ceux qui portaient le titre d'Allouf ou de Resch Kalla décerné par les académies babyloniennes. Une liste semblable de savants de cette période, portant le titre de Resch Sidra, fut publiée par Poznanski en italien[4]. Le chapitre suivant, qui devait contenir toutes les références aux coutumes des deux académies, n'a jamais paru. Dans cette liste et dans d'autres, il donnait toutes les indications sur les personnages, et c'est ainsi qu'il eut l'occasion de débattre beaucoup de points controversés de l'histoire et la littérature gaoniques. Suivant de près toute nouvelle publication de textes gaoniques dans les différents recueils, il y a ajouté de très utiles commentaires[5].

Un intérêt particulier s'attache à ses études sur le Gaonat palestinien sur lequel il a projeté bien des lumières en publiant des listes commémoratives[6] contenant les noms des dignitaires de l'Académie et en revisant sans cesse ses conclusions sur la base des matériaux nouveaux qui venaient au jour. A plusieurs reprises il a dû corriger les erreurs provenant des articles de Marmorstein[7]. Il fut le premier à éclaircir l'importante position d'Ephraïm ben Schemaria de Fostat[8], l'ami des Gueonim babyloniens et palestiniens. Beaucoup de ces articles ont été utilisés dans son bel ouvrage sur les Gueonim post-babyloniens[9] qui contient un excellent résumé de l'état de nos connaissances sur les maîtres palestiniens de la période gaonique ainsi que d'intéressantes monographies sur divers savants d'Orient, au nombre desquels

1. N° 42.
2. N° 171.
3. N°s 124, 140, 141.
4. N°s 134, 150.
5. N°s 46, 98, 112, 134 et 198.
6. N°s 99, 183.
7. N°s 125, 179, 194.
8. N° 75.
9. N° 199, *Die Babylonische Geonim* ; voir, p. ex., p. 81, n. 7, et p. 98, n. 1.

Daniel Ibn Anschata, qu'il avait précédemment[1] identifié avec Daniel ben Saadia. Son article sur les débuts du Gaonat palestinien[2] modifia quelques-unes de ses conclusions. Sur quelques points de ce domaine, d'importants matériaux nouveaux sont venus au jour récemment. Poznanski était sur le point de reviser une fois de plus ses conclusions dans des comptes rendus des dernières publications destinées à cette *Revue*, quand la mort l'a surpris.

On peut puiser beaucoup de renseignements sur la littérature de la première période dans les listes de livres, dont un nombre considérable a été conservé dans la Gueniza. Nous devons à Poznanski la publication et l'explication de plusieurs de ces listes[3] et la discussion de celles que d'autres ont publiées[4]. Il s'intéressait aussi aux noms propres juifs. Dans maintes de ses publications[5], il a saisi l'occasion d'énumérer tous les savants juifs porteurs d'un certain nom. Une de ses notes[6] traite des Juifs nommés Isa. Dans la *Revista* il avait commencé une série d'articles auxquels il donna plus tard un titre général. Ils traitent des noms de Barhun, Meborak et Kanzi[7]. Ailleurs il donne une liste de personnalités ayant le nom rare de Sar-Schalom[8]. Il a compilé une grande liste de membres de la famille Firouz[9]. Il a traité des noms qui apparaissent dans les lettres de divorce publiées par Blau[10], et ajouté à sa recension des *Saadyana* de Schechter[11] un index complet des noms propres contenant quelques renseignements supplémentaires. L'information d'Ibn Daud touchant les cinq savants espagnols portant le nom d'Isaac a été soumise par lui à une critique pénétrante[12].

En ces matières où l'adage *dies diem docet* est vrai à la lettre et où, en attendant un Corpus complet des publications de la Gueniza, de nouveaux textes viennent constamment au jour, renversant les théories antérieures et offrant de nouvelles énigmes à résoudre, il

1. N° 24.
2. N° 221.
3. N°s 59, 127.
4. N°s 44, 48, 54. Schechter's Saadyana, p. 17-23.
5. Voir p. ex. *R. É. J.*, L, 193-6 ; LVII, 264-7.
6. N°s 114, 130.
7. N°s 156, 157, 173.
8. N° 228.
9. N°s 176, 210.
10. N° 182.
11. R. *s. v.* Schechter's Saadyana.
12. N° 182 *bis*.

est de la plus grande importance pour le savant de garder l'esprit ouvert et d'être prêt à reviser ses constructions sur la base de chaque nouvelle découverte. Le ferme amour de la vérité qui animait Poznanski et son jugement si sain firent de lui un collaborateur particulièrement précieux. Il ne se laissa jamais séduire par l'ingéniosité d'une hypothèse. Il n'hésitait pas, en revanche, si des preuves convaincantes étaient présentées ou si un nouveau témoignage apparaissait, à retirer ses premières conclusions fondées sur d'insuffisants matériaux. Ce fut aussi un de ses traits caractéristiques de reconnaître avec plaisir le mérite des autres et de les encourager par des éloges appropriés et de profitables critiques.

Nombreux sont les projets littéraires qui ont été ensevelis avec ce très érudit et laborieux savant. Sa liste des hommes de Kairouan [1] devait être suivie d'une histoire de l'établissement des Juifs dans cette ville de l'Afrique du nord qui, durant sa brève existence de trois siècles, a joué un rôle si important dans la vie spirituelle des Juifs, et dont les savants vont de pair, pour la culture et dans beaucoup de branches d'étude, avec les plus grands de toutes les autres régions. Ce travail était en préparation pour la série de monographies concernant les plus importantes communautés préparée par la « Jewish Publication Society ». Son intéressante étude sur les Juifs de Fez [2] devait être revisée et augmentée en vue d'un volume d'Études en hébreu.

Pour comprendre vraiment l'origine du Caraïsme, il est nécessaire d'étudier au préalable l'essor des sectes dans l'Irak, et ici encore nous devons à Poznanski de nouvelles lumières sur plus d'un problème difficile. Il a publié les renseignements donnés par Ibn Hazm, l'écrivain hispano-arabe du XIe siècle, sur les sectes juives [3] d'après l'édition et deux mss. qui lui furent communiqués par le Dr Friedlaender. Il avait commencé pendant la guerre une étude d'ensemble sur les hérésies juives de la période gaonique [4] dans une publication périodique dont un seul volume a paru avec le premier chapitre de son article. Il y traitait des sectes antérieures à Anan, spécialement celles de Isa et Youdgan. Son étude

1. N°s 138, 299. Au tome V de *Hazofeh* (n° 299), il avait commencé de publier un recueil d'extraits et de citations de la *Megnilat Setarim* de R. Nissim, un des plus éminents d'entre les savants de Kairouan. Dans sa note sur Michael b. Uzziel (n° 42), il a montré que la lettre publiée par Horovitz (*Z. f. H. B.*, IV, 155) n'était pas adressée à R. Hananel de Kairouan; v. aussi n° 196.

2. N° 65.

3. N° 72.

4. N° 242.

sur Meswi-Al-Okbari [1], sectaire du IXe siècle, a fait connaître pour la première fois les intéressantes indications du Caraïte Tobia Ben Moïse sur cette secte contre laquelle, selon toute vraisemblance, est dirigée la polémique d'Ibn-Ezra dans sa lettre sur le Sabbat.

Il a résumé une grande partie de son ouvrage sur les Caraïtes dans sa monographie sur *The Karaïte Literary Opponents of Saadiah Gaon* [2] qui, à beaucoup d'égards, peut tenir lieu d'une histoire partielle de la littérature caraïte, et dans son excellent article *Karaïtes* dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings [3]. Mais il avait en préparation deux volumes qui auraient enrichi considérablement notre connaissance de la secte. Dans l'un, il aurait discuté à fond les origines du Caraïsme, ce qu'il appelait la période araméo-hébraïque, en y ajoutant tous les textes des premiers successeurs d'Anan, Benjamin de Nahawend, et Daniel al-Koumiçi, qu'il avait collectionnés depuis plusieurs années. Il s'agissait de donner à son travail sur Anan [4] une forme plus étendue sur la base des publications d'Harkavy et du professeur Schechter. L'autre livre devait être un dictionnaire bibliographique des écrivains caraïtes, au nombre de plus de six cent cinquante. Il avait déjà mis au point, il y a dix ans environ, soixante des plus importantes biographies. Il espérait alors finir en trois ou quatre ans ce travail qui devait être précédé d'une histoire complète du Caraïsme. Il est à souhaiter que cet ouvrage soit publié pour autant qu'il a été rédigé. Il n'est pas vraisemblable que nous ayons de sitôt un autre savant possédant avec une égale maîtrise toute cette littérature dont il n'y a qu'une faible partie d'imprimée et dans laquelle les recherches sont rendues particulièrement difficiles par les faux de Caraïtes postérieurs tels que Firkowitz.

Les écrits de Poznanzki traitent fréquemment de questions touchant à l'ensemble de la littérature et de l'histoire des Caraïtes. Il a donné une esquisse du premier établissement des Caraïtes à Jérusalem (940-1060). Il a étudié les principaux savants qui y ont résidé [5], élucidé plusieurs points de leur littérature et de leurs

1. N° 33.

2. N° 128.

3. T. VII, 662-72. Il y a lieu de signaler ici certains de ses articles « exhaustifs », dans les encyclopédies juives en anglais, en hébreu et en russe, sur Benjamin Nahawendi, Daniel al-Koumisi, Kaleb Afendopoulo, etc.

4. N° 60.

5. N° 190.

doctrines les plus anciennes dans ses *Karaïte Miscellanies* [1] et ses extraits de Qirqisani [2], discuté leur interprétation allégorique des lois [3], et, dans un très important article, il a attiré l'attention sur l'influence de Philon [4] chez ces auteurs. Il nous a fait connaître les premiers polémistes anti-Caraïtes de l'école de Saadia [5]. Il a publié beaucoup de nouveaux matériaux tirés de manuscrits de Londres et d'Oxford, dans ses deux articles sur le grammairien caraïte Aboul Farag Haroun [6], que Bacher a identifié avec le grammairien anonyme de Jérusalem. Il a montré [7] que Moïse ben Samuel, le *Katib* juif de Damas, dont Mann a publié les poèmes [8], était un Caraïte du milieu du XIVe siècle. Un problème littéraire compliqué, qui avait déjà embarrassé S. Munk, trouve sa solution dans son étude sur Al-Muallim Fadil [9], caraïte ayant vécu entre le XIIe et le XIVe siècle, dont l'œuvre a été remaniée par Eliya ben Aaron Ibn al Wali de Jérusalem, en 1525, et de nouveau par Daniel Feruz de Damas à la fin du XVIIe siècle. Dans sa monographie sur Abraham ben Josia Yerouschalmi [10], il s'occupe d'un écrivain plus récent qui a traité du dogme caraïte. Récemment il avait publié la chronique caraïte de Mordekhai Sultanski [11], de la première moitié du XIXe siècle, d'après un ms. de sa synagogue, avec une longue et intéressante introduction sur l'historiographie caraïte. Dans les dernières années il s'est beaucoup occupé de la bibliographie caraïte [12].

L'intérêt porté par Poznanski à la bibliographie apparaît dans beaucoup de ses recensions et de ses autres écrits. Son travail *Zur jüdisch-arabischen Literatur* [13] constitue un indispensable supplément à l'*Arabische Literatur* de Steinschneider, dont la liste des médecins juifs a été augmentée par lui considérablement [14]. Il a

1. N° 22.
2. Nos 21, 31. Dans ses remarques sur les plus anciens critiques caraïtes de la Michna (n° 264), il a montré que l'un des textes publiés par Hirschfeld (*J. Q. R., N. S.*, VIII) appartenait à Qirqisani. Il a donné des extraits de Qirqisani dans mainte autre publication, par ex. celles qui sont mentionnées aux nos 35 et 181.
3. N° 181.
4. N° 84. Dans cet article, il traite principalement d'anciens auteurs caraïtes.
5. Nos 35, 43, 92, 94.
6. Nos 23, 133.
7. N° 263.
8. *Journal of Royal Asiatic Society*, 1919, p. 156-184.
9. N° 287.
10. N° 164.
11. N° 285.
12. Nos 143, 153, 172, 213, 231, 244, 289, 290.
13. R. *s. v.* Steinschneider.
14. Nos 212, 220.

donné une liste des publications d'A. Epstein [1], des additions à la bibliographie de Kaufmann [2] et de Graetz [3] dressée par Brann, revisé et complété la liste des publications d'Harkavy établie par le *Maggid* [4]. Il a décrit deux intéressants manuscrits de la Synagogue de Varsovie [5] et donné un ample exposé de la compilation midrachique de Jacob Sikéli, le *Talmud Torah* [6], dont il a édité le début [7]. Dans cet ordre d'idées, signalons sa notice sur les articles juifs dans le dictionnaire bibliographique arabe d'Al-Qifti [8].

Il s'est occupé de la culture médiévale dans un de ses premiers articles [9] sur la femme juive au moyen âge, dont il ne semble avoir paru que le premier chapitre sur la France et l'Allemagne du IXe au XIIIe siècles. Son article sur le *Maasé ha-Makhiri* [10] traite des premiers codificateurs allemands.

Il s'intéressait à l'histoire du calendrier juif et fut le premier à porter son attention sur la relation de la Controverse de Ben Méir [11] sur l'histoire du Calendrier. Il écrivit à ce sujet un excellent article dans le *Dictionary of Religion and Ethics* d'Hastings [12].

L'histoire de la liturgie juive a également retenu son attention. Citons à ce sujet son article sur l'hypothèse de Bloch touchant l'origine de Kol-Nidré [13], ses compléments à la description donnée par Bacher du rituel yéménite [14] et diverses recensions critiques, telles sa longue discussion du *Mahzor Yannaï* [15].

En matière de philologie, il importe de signaler ses articles *sur quelques racines hébraïques méconnues* [16], ses *Arabische Ausdrücke für hyperbolische Redensart bei jüdischen Autoren* [17] et quelques-unes de ses recensions [18].

1. N° 230.
2. N° 51.
3. N° 229.
4. N° 139.
5. N°s 45, 180, 193.
6. N° 187.
7. N° 206.
8. N° 80.
9. N° 2.
10. N° 28.
11. N° 32.
12. T. III, p. 117-24 ; v. aussi son article sur les fêtes juives, t. V, p. 662-72.
13. N° 236.
14. N°s 58, 83.
15. N° 281.
16. N° 15.
17. N° 34.
18. R. s. v. König et Rosenberg.

Comme il lisait tous les périodiques pouvant lui être de quelque intérêt, il y trouvait souvent des informations auxquelles son riche fonds de connaissances lui permettait d'ajouter. C'est ainsi qu'il écrit des notes sur la coutume de retirer l'oreiller sous la tête d'un mourant [1], sur le nombre des nations dans la Bible [2], et les noms des veuves de Caïn et Abel [3]. Il corrige la lecture des inscriptions de Narbonne [4] et de Budapest [5] et la publication faite par Schwab d'une traduction espagnole des alphabets de Ben Sira [6]. La Ketouba de Heidenheim [7] trouvée par lui dans une collection privée à Varsovie lui fournit quelques renseignements nouveaux sur la biographie de ce savant.

La meilleure preuve de la largeur de son horizon scientifique c'est la quantité de ses comptes rendus [8], dont nous donnons une liste en appendice à cet article. Il y a montré sous le meilleur jour son immense érudition et la variété des sujets auxquels il s'intéressait [9]; ces recensions sont l'accompagnement indispensable des ouvrages qu'il a critiqués [10]. Leur caractère dépend du périodique pour lequel il les écrivait. Tandis que quelques-uns sont purement techniques et contiennent des corrections aux textes hébreux et arabes publiés d'après les manuscrits ou des références supplémentaires méconnues de l'auteur ainsi que la critique de ses hypothèses, d'autres donnent un aperçu complet des livres en discussion. Quelquefois ces recensions deviennent des articles exhaustifs, et dans presque tous les cas, Poznanski a ajouté quelque chose de personnel à l'ouvrage dont il s'occupe. Ce sont autant de témoignages de la sûreté de son jugement et de sa rectitude native. Elles montrent aussi la remarquable facilité de travail de Poznanski, et

1. N° 144.
2. N° 69.
3. N° 81.
4. N° 37.
5. N° 193.
6. N° 115. Pour d'autres additions à des articles d'autres auteurs, v. nos 10, 82, 116, 152, 188, les citations p. 6, n. 4 et 6, et bien d'autres numéros de la Bibliographie.
7. N° 64.
8. De quelques-uns il a paru des tirages à part. Voir nos 56, 135, 225, et R. *s. v.* Bloch, Guttmann, 69 *bis*, 70 *bis*, Mélanges Derenbourg, Samuel el Magrébi, 122 *bis*, 148 *bis*, Steinschneider.
9. Voir, entre autres, ses comptes rendus de recueils collectifs. R. *s. v.* Berliner, Jahrbuch, Kaufmann, Mélanges Derenbourg.
10. C'est pourquoi il a paru commode de mettre en appendice à cet article une liste alphabétique des ouvrages qu'il a recensés. Les titres sont fréquemment abrégés, et on a adopté pour les titres en polonais la traduction allemande de Poznanski.

comme il avait toujours sa documentation sous les doigts. Son érudition peu commune était favorisée par une mémoire d'une rare fidélité qui retenait tout ce qu'il avait lu ou vu.

La bibliographie des écrits de Poznanski est énorme et je ne puis songer à donner ici une liste complète de ses publications, d'autant qu'un bon nombre a paru dans des périodiques hébreux ou polonais et dans des feuilles comme la *Welt* qui ne sont pas venus à ma connaissance [1]. Il serait difficile de citer un périodique contenant des articles scientifiques en hébreu, allemand, anglais, français ou italien, qui n'ait pas compté Poznanski au nombre de ses collaborateurs réguliers. Quelques-uns de ses meilleurs travaux ont paru dans cette *Revue*. Il a rédigé la plupart des articles traitant de sujets juifs ou arabes dans l'Encyclopédie polonaise et a été un important collaborateur des Encyclopédies juives en anglais, en hébreu et en russe, ainsi que de l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings.

Bien que son nom ne paraisse pas sur le titre, le volume dédié à Harkavy pour son jubilé [2] est dû en grande partie à ses efforts, et la tâche de l'éditer lui fut entièrement confiée. En 1908, Poznanski, de concert avec le Prof. Simonsen et Freimann, réorganisa la Société des Mekizè Nirdamim, que Berliner avait abandonnée, et il prit une part active aux occupations de cette Société [3]. Continuellement dans ses lettres il parle des textes à faire entrer dans ses publications, et il a exercé une grande influence dans l'administration des Mekizè Nirdamim.

En outre des éditions de textes, bien des articles de Poznanski contiennent d'importants extraits tirés de divers manuscrits et projettent de nouvelles lumières sur les problèmes qu'ils impliquent. Poznanski avait pu se procurer tous ces matériaux grâce à ses visites dans les différentes bibliothèques et à ses relations personnelles avec les bibliothécaires chargés de la conservation des diverses collections de mss. hébraïques, tels que Harkavy et G. Margoliouth, ainsi qu'avec presque tous les autres savants juifs. Tous étaient heureux de l'aider dans ses recherches, comme il était prêt à les seconder à son tour. C'est ainsi qu'il eut fréquemment l'occasion de s'adresser à Goldziher pour la correction de ses

1. On trouvera plus loin cette bibliographie complète, dressée par les soins de M. Edouard Poznanski, comme il a été dit plus haut. (N. d. l. R.)

2. *Festschrift zu Ehren des Dr A. Harkavy*, herausgegeben v. Baron D. v. Günzburg u. I. Markon, Petersbourg, 1908.

3. R. *s. v.* Mekizè Nirdamim et n° 273.

textes arabes, tandis que Margoliouth signale avec reconnaissance les services rendus par Poznanski en lisant les épreuves du grand Catalogue des mss. du British Museum. Il a rendu des services analogues pour d'autres publications moins importantes, telles que le Commentaire de Meyouhas [1]. Les remerciements de Zifrinovitsch pour sa constante collaboration à son édition du Kuzari [2] attestent la sollicitude que Poznanski se plaisait à étendre aux jeunes savants.

Depuis 1908, j'ai correspondu régulièrement avec Poznanski que j'avais rencontré cette année-là chez Steinschneider. En parcourant ma collection de lettres de lui, j'évoque sa multiple curiosité d'esprit et son ardeur à s'informer dès qu'il rencontrait quelque indication de nature à l'intéresser. Il dépouillait dans ce but jusqu'aux hebdomadaires juifs d'Amérique, si bien que rien ne lui échappait, et l'on ressent toujours à nouveau quelle perte représente la mort prématurée de cet infatigable chercheur dans notre domaine où les collaborateurs sont si peu nombreux et où la mort a fait de tels vides dans les dernières années.

Sur sa vie, lui-même a fourni une brève esquisse [3], il y a plusieurs années. Il était né le 3 octobre 1864 dans un petit village de Prusse, près de la frontière prussienne, où il reçut les leçons de son père, un homme instruit qui lui apprit la Bible, le Talmud et les Codes. Son frère aîné Adolphe, mort à Vienne l'an dernier, lui enseignait l'allemand quand il revenait aux vacances. Ce dernier se préparait alors au rabbinat à Berlin. Ce n'est qu'à l'âge de dix-neuf ans que Poznanski eut l'occasion d'aller à Varsovie, où il fit trois ans d'études. Faute de moyens, le désir qu'il avait de suivre l'exemple de son frère et de compléter son éducation en Allemagne ne put se réaliser avant 1890. Il fréquenta la « Hochschule für die Wissenschaft des Judentums » et suivit aussi les cours de Steinschneider, qui exerça la plus grande influence sur son développement et sur toute son activité scientifique. En 1894, Poznanski prit son grade de docteur à Heidelberg. En 1895, il fit son premier voyage en Angleterre pour examiner les manuscrits caraïtes dans les grandes bibliothèques de ce pays. A son retour il obtint son diplôme rabbinique à la Hochschule et en 1897, il fut invité à occuper le poste de rabbin d'une communauté de Varsovie, qui bien des années avant avait appartenu au Dr Marcus Jastrow. Poznanski est resté à ce

1. *R. É. J.*, LX, p. 157, n. 2.
2. Varsovie, 1911, p. VI.
3. N° 109 *bis*.

poste jusqu'à son dernier jour. A peine quelques semaines auparavant, le gouvernement polonais l'avait reconnu comme un des rabbins de Varsovie, le plaçant au même rang que les rabbins d'ancienne mode qui ne le considéraient que comme un prédicateur. Une campagne se faisait pour le faire nommer grand-rabbin de Varsovie, mais avant qu'aient pu aboutir les démarches définitives, il nous était enlevé le 5 décembre 1921.

Bien qu'il ait été surtout un homme de science par ses occupations et ses goûts, Poznanski prit naturellement un vif intérêt aux affaires d'intérêt général. Il avait fondé à Varsovie, il y a quelques années à peine, un séminaire d'instituteurs dont il était le directeur. Il prit une part active à l'éducation juive et établit des cours pour la jeunesse. Ses propres conférences sur l'histoire et la littérature juives eurent toujours un nombreux auditoire. C'est grâce à lui que sa communauté est en possession d'une grande et très précieuse bibliothèque. Il n'est pas douteux qu'il a exercé une grande influence sur tout ce qui s'est entrepris en fait de sciences juives à Varsovie, car il était toujours prêt à rendre service à tous ceux qui avaient quelque travail littéraire en train. Il marqua beaucoup d'intérêt en général pour tout ce qui concernait le judaïsme et fut un ardent Sioniste [1].

La somme de travail fournie par Poznanski au cours de deux décades et demie est surprenante, surtout si l'on considère que, durant tout ce temps, il remplit avec activité et succès les fonctions de rabbin d'une grande communauté et dut consacrer beaucoup de temps aux affaires publiques. L'énorme champ d'études qu'il a exploité et l'universelle curiosité qui distingue son œuvre lui assurent une place de premier rang dans l'érudition juive saine et consciencieuse.

ALEXANDER MARX.

1. En 1919, il publiait un article en polonais sur la question palestinienne (n° 246).

BIBLIOGRAPHIE DE TOUS LES OUVRAGES ET ARTICLES

DU Dr. SAMUEL POZNANSKI

(1889-1921)

ABRÉVIATIONS

M. G. W. J.	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
O. L. Z.	Orientalistische Literaturzeitung.
Z. A. T. W.	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
Z. f. H. B.	Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
Z. D. M. G.	Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
J. Q. R.	Jewish Quarterly Review.
R. É. J.	Revue des Études Juives.
T. à p.	Tirage à part.
hébr.	Article en hébreu.
pol.	Article en polonais.

1889

1. המשכן והארון, *Hazefira*, XVI, nos 39, 40, 43.

1890

2. חיי האשה בישראל בימי הבינים, I, *Kenéset Ha-Guedola*, II, 1890, 93-99.

1891

3. דכרי חכמים וחדותם, *Hazefira*, XVIII, n° 69.
4. Eldad ha-Dani (hébr.), *Hamaguid*, XXXV, n° 17.
5. Akiba Eger (hébr.), *ibid.*, n° 45.

1892

6. [ע"ד הרפסת התלמוד בכרך אחד], *Hamaguid*, XXXVI, n° 16.
7. ידיעות ספרותיות, *ibid.*, n° 19.

1894

8. *Beiträge zur Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft*, I. *Eine hebräische Grammatik aus dem XIII. Jh.* Heb. Tit. קונטרס בדקדוק שפת עבר. Zum ersten Male herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen. Berlin, 1894, in-8° de 35 + 23 p.
9. Lettre de Heidelberg (hébr.), *Hazefira*, XXI, n° 86.
10. הערות ותקונים, *Hachoker*, II, p. 36 (sur un ancien commentaire d'Exode, xv).
11. המבארים הראשונים ככתבי הקדש בארץ ספרד, I, *Hamaguid Le-Israel*, Cracovie, III, n° 48.

1895

12. Isak b. Eleasar Halevi's Einleitung zu seinem שפת יתר, *M. G. W. J.*, XXXIX, p. 251-262. T. à p., Breslau, 1895, 14 p.
13. Miscellen über Saadja I. Die « Namensjuden » bei Saadja, *ibid.*, 441-446 (voir 27, 39, 57, 110).
14. Die Zusätze in der Nutt'schen Ausgabe der Schriften Hajjug's, *Z. A. T. W.*, XV, 133-137.
15. Sur quelques racines hébraïques méconnues, *R. É. J.*, XXXI, 117-119.
16. *Mose ben Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften.* Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und der hebräischen Sprachwissenschaft im Mittelalter. Leipzig, 1895, in-8° de VIII + 199 p.
17. Prof. Joseph Derenbourg (hébr.), *Hazefira*, XXII, n° 171.

1896

18. Aus einem Brief an den Herausgeber, *Z. A. T. W.*, XVI, 248, sur l'application du verset Is., XXI, 7 à Jésus et Mahomet).
19. Mitteilungen aus handschriftlichen Bibelcommentaren I. Aus Jehuda ibn Bal'am's Commentar zu II. Samuel, *Z. f. H. B.*, I, 96-99 (voir n°s 20, 29, 30, 41, 50 *bis*, 52, 178).
20. Mitteilungen, etc. II. Die im Josef b. Josef ibn Nachmias' Mišle-Commentar citirten Autoren, *ibid.*, 118-121.

21. Die Qirqisani-Handschriften in British Museum. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders, Leipzig, 1896, 195-218.
22. Karaite Miscellanies, *J. Q. R.*, VIII, 681-704.
23. Abou'l-Faradj Haroun ben al-Faradj, le grammairien de Jérusalem, et son Mouschtamil, *R. É. J.*, XXXIII, 24-39; 197-219. T. à p., Paris, 1896, 39 p. (v. n° 133).
24. Daniel ibn al-Amschata, un adversaire littéraire de Maïmonide, *ibid.*, 308-311.
25. [על פטירת א"א ז"ל] אלון בכות, *Hazefira*, XXIII, n° 120.
26. תהלים ס"ח, *Oçar Hasafrut*, Cracovie, V, 96-103. T. à p., 8 p.

1897

27. Miscellen über Saadja, II. Saadja und ben Zuta, *M. G. W. J.*, XLI, 203-212.
28. Ein Wort über das מעשה המכירי, *ibid.*, 456-460.
29. Mitteilungen, etc., III. Samuel b. Hofni's Pentateuch-Commentar, *Z. f. H. B.*, II, 55-60.
30. Mitteilungen, etc., IV. Ein Citat aus Jacob ben Eleazars Kitab al-Kamil, *ibid.*, 133-136.
31. Aus Qirqisani's Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib. Semitic Studies in Memory of Rev. Dr Alexander Kohut, Berlin, 1897, 435-456.
32. Ben Meir and the Origin of the Jewish Calender, *J. Q. R.*, X, 152-161.
33. Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive du ixe siècle, *R. É. J.*, XXXIV, 161-191.

1898

34. Arabische Ausdrücke für hyperbolische Redensart bei jüdischen Autoren, *Z. f. H. B.*, III, 93-96.
35. Zu dem Geniza-Fragment, *ibid.*, 91-93; 172-177. (Polémiques contre Salmon b. Yeroûham; v. n° 92.)
36. The Antikaraite Writings of Saadiah Gaon, *J. Q. R.*, X, 238-276 (voir n° 129).
37. Encore l'inscription n° 206 de Narbonne, *R. É. J.*, XXXVI, 111-112.
38. Un fragment de l'original arabe du Traité sur les verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'am, *ibid.*, 298-301.

1900

39. Miscellen über Saadja, III. Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja, *M. G. W. J.*, XLIV, 400-409; 508-529. T. à p., Berlin, 1901, 39 p.
40. Das Responsum Hais über die Flucht Jonas, *ibid.*, 548-9.

41. Mitteilungen, etc., V. Fragment eines Commentars zu Leviticus, *Z. f. H. B.*, IV, 17-22.
42. Mishaël ben Uzziel, *ibid.*, IV, 186.
43. Jacob ben Ephraïm, ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts, Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Breslau, 1900, 169-187. T. à p., XIX p.
44. Quelques remarques sur une vieille liste de livres, *R. É. J.*, XL, 87-91.
45. Sur un fragment de Consultations rabbiniques du XIVe siècle, *ibid.*, 91-94.
46. Addition à t. XXXIX, p. 310-313, *ibid.*, 128 (sur l'exégèse de Nahschon Gaon).
47. Tanhoum Jerouschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas, *ibid.*, XL, 129-153; XLI, 45-61. T. à p., Paris, 1900, 44 p.
48. La bibliothèque d'un médecin juif, *ibid.*, XL, 264-267.
49. ע"ד הקראי ר' משה מצרודי, *Hazefira*, XXVII, n° 207.
50. צירוש רב סעדיה גאון על דניאל, *Hagoren*, Berditschew, II, 93-102.

1901

50 *bis*. Mitteilungen, etc. VI. Tanhum Jeruschalmi's Psalmen-Commentar, *Z. f. H. B.*, V, 122-126.
51. Zusätze zu Dr. M. Branns Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen David Kaufmanns, *ibid.*, 173-174.
52. Mitteilungen, etc. VII. Weiteres aus Tanhum Jeruschalmi's Commentaren, *ibid.*, 184-189.
53. Zu Hai Gaons Kitâb al-Hâwi, *Z. D. M. G.*, LV, 597-604.
54. Einige Bemerkungen zu einem alten Bücher-Catalog, *J. Q. R.*, XIII, 324-330.
55. Einige vorläufige Bemerkungen zu dem Geniza-Fragment, *J. Q. R.*, XIII, 145 suiv.; *ibid.*, 746-749.
56. תהלה לדוד, *Hazefira*, XXVIII, n°s 272, 275, 277-279, 283, 284, 286, 288-290; XXIX, 1902, n°s 1-3. T. à p., Varsovie, 1902, 27 p. (Compte rendu de *Kaufmann Gedenkbuch*).

1902

57. Miscellen über Saadja. IV. Saadjas Uebersetzung zum Buche Ester, *M. G. W. J.*, XLVI, 364-372.
58. Zum Schrifttum der südarabischen Juden, *J. Q. R.*, XIV, 752-757.
59. Ein altes jüdisch-arabisches Bücher-Verzeichnis, *ibid.*, XV, 76-78.
60. Anan et ses écrits, *R. É. J.*, XLIV, 161-187; XLV, 50-69; 176-203.
61. Le *Tikkoun Middot* de Salomon b. Gabirol (hébr.), *Hazefira*, XXIX, n° 172.

62. Kalila et Dimna dans la littérature juive (hébr.), *ibid.*, n° 245.
63. פירוש על ספר הושע לר' אלעזר (או אליעזר) מבלגנצא, *Hagoren*, III, 98-127. T. à p. (avec titre français : Commentaire sur le livre d'Osée par R. Eliézer (ou Eleazar) de Beaugency), Berditschew, 1902, 35 p.

1903

64. Die Ketuba des Wolf Heidenheim, *M. G. W. J.*, XLVII, 370.
65. היהודים בעיר פאס (קדמוניותיהם ותכונתם), *Hazefira*, XXX, n°s 3, 4, 5, 7, 10, 12, 17, 25.
66. הלמודא דבני מערבא. I, *ibid.*, n°s 68, 70-72 (compte rendu de Ratner ; voir n°s 88, 122, 151, 165).
67. פירוש על ספר יהושע לרבי יהודה בן בלעם, Arabischer Commentar zum Buche Josua von Abu Zakarja Jahja (R. Jehuda) ibn Bal'am, zum ersten Male hrsggb. Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners ברכה אברהם. Francfort, 1903, part. hébr., p. 91-107. T. à p., Francfort, 1903, 21 p. (v. n° 106).
68. Lettre à l'éditeur du livre ... עשרה כלי בסף (de R. Josef Caspi, éd. Last) (hébr.). Presbourg, 1903, 180-2.

1904

69. Zur Zahl der biblischen Völker, *Z. A. T. W.*, XXIV, 301-308.
69 *bis*. Schechter's Saadyana. Francf., 1904, 23 p. T. à p. de *Z. f. H. B.*, VII.
70. Der Namen Chelbo, *Z. f. H. B.*, VIII, 158-159.
70 *bis*. Zur judisch-arabischen Literatur, Berlin, 1904, 88 p. T. à p. de *O. L. Z.*, VII.
71. Notiz über eine Talmudstelle, Baba Bathra, 3 *b*, *Die Welt*, VIII, 10.
72. Ibn-Hazm über jüdische Secten, *J. Q. R.*, XVI, 765-771.
73. Zu dem Geniza-Fragment, *J. Q. R.*, XVI, 690 suiv ; *ibid.*, XVII, 168-170.
74. Das Gebetbuch nach jemenischem Ritus, *ibid.*, 189-192.
75. Ephraim ben Schemaria de Fostat et l'académie palestinienne, *R. É. J.*, XLVIII, 145-175 ; additions et rectifications, *ibid.*, XLIX, 160.
76. פתרוני רבי מנחם בר חלבו לכתבי הקדש, publié en l'honneur de Nahum Sokolow, 389-439. T. à p., Varsovie, 1904, 56 p., aussi sous le titre : Fragments de l'exégèse biblique de Menahem bar Helbo, recueillis, édités et annotés.
77. אגדת התנאים, *Hazefira*, XXXI, n° 14 ; *Lit. Anhang*, p. 63-85.
78. זכרון להר"מבם, *ibid.*, n° 272.
79. Le Pr. Heymann et le Sionisme (hébr.), *Hazofé*, II, n° 333.

1905

80. Die jüdischen Artikel im Ibn al-Qiftis Gelehrtenlexikon, *M. G. W. J.*, XLIX, 41-56.
81. Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's, *Z. A. T. W.*, XXV, 340-342.
82. The High Priests Procession, *J. Q. R.*, XVII, 388.
83. Zu meiner Notiz über « das Gebetbuch nach jemenischem Ritus », *ibid.*, 189-192; 388-389.
84. Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe, *R. E. J.*, L, 10-31.
85. Quelques données nouvelles sur Isaac ibn Baroun, *ibid.*, 191-196.
86. Hartwig Derenbourg, Opuscules d'un arabisant, Paris, 1905, *Rivista Israelitica*, II, 245-250.
87. Oraison funèbre prononcée le 6 kislew 5666-4 décembre 1905 (pol.), *Izraelita*, XL, 542-544. T. à p., Varsovie, 1905, 8 p.
88. תלמודא דבני מערבא, II (v. n° 66), *Hazefira*, XXXII, n° 24.
89. עזרה בצרות (לאחינו בוראשא), *ibid.*, n° 223.
90. [מכתב אל המו"ל], *ibid.*, n° 239.
91. Lettre à l'éditeur du livre משנה כסף (de R. Josef Caspi, éd. Last), II (hébr.), Cracovie, 1905, p. 326.

1906

92. Die Streitschrift eines Schülers Saadjas gegen Salmon b. Jerocham, *Z. f. H. B.*, X, 43-52 (v. n°s 35, 94).
93. Zu Steinschneiders Miscelle 85, *ibid.*, 63 (sur l'opuscule arabe concernant Süss Oppenheim).
94. Zu der Streitschrift eines Schülers Saadjas, *ibid.*, 127-128; cf. n° 92.
95. David ben Netanel Carcassoni, *ibid.*, 189-190.
96. The Karaite literary Opponents of Saadiah Gaon in the tenth Century, *J. Q. R.*, XVIII, 209-250.
97. The Karaite literary Opponents of Saadiah Gaon in the eleventh Century, *ibid.*, XIX, 59-83.
98. Zu dem Berichte über die Niederlage der Turkomanen bei Kairo, American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago, XXII, 247-248.
99. Contributions à l'histoire des Guéonim palestiniens, *R. É. J.*, LI, 52-58; addition, 318.
100. L'original arabe du Traité de verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'âm, *ibid.*, 152-153.
101. Un Commentaire sur Job de la France septentrionale, *ibid.*, LII, 51-70; 198-214. T. à p., Paris, 1906, 38 p.
102. Lettre au Directeur (pol.), *Izraelita*, XLI, 566.

103. Moïse Steinschneider, 1816-1906 (pol.), *Głos Żydowski*, I, 117-119; Corrigenda, 155.
104. Abraham Harkavy (pol.), *Życie Żydowskie*, I, 60-61.
105. Instruction pour le Sabbat Noach 5666 (pol.), Cracovie, 1906, in-8° de 7 p.
106. פירוש על ספר שופטים לרבי יהודה בן בלעם, Arabischer Commentar zum Buche der Richter von Zakarja Jahja (R. Jehuda) ibn Bal'am zum ersten Male herausgegeben, Francfort, Kauffmann, 1906, in-8° de 25 p.
107. רב דוסא ברב סעדיה גאון, *Hagoren*, VI, 41-64; Corrigenda, *ibid.*, 119. T. à p., Berditschew, 1906, 27 p.
108. מכתב גלוי אל לשכת ההנהגה הציונית בעדינת פולין, *Hajom*, I, n° 58.
109 R. Salomon Buber (hébr.), *ibid.*, n° 132.
109 *bis*. Autobiographical Sketch, n° II de la série « Gallery of Notables ». *Jewish Comment.*, Baltimore, 1906, XXIII, n° 23.

1907

110. Miszellen über Saadja V. Ein Saadja beigelegter hebräischer Kommentar zu Kohelet, *M. G. W. J.*, LI, 718-732.
111. Die jüdischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig, *O. L. Z.*, X, 90-93.
112. Zu dem Sendschreiben des Nehemia Gaon, *J. Q. R.*, XIX, 399-401.
113. The Karaite literary Opponents of Saadiah Gaon in the twelfth and thirteenth Century, *ibid.*, XX, 74-85.
114. Le nom de 'Isâ porté par les Juifs, *R. É. J.*, LIV, p. 276-279 (v. n° 130).
115. La version espagnole des Alphabets de Ben-Sira, *ibid.*, 279-280.
116. Addition à t. LIV, p. 134 et suiv., *ibid.*, 306 (sur la Meguilla de Saragosse).
117. La double signification du Sabbat. Instruction prononcée le samedi Bechalat 5667 (pol.), *Izraelita*, XLII, 121-123.
118. Salomon Buber, souvenir posthume (pol.). *Życie Żydowskie*, II, 29.
119. Une colonie juive en Égypte à l'époque d'Ezra (pol.), *ibid.*, 219-221.
120. חירי הבלכי, *Hagoren*, VII, p. 112-137. T. à p., Berditschew, 1907, 30 p. (v. n° 219).
121. כתבי הרב יהודה אריה ממודינא, *Ha-olam*, Berlin, I, 62-64; 74-76.
122. חלמודא דבני מערבא, III, *ibid.*, 164-165 (v. n° 66).
122 *bis*. שני ספרים חדשים מארץ הגר, Varsovie, 1907, 22 p. T. à p. de *Ha-olam*, I, 170-71, 185-87, 197-99, 211-13 (compte rendu de Bloch et Guttmann).
123. רבי עזריה פיגו, *ibid.*, p. 243-244 (compte rendu d'Apfelbaum).
124. ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים : נאמר ראשון : והירושלמי, *Hakédem*, Pétersbourg, I, 133-140.

1908

125. Zur Elegie auf den Tod R. Zadok, *M. G. W. J.*, LII, 110-111.
126. Hagoren, ed. Horodezky, VII, Berdyczew, 1907, *Z. f. H. B.*, XII, 2-4 (compte rendu).
127. Jüdisch-arabische Büchertisten aus der Geniza in Cambridge, *ibid.*, 111-124.
128. The Karaite literary Opponents of Saadiah Gaon in the fourteenth to nineteenth Century, *J. Q. R.*, XX, 216-231. — T. à p. des nos 96, 97, 113, 128, 129 sous le titre : *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, Londres, 1908, VIII, 104 p.
129. Addenda and Corrigenda to my Essay on « The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon », *ibid.*, 232-239 (v. n° 36).
130. Addition à t. LIV, p. 276 et s. (n° 114), *R. E. J.*, LV, 160.
131. Sur les deux lettres de l'époque du dernier Exilarque, *ibid.*, 244-248.
132. Additions à t. LV, p. 54, *ibid.*, 317-318 (sur Nahrai b. Nissim et b. סגמאר).
133. Nouveaux renseignements sur Abou-l-Faradj Haroun ben al-Faradj et ses ouvrages, *ibid.*, LVI, 42-69. T. à p., Paris, 1908, 32 p.; additions et rectifications, LVII, 159-160 (v. n° 23).
134. ריש סדרא סדרא, *Rivista Israelitica*, V, 127-134 (v. nos 149 et 150).
135. Uno scritto postumo del Steinschneider, *ibid.*, 135-139. — T. à p., Florence, 1908, 5 p. (compte rendu de sa Rangstreitliteratur).
136. Quand commençait le Nouvel an chez les Israélites? (pol.), *Izraelita*, XLIII, 381-382.
137. ראש דבר, Festschrift zum Ehren des Dr Harkavy, Pétersbourg, 1908, VI p.
138. אנשי קירואן, *ibid.*, 175-220. T. à p., Varsovie, 1909, 4+42+1 p.
139. Bibliographie der Schriften und Aufsätze A. Harkavy's herausgegeben v. A. Magid, ergänzt und berichtigt v. Dr. Samuel Poznanski, *ibid*, p. IX-LII. T. à p., Pétersbourg, 1909, 4+44 p.
140. ענינים שונים הנוגעים להקופת הגאונים . נאמר שני : אלופים אר ראשי כלות, *Hakédem*, II, 24-51 ; 91-113.
141. הוספות ותקונים למאמר ראשון, *ibid.*, 114-116. T. à p. des nos 124, 140 et 141, Varsovie, 1909, 70 p., avec le titre : *Studien zur gaonäischen Epoche*, I Heft.
142. Lettre à l'éditeur du livre פירוש רס"ג על נוסכת ברכות, éd. Wertheimer (hébr.), Jerusalem, 5668, p. 2.

1909

143. Die karäische Literatur der letzten dreissig Jahren (1878-1908), *Z. f. H. B.*, XIII, 110-118 ; 140-152 ; Nachtrag, 180-181. T. à p., Francfort, 1910, 27 p. (v. n° 153).

144. Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen, *Archiv fur Religionswissenschaft*, XII, 414-415.

145. Les ouvrages linguistiques de Samuel Hanagid, *R. É. J.*, LVII, 253-267.

146. Encore les ouvrages linguistiques de Samuel Hanagid, *ibid.*, LVIII, 183-188.

147. Kala'at Hammad, *ibid.*, 297-298.

148. Steinschneidernek egy posthumus irata, *Magyar-Zsidó Szemle*, XXVI, 34-37.

148 *bis*. Mélanges Hartwig Derenbourg, *Rivista Israelitica*, VI, 183-94. T. à p., 12 p. (compte rendu).

149. Aggiunte e Correzioni, *Rivista Israelitica*, VI, 198-199 (sur מכירתא דסניא et n° 134).

150. Note ed Aggiunte, *ibid.*, 240-241 (sur n°s 140 et 134).

151. גמרא דבני מערבא, *Hed-Hazman*, Vilna, III, n°s 284, 287 (v. n° 66).

1910

152. Weitere Untersuchungen über Mose Taku's כתב תמים. *M. G. W. J.*, LIV, 600-602.

153. Zweiter Nachtrag zur « Karäischen Literatur der letzten dreissig Jahren » (n° 143), *Z. f. H. B.*, XIV, 57-61 ; 93-95 ; 112-115 ; 153-154. T. à p., p. 29-40.

154. Geschichte der Sekten und der Halacha, « Abraham Geiger », *Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910, p. 352-387.

155. Die nordfranzösische Exegetenschule, *ibid.*, p. 388-399.

156. Il nome Barhun, *Rivista Israelitica*, VII, 66-71.

157. Il nome Meborak, *ibid.*, 171-179 ; 214-224. — Aggiunte, *ibid.*, VIII, 33. T. à p., Florence, 1911, 19 p.

158. קבוצת מאמרים מאת אברהם גייגער, éd. v. S. Poznanski, Varsovie, 1910-12, 408 p., *Bibliotheka Gedola*, I-III, éd. « Tuschiah », n°s 24, 25, 45, 54, 73. La fin des notes additionnelles de Ginzberg, l'index et la biographie de Geiger n'ont jamais paru.

1911

159. Zum aramäischen Original der *Halachot Pesoukot*, *Z. f. H. B.*, XV, 186.

160. Zu Band I, 238, *Der Islam*, II, 292-293 (sur un ouvrage de médecine arabe du Caraïte David b. Salomon).

161. Israël Gaon, *R. É. J.*, LXII, 120-123 ; additions et rectifications, LXIII, 160 et 318.

162. Le Commentaire du Pentateuque d'Ephraïm b. Simson, *ibid.*, LXII, 123-125.

163. Fouilles importantes dans l'antique Samarie (pol.), *Nowa Gazeta*, V, *Nauka i Zycie*, nos 3, 26, II.
164. הקראי אברהם בן יאשיהו ירושלמי, *Hagoren*, VIII, 58-75. T. à p., Berditschew, 1912, 20 p.
165. תלמורא דבני מערבא, V, *Haibri*, II, 175-177 (v. n° 66).
166. פירוש על ספר משלי לר' יוסף בר' יוסף ן' נחמיאש, herausgegeben v. A. Bamberger mit Anteil v. Dr. S. Poznanski, *Mekize Nirdamim*, Berlin, 1911, XXIII, in-8° de 196 p. V. particulièrement *Einleitung*, XXII-XXIII et 192-196.
167. Lettre à l'éditeur du livre חמשה חומשי תורה עם פי' מחוקקי יהודה על הראב"ע, v. J.-L. Krinski, *Buch Schemot* (hébr.), Petrikau, 1911, 11-14.

1912

168. Aus Mose ibn Chiqnitilla's Psalmenkommentar, *Zeitschrift f. Assyriologie*, XXVI, 38-60.
169. Recent Karaite Publications (Cohn, Des Samuel al-Magrebi's Abhandlung über die Pflichten der Priester, etc., Berlin, 1907, et Weisz, Die Incestgesetze bei den Karäern von Samuel al-Magrebi, *ibid.*, 1911), *J. Q. R.*, N. S., II, 445-451.
170. More about Schechters « Fragments of a Zadokite Work », *Jewish Review*, II, 443-446.
171. L'original araméen des Halachot Pesoukot, *R. É. J.*, LXIII, 232-244 ; additions et rectifications, LXIV, 160.
172. Karäisch-tatarische Literatur, *Keleti Szemle* (*Revue Orientale pour les études ouralo-altaïques*), XIII, 37-47 ; Nachtrag, *ibid.*, 360 ; Zweiter Nachtrag, *ibid.*, XIV, 223-224.
173. Sull' onomastica ebraica, III. Il cognome Kanzi, *Rivista Israelitica*, IX, 115-120. T. à p., Florence, 1912, 8 p.; Aggiunta, *ibid.*, 212-213 (v. nos 156, 157).
174. Dawid Henryk Müller (Souvenir posthume) (pol.), *Nowa Gazeta*, VII, n° 595.
175. Quelques observations sur l'art. de J. Smolinski « Les Caraïtes et leur temple de Luck », *Ziemia*, III, 304-307.

1913

176. Die karäische Familie Firuz, *M. G. W. J.*, LVII, 44-58. T. à p., Varsovie, 1913, 19 p.; Nachtrag, 620 (v. n° 210).
177. Zu dem Ausdruck ארץ בעולה Jes. LXII, 4, *Z. A. T. W.*, XXXIII, 81-82.
178. Mitteilungen, etc., VIII. Aus Abu-l-Barakah Hibat Allah's arabischem Kommentar zu Koheleth, *Z. f. H. B.*, XVI, 32-36.
179. Zu den Bemerkungen Marmorsteins, *Z. f. H. B.*, XVI, 126-127.

180. Eine wertvolle hebräische Handschrift, *ibid.*, 178-186.
181. Allegorische Gesetzauslegung bei den älteren Karäern. Studies in Jewish Literature issued in honour of Prof. K. Kohler, etc., Berlin, 1913, p. 237-259. T. à p., 23 p.
182. Sur quelques noms propres dans des documents de la Gueniza récemment publiés, *R. É. J.*, LXV, 40-46.
182 *bis*. Les cinq Isaac, *ibid.*, 312-15.
183. Deux listes commémoratives de Gueniza, *ibid.*, LXVI, 60-74.
184. Développement du journalisme juif contemporain (pol.), *Moriah*, Lemberg, XI, 111-121.
185. Introduction à « Cylkow, Livre des Juges » (pol.), Cracovie, 1913, X-XI (*Literatura*).
186. Introduction à « Cylkow, Livre de Samuel » (pol.), Varsovie, 1913, XI-XII (*Literatura*).
187. ע"ד הילקוט „ תלמוד תורה" לר' יעקב בר' חנאל סקילי, *Hatsofé mè-Erez Hagar*, Budapest, III, 1-22; Corrigenda, *ibid.* 97-98. T. à p., Budapest, 1913, 24 p. (v. n° 206).
188. חכמים הזהרו בדבריהם, *Haschiloach*, Odessa, XXVIII, 96 (sur la prétendue conversion de Maïmonide).
189. La Société Mekizè Nirdamim (hébr.), *Schaare Tora*, VII, 202-204.
190. ראשית התישבות הקראים בירושלים, *Jerusalem* de Luncz, X, 83-116; 321-323. T. à p., Jérusalem, 1913, 41 p.
191. פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי zum ersten Male herausgegeben, Mit Einleitung und Anmerkungen versehen, *Mekize Nirdamim*, Varsovie, 1909-1913, in-8° de CLXVI+230 p.
192. Brief an den Herausgeber des Buches תם הכסף (de Josef Caspi, éd. Last), Londres, 1913.

1914

193. שקיפנאה und דרמגבנא, *Z. f. H. B.*, XVII, 18-19.
194. Zur Geschichte der palestinensischen Geonim, *Z. D. M. G.*, LXVIII, 118-128.
195. Zum Datum des jüdischen Grabsteines im Ungarischen Nationalmuseum, *ibid.*, 721.
196. Notes of the Poem of Elhanan b. Shemaryah, *J. Q. R.*, IV, 481-483.
197. Deux notices massorétiques, *R. É. J.*, LXVII, 131-132.
198. Sur les fragments de la Gueniza édités par M. E.-N. Adler, *ibid.*, 288-292.
199. *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter nach handschriftlichen und gedruckten Quellen* (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, t. IV, fasc. 1-2), Berlin, 1914, IX+1+144 p.
200. Wilhelm Bacher (pol.), *Przeglad Codzienny* (*Revue Quotidienne*), II, n° 10.

201. Sur l'abatage rituel du bétail (pol.), *ibid.*, n° 98.
202. Introduction à « Cylkow, Livre des Rois » (pol.), Varsovie, 1914, p. x-xiii (*Literatura*).
203. Quatre Méthodes. Instruction pour le premier jour de la fête des Azymes (pol.), Varsovie, in-8° de 14 p.
204. [דרשה בחברה חובבי שפת עבר], *Hazefira*, XL, n° 5.
205. מגלת אסתר בלשון ערבית, *Hatzofeh mè-Erez Hagar*, IV, 163-165.
206. ראשיתו של היקוט חלמוד תורה לר' יעקב בר' חננאל מקילי. T. à p. de la *Prof. S. Maybaum Festschrift*, p. 191-208, Berlin, 1914, 18 p. (voir n° 187).

1915

207. R. Eizik Hirsch Weiss (5575-5675) (hébr.), *Hazefira*, XLI, n° 26.
208. L'Œuvre scientifique du prof. Abraham Berliner (hébr.), *ibid.*, n°s 131, 144, 221, 222, 234, 240 ; XLII, 1916, n° 1.
209. Prof. S. Schechter (hébr.), *ibid.*, n°s 210-212.

1916

210. Zweiter Nachtrag zur Karäischen Familie Firuz (n° 176), *M. G. W. J.*, LX, 149-152.
211. Zu שוט שומם, *Z. A. T. W.*, XXXVI, 119-120.
212. Nachträge und Bemerkungen zu Steinschneiders Verzeichnis der jüdischen Aerzte, *Z. f. H. B.*, XIX, 22-36.
213. Karäische Kopisten und Besitzer von Handschriften, *ibid.*, 79-122 ; Nachträge, *ibid.*, XX, 1917, 79-83. T. à p., Francfort, 1918, 49 p. Sous-titre : Beiträge zur karäischen Handschriften und Bücherkunde I.
214. Hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bei Jehuda ibn Bal'am, *Z. D. M. G.*, LXX, 449-476. Nachtr., LXXI, 1917, 270.
215. Discours prononcé à l'occasion de l'inauguration des deux cours supérieurs le samedi Vayichlah 5776 (20 décembre 1915) (pol.), Varsovie, 1916, in-8° de 11 p.
216. Discours prononcé à la Synagogue Tlomackie à Varsovie pour commémorer l'anniversaire du 3 mai, Varsovie, 1916, in-4° de 8 p.
217. הערות להערות, *Hazefira*, XLII, n° 63.
218. M. Steinschneider (5576-5676) (hébr.), *ibid.*, n° 79.
219. תשובות רב סעדיה גאון על שאלות חיוי הבלכי, *ibid.*, n°s 175, 176, 180, 183, 188, 190, 192, 194, 196, 199, 203, 205. T. à p., Varsovie, 1916, 40 p. (v. n° 120).

1917

220. Weitere Nachträge zu Steinschneiders Verzeichnis der jüdischen Aerzte, *Z. f. H. B.*, XX, 69-71 (v. n° 212).
221. Die Anfänge des palestinensischen Gaonats, Festschrift Adolf Schwarz zum 70 Geburtstag 15 Juli, 1916 gewidmet, Berlin et Vienne, 1917, 471-487. T. à p., XVII p.
222. Discours sur la tombe du Dr Zamenhof, créateur de l'Esperanto (pol.), *Glos Zydowski*, Wloclawek, I, n° 11.
223. Discours de bienvenue du Dr S. Poznanski, communiqué de la Société de Secours aux Juifs victimes de la guerre (pol.), Varsovie, 15 nov. 1917, p. 1-2. Le même, *ibid.*, en yidich.
224. ציון לשלשת חכמי ישראל (באום בחברת „חובבי שפת עבר" בוורשה בירום כ"ד אדר תר"עז), *Hazefira*, 1917, nos 5-12 (Joseph Halévy, Zuckermandel et Ber Ratner).
225. מעשי התנאים, *ibid.*, nos 14, 15, 17. T. à p., Varsovie, 1917, 20 p. (compte rendu du *Siphré*, éd. Horowitz).
226. Le Professeur Graetz (hébr.), *ibid.*, nos 37, 38.
227. גרמניה היהודית, *ibid.*, n° 44 (compte rendu de la *Germania Judaica*).

1918

228. Der Name Sar Schalom, *M. G. W. J.*, LXII, 195-198.
229. Nachträge und Berichtigungen zum Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen, *ibid.*, 267.
230. Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen Abraham Epsteins, *Z. f. H. B.*, XXI, 18-25.
231. Karäische Drucke und Druckereien, *ibid.*, 32-48; 66-83; XXIII, 1920, 63-68.
232. Zu den von Dalman besprochenen Inschriften aus Palästina, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, XLI, 57-58.
233. Zu dem Namen Βερζελαΐος, *O. L. Z.*, XXI, 155.
234. Abraham Epstein, *Ost und West*, XVIII, col. 207-212.
235. Zu Jahrbuch XI, *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, Francfort, t. XII, 329 (sur le maître de David Alroï et sur Graciano).
236. Eine neue Hypothese über die Entstehung des Kol Nidre, *Dr Bloch's Oesterreichsche Wochenschrift*, XXXV, nos 18, 19. T. à p., Vienne, 1918, in-8° de 12 p.
237. Les perspectives de la science juive dans la Pologne renaissante. Almanach juif pour l'année 5678 (1917-18) (pol.), Wieden, 1918, 225-229.

238. Discours prononcé au service funèbre au temple Tłomackie le 9 décembre 1918 (pol.), Varsovie, 1918, in-8° de 8 p.
239. Les Pourim postérieurs (pol.), *Menora*, Varsovie, 1918, 16-23.
240. Moïse Schwab (hébr.), *Hazefira*, 1918, n° 10.
241. כנפי נשרים, *ibid.*, n° 20.
242. מיסדי כתות בישראל בתקופת הגאונים, *Reschoumoth*, Odessa, I, 207-216.
243. רב חפץ בן יצליח וספר המצוות שלו, *Hamizrachi*, I, nos 1, 2, 3, 5, 6, 8.

1919

244. Ein unbekannter karäischer Gelegenheitsdruck, *Z. f. H. B.*, XXII, 18-21. Suppl., p. 89-90.
245. Le jour des prémices (Yom-Habikkourim) (pol.), *Życie Żydowskie*, III, 1919, nos 4-5.
246. Les aspirations juives dans leur développement historique (pol.), *ibid.*, nos 11-14. T. à p., 13 p.
247. La voix de la flûte (pol.), *ibid.*, n° 21.
248. Une université hébraïque à Jérusalem (pol.), *Dziennik Poranny*, II, n° 30.
249. Parallèles historiques (pol.), *Dziennik Nowy*, I, n° 15.
250. Deux courants dans le Judaïsme (pol.), *ibid.*, n° 125.
251. קהלה חדשה או כתה חדשה, *Hazefira*, 1919, n° 5.
252. ?כיצד עושים הקראים הסטוריה, *ibid.*, nos 10, 12, 13, 15, 16, 19, 20, 23, 24. Introduction au livre ... זכר צדיקים או קצור אגדה, n° 285.
253. Abraham Harkavy (hébr.), *ibid.*, n° 25.
254. שמות ארץ אבותינו, *Erez-Israel*, I, 8-9.
255. Prof. Jacob Gutmann, *Hamizpa*, Cracovie, XVI, n° 7.
256. חניכי הרבנים ועבודת הצבא, *Hamizrachi*, I, n° 15.
257. הרצאה ע"ר החנוך, *ibid.*, nos 19-21.
258. La langue hébraïque dans la politique internationale (en yidisch), *Dos Jüdische Folk*, VII, n° 63.
259. Juifs polonais et lithuaniens (yidisch), *ibid.*, n° 77.
260. Les Deunmeh à Salonique (yidisch), *ibid.*, n° 134.
261. דיא צופאסונג פון בלבולים, *ibid.*, n° 146.

1920

262. Nochmals der Name Barzilai, *O. L. Z.*, XXIII, 128-129.
263. Moses b. Samuel of Safed, a Jewish Katib in Damascus, *Journal of Royal Asiatic Society*, janvier 1920, 97-99.
264. Remarks on « Early Karaite Critics of the Mishnah », *J. Q. R.*, N. S., XI, 237-257.

265. Obadia le Prosélyte, *R. É. J.*, LXX, 70-73 (cf. 282).
266. Ignaz Goldziher (1850-1920) (pol.), *Nasz Kurjer*, II, n° 137.
267. L'éthique du Judaïsme (pol.), *ibid.*, n° 305.
268. Le jour de repos (pol.), *Tygodnik Zydowski*, II, nos 11, 13.
269. העליה השלישית, *Hazefira*, 1920, n° 96.
270. השתלשלות ההשכלה בווינא, *ibid.*, n° 109.
271. קצור התלמוד, *ibid.*, n° 125.
272. Prof. Ignaz Goldziher (pour son 70e anniversaire) (hébr.), *ibid.*, n° 138.
273. התחדשות פעולת החברה „מקיצי נרדמים", *ibid.*, n° 208.
274. המתאונגים (ליום ב' נובמבר), *ibid.*, n° 233.
275. מפתח התלמוד, *ibid.*, n° 244.
276. Dr S. Eppenstein (hébr.), *ibid.*, n° 258.
277. ספרים חדשים במקרא ובפירושו, I, *ibid.*, n° 278 (compte rendu de Biblia, Samuel).
278. כנ"ל, II, *ibid.*, n° 284 (compte rendu de S. L. Gordon).
279. Prof. I. Friedlander (hébr.), *Haolam*, II, Londres, n° 40.
280. להולדות הקראים, חקירות חדשות על הקרקסני, *Haibri*, New-York, X, nos 5, 7. (Même article dans *Mizrachi*, I, nos 52, 53.)
281. מחזור יניי, *ibid.*, nos 9, 10 (abrégé de l'article du *Mizrachi*, II, nos 2, 3, 4).
282. עובדיה הגר, *ibid.*, n° 8. (Même article dans *Mizrachi*, II, nos 9, 10.) Cf. 265.
283. Prof. I. Friedlander (hébr.), *Hatekoufa*, VIII, 483-488.
284. Prof. Mardochée (Marcus) Brann (hébr.), *ibid.*, 488-491.
285. ספר זכר צדיקים או קצור אגדה להקראי מרדכי בן יוסף סולטאנסקי, Zum ersten Male herausgegeben, mit Anmerkungen und Einleitung versehen (avec titre en polonais), Varsovie, 1920, in-8° de 123 p. (v. n° 252).

1921

286. Zu Jahrgang 61, S. 222 ob., *M. G. W. J.*, LXV, 87 (compte rendu de J. N. Epstein).
287. Der Karäer al-Mu'allim (oder al-Mellamed) Fādil und seine Bearbeiter, *ibid.*, 131-150; Corrigenda, p. 372.
288. Citations de Saadia ou attribuées à Saadia chez les exégètes de la France septentrionale, *R. É. J.*, LXXII, 113-134.
289. Une liste d'ouvrages caraïtes, *ibid.*, 184-191.
290. Remarques sur les « Deux Manuscrits caraïtes », *ibid.*, 202-205.
291. Ignaz Goldziher (pol.), *Nasz Kurjer*, III, n° 332.
292. ספרים חדשים במקרא ובפירושו, III, *Hazefira*, 1921, n° 12 (voir nos 277-8), compte rendu de Torczyner.
293. נאר של דמעות, *ibid.*, n° 19.
294. Dr S. F. Rosenthal (hébr.), *ibid.*, n° 75.

295. מכ"ע לחכמת ישראל בשפת עבר, *ibid.*, n° 130.
296. ירושלמי לקדשים ולטהרות, *Hamizpa*, XVII, n°s 13-15.
297. גאוני בבל האחרונים, *ibid.*, n°s 30-33.
298. ספרות יפה וספרות נדעית, *Yeschourun* (Bucarest), II, 4-7.
299. לקוטים מן ספר מגלת כתרים לרבינו נסים כרב יעקב מקירואן, *Hazofeh le-Chochmath Israel*, Budapest, V, 177-193, 294-301 (inachevé).
300. Dr S. H. Hurwitz (hébr.), *Hatekoufa*, X, 507-510.
301. ד"ר ווילפֿרעד קאטקאוו ז"ל, Dr Wilfred Kotkow (yidisch), *Najer Hajnt*, 1921, n° 75.

ARTICLES D'ENCYCLOPÉDIES

I. **Jewish Encyclopedia** (New-York, 1903-1904).

T. IV. 1. Daniel ben Moses al-Kumisi.
2. David (Abu Sulejman) al-Kumisi.
T. VI. 3. Habib, Moses b. Shem-Tob Ibn.
4. Hasan b. Mashiah.
5. Isaac (Abu Jacob) bar Bahlul.
6. Ishmael of Akbara.
T. VII. 7. Jabali, Abu-l-Tajib.
8. Jacob b. Reuben.

II. **Encyclopedia of Religions and Ethics** (Edinbourg, 1910-1914).

T. III. 1. Calendar (Jewish).
T. V. 2. Festivals and Fasts (Jewish).
T. VII. 3. Karaites.

III. **Wielka Encyklopedya Ilustrowana (Grande Encyclopédie illustrée). Série I (A-M).** (Varsovie, 1903-1908.)

T. XIX : 1. Eli; 2. Eliasz b. Salomon; 3. Eliasz b. Samuel; 4. Eliezer; 5. Eliezer b. Hyrkanos; 6. Elim; 7. Elisah; 8. Elohim; 9. Endor. — T. XX : 10. Essenczycy; 11. Ezdrasz; 12. Ezechiasz; 13. Ezechiel. — T. XXIII : 14. Gaba; 15. Gabaon; 16. Gad; 17. Gadara; 18. Galaad. — T. XXIV : 19. Galilea; 20. Gaon; 21. Gaza; 22. Gedalja; 23. Gehenna; 24. Gersom; 25. Gersom b. Jehuda; 26. Gerson. — T. XXV : 27. Gog i Magog; 28. Goj; 29. Goldman Izaak; 30. Gordon Leon. — T. XXVI : 31. Gratez (H.). — T. XXVII : 32. Haran; 33. Harkavy (A.); 34. Hasdai Kreskas. — T. XXVIII : 35. Hebreowie; 36. Hebron; 37. Heilperin Jechiel; 38. Heller Lipman; 39. Herzfeld (L.); 40. Hillel; 41. Hillel b. Samuel; 42. Hirsch (S. R.); 43. Herzl Teodor. — T. XXIX : 44. Hirsz b. Azriel; 45. Hirsz z Rzeszowa; 46. Hiszp.-żydowska literatura; 47. Holdheim (S.); 48. Horyci. — T. XXX : 49. Hurwicz, Zalkind; 50. Hurwitz (Abr.); 51. Hyrkan; 52. Ibn Chiquitilla; 53. Ibn Daud (Abraham); 54. Ibn Ezra (Abr.); 55. Ibrahim ibn Jakub; 56. Imru al-Kais. — T. XXXI : 57. Izebel; 58. Izraeli Izaak; 59. Issachar; 60. Issachar Bar b. Naftali Kohen; 61. Isachar Ber w Zloczowie; 62. Isserles Mojżesz; 63. Izaak b. Abr. z Trok; 64. Izmael; 65. Izrael b. Sabbatai z Kozienic; 66. Izraelici; 67. Izraelskie Królestwo; 68. Jakób; 69. Jakób Jozue Falk b. Hirsz; 70. Jakób Izrael Hallevi; 71. Jakób

b. Wolf Krantz ; 72. Jakob b. Jakob Mojżesz ; 73. Jakut ibn Abdallah. — T. XXXII : 74. Japet ; 75. Japhet b. Ali Hallevi ; 76. Jastrow Markus ; 77. Jebusejczycy ; 78. Jechielides Natan ; 79. Jehowa ; 80. Jehu ; 81. Jehuda Ha-Nasi ; 82. Jehuda b. Samuel Hallevi ; 83. Jehuda b. Nissan ; 84. Jehuda b. Abraham Jakób מכבי יהודה ; 85. Jehuda Arje Löb b. Jozue Haszki, לב אחיה ; 86. Jehuda b. Mojżesz z Lublina, פרי שבת ; 87. Jehuda Löb ben Zeebb ; 88. Jehuda Löb b. Mojżesz Edl ; 89. Jellinek (Adolf) ; 90. Jerobeam ; 91. Jerycho ; 92. Jibbum ; 93. Joab ; 94. Joachaz ; 95. Joas ; 96. Joel ; 97. Joel Manuel. — T. XXXIII : 98. Jojachim ; 99. Jojakim ; 100. Jom Kippur ; 101. Joram ; 102. Jost Izaak Markus ; 103. Jotham ; 104. Jozafat ; 105. Józef ; 106. Jozue ben Józef מגרני שלמה ; 107. Jozyasz ; 108. Juda ; 109. Judyta ; 110. Kaab ibn Zuheir ; 111. Kabbala ; 112. Kac cz. Katz ; 113. Kaddisz ; 114. Kades ; 115. Kaleb ; 116. Kalir Eleazar ; 117. Kalonymos. — T. XXXIV : 118. Karaici ; 119. Karo (Józef). — T. XXXV : 120. Katzenelenbogen ; 121. Kaufmann David ; 122. Kayserling Meir ; 123. Kazuini ; 124. Ketuba ; 125. Kibla ; 126. Kiddusz ; 127. Kimchi. — T. XXXVI : 128. Kirjath Jearim ; 129. Kleiner Symcha Arjel ; 130. Kohen ; 131. Kohn Szalom ; 132. Kohn Naftali ; 133. Kojdanower (A. S.). — T. XXXVII : 134. Kol Nidre. — T. XXXVIII : 135. Kore קרח. — T. XXXIX : 136. Koszer. — T. XLIII : 137. Letteris Meir ; 138. Lewinsohn (I. B.) ; 139. Lewi ; 140 Lewi ben Gerson ; 141. Lewiatan ; 142. Lewici ; 143. Lewin Mendel ; 144. Lewita Eljasz ; 145. Lewysohn ; 146. Lightpool (Jan) ; 147. Lilith. — T. XLIV : 148. Loeb (Izydor) ; 149. Lot ; 150. Löwe b. Becalel ; 151. Luria (Salomon) ; 152. Luria (Izaak) ; 153. Luzzatto (M. Ch.) ; 154. Luzzatto (S. D.). — T. XLV : 155. Maca ; 156. Machabeuszowie ; 157. Machzor ; 158. Madyan ; 159. Mahanaim ; 160. Majmonides ; 161. Makkari ; 162. Makkrizi ; 163. Malachjasz ; 164. Manasses syn Józefa ; 165. Manasses król judzki ; 166. Mandaici. — T. XLVI : 167. Masora ; 168. Masudi ; 169. Matuzel ; 170. Medeba ; 171. Megilla ; 172. Meir ; 173. Meir ben Samuel z Szczebrzeszyna ; 174. Meir b. Gedalja z Lublina ; 175. Meisels Baer ; 176. Melchisedech ; 177. Menasseh b. Israel ; 178. Menasseh z Ilji ; 179. Mesa ; 180. Mezuza ; 181. Michaelis (J. D.) ; 182. Micheasz ; 183. Midrasz. — T. XLVII : 184. Mizpa ; 185. Moab ; 186. Moabickie starożytności ; 187. Moallakah ; 188. Mohr (A. M.) ; 189. Mojżesz ; 190. Mojżesz ibn Ezra ; 191. al-Moktadir Billahi ; 192. Montefiore Mojżesz ; 193. Mordechaj ben Naftali Hirsz ; 194. Mordechowicz Kalman ; 195. Morenu ; 196. Moria. — T. XLVIII : 197. Muharram ; 198. Müller (D. H.) ; 199. Münster Sebastjan.

Série II (N-O) (Varsovie, 1903-1908).

T. I : 1. Nabaioth ; 2. Nabulus ; 3. Nachmanides ; 4. Naftali ; 5. Natan b. Mojżesz Hannover ; 6. Nebo, góra. — T. II : 7. Neubauer (Adolf). — T. III : 8. Noe ; 9. Noemi ; 10. Obadjasz ; 11. Obadjasz z Bertinora ; 12. Obed. — T. IV : 13. Ochozja. — T. V : 14. Omajjadzi ; 15. Omar b. Abi Rebia ; 16. Onjasz ; 17. Onkelos ; 18. Oppenheim (D.).

IV. Jewrejskaja Enzyklopedja (Encyclopédie juive) (Saint-Pétersbourg, 1908-1913.)

T. I : 1. Aaron ben Jehuda Kosdini ; 2. Abelej Zion ; 3. Abu-Bajjan al-Mudawwir ; 4. Abu-Imran al-Tiflisi ; 5. Abu-Isa al-Isfahani ; 6. Abu-Tajib al-Dschabali ; 7. Abu-l-Faradsch Harun ben al-Faradsch ; 8. Abraam (Abu Isaak) ben Ata ; 9. Abraam ben Jehuda ben Abraam ; 10. Abraam ben Josif Solomon Lutzkij ; 11. Abraam ben Joschija Jeruschalmi ; 12. Abraam Sefardi ; 13. Aga, Benjamin ben Samuil ; 14. Ali ben Abraam al-Tawil ; 15. Ali ben Sulejman ; 16. Ali ben Hassan. — T. II (Corrections

aux articles du tome I.) — T. III : 17. Afendopolo, Kaleb ben Elijahu ben Jehuda ; 18. Babowitsch Simcha ben Solomon ; 19. Bagi ; 20. Bali Abraam ben Jakob ; 21. Baschjatzi. — T. IV : 22. Bejm, Solomon Abraamowitsch ; 23. Ben Zuta (ili Ben Zita) ; 24. Beracha ; 25. Bochtan (ili Buchtan). — T. V : 26. Benjamin ben Ilja ; 27. Benjamin ben Mojsiej Nahawendi. — T. VI : 28. Gibbor Jehuda ben Ilja ben Josif ; 29. Gurzalani (Abraam) ; 30. David ben Abraam Alfassi ; 31. David ben Boaz ; 32. David (Abu-Sulejman) al-Kumissi ; 33. David (Abu-Fadl) ben-Solomon ; 34. David (Abu-Sulejman) ben Chusejn ; 35. David ben Schalom ; 36. Daniil ben Mojsiej Kumissi. — T. VII : 37. Dari, Mojsiej ben Abraam ; 38. Dunasch (Abu-Sagl) ibn Tamim ; 39. Ibu al-Giti ; 40. Ibn Sakaweihi ; 41. Ibn al-Taras. — T. VIII : 42. Izrail ben Daniil ; 43. Izrael ha-Maarabi ; 44. Ilja ben Aron ben Mojsiej ; 45. Ilja ben Abraam ; 46. Ilja ben Baruch ; 47. Isaak (Abu-Anan) ben Ali ben Isaak ; 48. Isaak (Abu-Jakub) ben Bachlul ; 49. Issaja ben Uziah Hakkohen ; 50. Ismail al-Okbari ; 51. Jefet ben David ibn Sahir ; 52. Josif ben Mojsiej ; 53. Josif (Abu-Jakub) ben Noach ; 54. Josif ben Samuil ben Isaak ; 55. Josif Solomon ben Mojsiej Lutzkij ; 56. Joschiah ben Saul ben Anan ; 57. Juda ha-Tarsi. — T. XIV : 58. Taurizi, Juda Meir ben Abraam.

V. **Ozar Israel** (New-York, 1908-1913).

אפנדופולו כלב בן אליהו.	1.	T. II.
בן זוטא או בן זיטא.	2.	T. III.
בנימין בן משה הנהאוונדי.	3.	
גולדציהר, יצחק יהודה (איגנאץ).	4.	
חיוי הבלבי.	5.	T. IV.
חפץ בן יצליח.	6.	
טוביהו בן משה המעתיק.	7.	T. V.
יהודה גבור בן אליהו בן יוסף.	8.	
יודגאנים.	9.	
יוסף בן בכתוי.	10.	
יוסף שלמה בן משה לוצקי.	11.	
ישעיהו בן עזיה הכהן.	12.	
ישראל המערבי.	13.	
מבורך בן נתן.	14.	T. VI.
סלמון בן ירוחם.	15.	T. VII.
עכברא.	16.	T. VIII.
עכברא.	17.	
פירוז.	18.	
קרקסאני.	19.	T. IX.
שמואל בן משה המערבי.	20.	T. X.
שמואל בן עלי.	21.	
שמחה יצחק לוצקי.	22.	
שמריה בן אלחנן.	23.	

LISTE DES COMPTES RENDUS

Acten über Juden, Vilna, 1901, *M. G. W. J.*, XLVI, 489-90.

Adler (E.-N.). About Hebrew Mss., Oxford, 1903, *Z. d. M. G.*, LX, 697-99.

Appelbaum (A.). Rabbi Azaria Piccio, Drohobycz, 1907, *Haolam*, I, 243-44. (N° 123 de la Bibliogr.)

Archiv (Polnisches) fur Orientalistik (en polonais), I, 1, Cracovie, 1914-15, *Theol. Literaturzeitung*, XLII, 73-76 ; *Mysl Polska*, III, 117-119.

Astruc. En Salomo, מדרשי התורה, éd. Eppenstein, Berlin, 1899, *Z. f. h. B.*, IV, 132-35.

Bacher (W.). Agada der Tannaiten, I², Strasbourg, 1903, *Hazefira*, 1904, 83-85. (N° 77.)

— Anfänge der hebräischen Grammatik, Leipzig, 1895, *J.Q.R.*, VIII, 499-505.

— Poesie (Die hebräische u. arabische) der Juden Jemen's, Strasbourg, 1910, *O. L. Z.*, XIV, 1911, 156-160.

— Tanhum Yerushalmi, Strasbourg, 1903, *O. L. Z.*, VII, 1904, 13-19.

Baneth (E.). Abot mit Maimuni's Commentar, Berlin, 1905, *M. G. W. J.*, XLIX, 616-19.

Barol. Menachem b. Simon aus Posquières u. sein Kommentar zu Jeremia u. Ezechiel, Berlin, 1907, *R. É. J.*, LIV, 302-5.

Berdyczewski (M. I.). Bar-Judas, I-II, Leipzig, 1916-17, *Z. f. H. B.*, XXI, 51-54.

Berliner (A.). Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare, Berlin, 1903, *R. É. J.*, XLVI, 310-14.

— Gesammelte Schriften, I, Francfort, 1913, *R. É. J.*, LXVII, 156-60.

Berliner-Festschrift, Berlin, 1903, *R. É. J.*, XLVII, 133-47.

Berson (M.). On the Old Wooden Synagogues in Poland (pol.), I-III, Cracovie, 1895-1903, *Z. f. H. B.*, VII, 73-74.

Biblia Hebraica cum commentariis criticis, éd. Abraham Kahana, Liber XII prophetarum, I, Kiew, 1906, *Theologisches Literaturzeitung*, 1907, 259-62.

— Liber Samuelis, Kiew, 1919, *Hazefira*, 1920, n°ˢ 278, 284 ; 1921, n° 12.

Blau (L.). Leo Modena's Briefe und Schriftstücke, Budapest, 1905-6, *Haolam*, I, 62-64, 74-76.

— Bibliographie der Schriften W. Bachers, Francfort, 1910, *Z. f. H. B.*, XIV, 101-2.

Bloch (M.). Festschrift, Budapest, 1905, *Haolam*, I, 170-71, 185-87, 197-99. (T. à p. dans שני ספרים חדשים, Varsovie, 1907, 6-15.)

Brockelmann (C.). Lexicon Syriacum, Berlin, 1894, *Zeitschrift für Assyriologie*, X, 112-20.

— Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen u. hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek Breslau, Breslau, 1903, *Z. f. H. B.*, VIII, 172-173.

Cowley (A. E.). Jewish Documents of the time of Ezra, Londres, 1919, *O. L. Z.*, XXIV, 303-5 (posthume).

Czernowitz. קצור התלמוד, *Hazefira*, 1925, n° 125. (N° 271.)

Derenbourg (H.). Opuscules d'un arabisant, Paris, 1905, *Rivista Israelitica*, II, 245-250. (N° 86.)

Eliézer aus Beaugency. Kommentar zu Ezechiel und den XII Kleinen Propheten, éd. Poznanski, Varsovie, 1913, *Z. f. H. B.*, XVII, 99-102.

Eppenstein (S.). Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe, Paris, 1901, *Z. f. H. B.*, V, 134-136.

— Übersicht über die hebräisch-arabische Sprachvergleichung bei den jüdischen Autoren des Mittelalters, Francfort, 1905, *Z. d. M. G.*, LX, 392-396.

— Zur Würdigung der Exegese Josef Kara, Francfort, 1907, *R. É. J.*, LIV, 147-152.

— Abraham Maimuni, sein Leben u. seine Schriften, Berlin, 1914, *Z. f. H. B.*, XIX, 9-11.

Epstein (A.). Eldad Hadani, Wien, 1890, *Hamaguid*, XXXV, n° 17.

Epstein (J. N.). Der gaonäische Kommentar zu Toharoth, Berlin, 1915, *M. G. W. J.*, LXI, 220-34. Cf. LXV, 87.

Finkel (R.). Obadja Sforno als Exeget, Breslau, 1896, *Hamaguid le-Israel*, V, n° 30.

Fuchs (S.). Studien über Ibn Balam, I, Berlin, 1893, *M. G. W. J.*, XXXVIII, 381-84.

Galliner. Abraham ibn Esras Hiobkommentar auf seine Quelle untersucht, Berlin, 1901, *Z. f. H. B.*, VI, 47-48.

Gaoni Responsumok, éd. Hakis, Budapest, 1912, *J. Q. R.*, *N. S.*, III, 426-427.

Germania Judaica, Francfort, 1917, *Hazefira*, 1917, n° 44. (N° 227.)

Ginzberg (L.). Gaonica, New-York, 1909, *J. Q. R.*, *N. S.*, III, 397-427.

Gordon (S. L.). בריאים אחרונים עם באור חדש, א' חזון ישעיה ספר ראשון, Varsovie, 1920, dans *Hazefira*, 1920, n° 284. (N° 278).

Gottheil (R.). An eleventh century document concerning a Cairo Synagogue, Oxford, 1907, *Z. f. H. B.*, XI, 101-103.

Graeber (S.). אוצר הספרות, 1891, *Hamaguid*, XXXV, n°s 16, 19, 22, 24; XXXVI, n°s 21, 22.

Graetz (H.). Geschichte, t. V, 4e éd., éd. Eppenstein, Leipzig, 1909, *R. É. J.*, LX, 306-12.

— Histoire des Juifs, traduite par St. Szenhak (pol.), t. I, Varsovie, 1902, *Ksiazka*, II, 148-149.

Graetz-Rabinowitz. Geschichte der Juden (hébr.), Varsovie, VIII, 1898-1900, *M. G. W. J.*, XLV, 187-90.

Guttmann (M.). Maftéah Hatalmud, I, Budapest, 1906-7, *Haolam*, I, 211-13 (t. à p. dans שני ספרים חדשים מארץ הגר, Varsovie, 1906, 16-22); *Hazefira*, 1920, n° 244. (N° 275.)

Hannover (S.). Festgesetz der Samaritaner nach Ibrahim Ibn Jakub, Berlin, 1904, *J. Q. R.*, XVII, 187-89.

Hartmann (R.). Palästina unter den Arabern, Leipzig, 1915, *Z. f. H. B.*, XVIII, 70.

Hatekufa, I, Moscou, 1918, *Z. f. H. B.*, XXI, 2-3.

Hé'abar, I, 1918, *Hazefira*, 1918, n° 41.

Héfes ben Yaṣliah, Book of Precepts, éd. Halper, Philadelphie, 1915, *Z. f. H. B.*, XXII, 57-63; *Hamizrahi*, I, Varsovie, 1918-19, n°s 1-3, 5-6, 8. (N° 243.)

Heisz. Eine anonyme Uebersetzung... der Propheten Zephania, Haggai u. Zecharja, Berlin, 1902, *Z. f. H. B.*, VII, 50-52.

Hirsch (J.). Fragment einer arabischen Pentateuch-Übersetzung, Leipzig, 1900, *Z. f. H. B.*, IV, 163-65.

Hirschfeld (H.). Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library, Londres, 1904, *Z. f. H. B.*, VIII, 78-80.

— Qirqisani Studies, Londres, 1918, *Hamizrahi*, 1919, nos 52-53. (N° 280.)

Horodetzki (S. A.). Hagoren, II-VII, Berditchew, 1900-11, *Z. f. H. B.*, IV, 73-74; VI, 99-100; VII, 130-131; X, 66-70; XI, 2-4; XV, 130-32.

Horowitz (J.). Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen, Francfort, 1914, *O. L. Z.*, XX, 374-76.

Ibrahim ibn Jakub. Mischpatim, éd. M. Klumel, Berlin, 1902, *J. Q. R.*, XVI, 403-8.

Jahrbuch der J. L. G., VIII, Francfort, 1911, *Z. f. H. B.*, XV, 167-75.

Josèphe Flavius, etc. (pol.), Varsovie, 1906, *Z. f. H. B.*, IX, 170.

Judt. Les Juifs comme race physique (pol.), 1902, *Z. f. H. B.*, VII, 113.

Kahle (P.). Die arabische Bibelübersetzungen, Leipzig, 1904, *Z. f. H. B.*, IX, 11-13.

Kaminka (A.). Studien zur Geschichte Galiläas, Berlin, 1890, *Hazefira*, XVII, n° 37.

Kantorowsky (G.). Ein anonymer hebräischer Kommentar zu den Proverbien, Heidelberg, 1907, *Z. f. H. B.*, XI, 133-35.

Kaufmann-Gedenkbuch, Breslau, 1900, *Hazefira*, 1902. T. à p. sous le titre : תוכחה לדוד, Varsovie, 1902, 27 p. (N° 56.)

Kazaz, כ' אמת מארץ, I, Odessa, 1908, *R. É. J.*, LVIII, 315-318.

Klein (S.). Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscriptionum, Vienne, 1920, *R. É. J.*, LXXIII, 101-104 (posthume).

Klotz (M.). Der talmud. Traktat Ebel Rabbathi, I, Berlin, 1890, *Hazefira*, XVII, n° 207.

Klumel. Mischpatim, Berlin, 1902, et Kaufmann, Traktat über die Neulichtbeobachtung, Francfort, 1903, *J. Q. R.*, XVI, 402-408.

Koenig (E.). Hebräisch und Semitisch, Berlin, 1901, *M. G. W. J.*, XLV, 569-72.

Kokovzoff (P.). Ibn Baroun, Pétersbourg, 1893, *Haassif*, IV, 257-59.

— Aus Mose Ibn Ezra's « Buch der Unterhaltung », Pétersbourg, 1895, *Z. f. H. B.*, I, 29-30.

— Notitia Codd. Hebraicorum, Pétersbourg, 1905, *Z. f. H. B.*, X, 25-27.

Lambert et Brandin. Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle, Paris, 1905, *M. G. W. J.*, L, 376-384.

Landau (L.). Épitre historique du R. Scherira Gaon, Anvers, 1904, *O. L. Z.*, VIII, 506-509.

Levy (L.). Reconstruction Ibn Ezra's zu den ersten Propheten, Berlin, 1903, *Z. f. H. B.*, VII, 81-82.

Lewin (B.). Prolegomena zu Scherira, Francfort, 1910, *R. É. J.*, LXI, 151-54.

— Rab Scherira Gaon, Jaffa, 1916, *Z. f. H. B.*, XX, 30-32.

Lilienthal (Mme R.). Les Fêtes juives dans le passé et dans le présent (pol.), Cracovie, 1908, *Nowa Gazeta*, III; III, Cracovie, 1919, *Nasz Kurjer*, II, n° 92.

Löw (A.). Thierschutz im Judentum, Budapest, 1890, *Hamaguid*, XXXV, n° 9.

Machir ben Abba-Mari. Yalhut Makhiri zu den Psalmen, éd. Buber, Berditchew, 1899, *R. É. J.*, XL, 282-86; *Hazefira*, XXVII, n° 22.

— Yalkut Hamakiri on Zaccariah, éd. Greenup, Londres, 1909, *Z. f. H. B.*, XIII, 131-34.

— On Amos, etc., Londres, 1910, *Z. f. H. B.*, XVI, 2-4.

Mahzor Yannai, éd. Davidson, New-York, 1919, *Hamizrahi*, II, Varsovie, 1920, nos 55-57. (N° 281.)

Margoliouth (G.). Ibn Al-Hiti's Arabic Chronicle, Londres, 1897, *Z. f. H. B.*, II, 78-80.
— Catalog I-III, Londres, 1899-1915, *R. E. J.*, XLI, 301-8; LI, 154-60; LVIII, 157-59; LXV, 155-60; LXXI, 100-108.

Marx. Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram, I, Berlin, 1908, *Z. f. H. B.*, XIII, 9-10.

Mekize-Nirdamim. Ouvrages publiés en 1899, *Hazefira*, XXVII, nos 70-71; en 1910-11, *ibid.*, XXXVII, n° 259; en 1913, *ibid.*, XXXIX, n° 105; en 1920, n° 204.

Melamed Fadhil. Neujahrs und-Versöhnungstag der Karäer, éd. E. Friedmann, Fribourg, 1913, *O. L. Z.*, XX, 22-24. (N° 287.)

Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris, 1909, *Rivista Israelitica*, VI, 181-91. (T. à p. 12 p.)

Menahem b. Schelomo. Midrasch Sechel-Tob, éd. Buber, S. Bereschit, *Hazefira*, XXVIII, nos 78, 79; Schemot, *ibid.*, XXIX, n° 18.

Meyer (Ed.). Die Gemeinde des neuen Bundes, Berlin, 1919, *O. L. Z.*, XXIV, 169-72.

Meyuhas ben Elijah. Commentary on the Pentateuch, I, éd. W. Greenup and C. H. Titterton, Londres, 1909, *R. É. J.*, LX, 154-60; LXI, 160.

Midrasch Lékah Tob sur Schir Ha-schirim, éd. Greenup, Londres, 1909, *Z. f. H. B.*, XIII, 75-80.

Midrasch Tehillim, éd. S. Buber, Wilna, 1891, *Hachoker*, I, 218-21.

Mikraot Guedolot, éd. Lublin, 1897-99, IV, *Z. f. H. B.*, 66-68.

Modelski (T. E.). Le roi Gebalim dans la lettre de Hasdai (pol.), Lemberg, 1910, *Z. f. H. B.*, XV, 74-76.

Mose ben Maimun. Kommentar zu Baba Bathra, éd. J. Sänger, Berlin, 1912, *O. L. Z.*, XVI, 310-11.
— T. II, Leipzig, 1914, *Z. f. H. B.*, XX, 59-66.

Nathan (N. M.). Ein anonymes Wörterbuch zur Mischna und Jad-Hahazaka, Berlin, 1905, *O. L. Z.*, VIII, 241-44.

Neubauer (A.). סדר החכמים, II, Oxford, 1895, *Hazefira*, XXIII, nos 165-167.

Neubauer-Cowley. Catalogue, II, Oxford, 1906, *Z. f. H. B.*, X, 139-49.

Pereferkowitsch (N.). Le Talmud, son histoire et son contenu, I (en russe), Pétersbourg, 1897, *J. Q. R.*, X, 559-62.
— Talmud, Mischna et Tosefta I-II (en russe), Pétersbourg, 1899, *J. Q. R.*, XIII, 333-36; I-IV, 1899-1903, *Z. f. H. B.*, VII, 114.

Peretz (M.). Zwei alte arabische Übersetzungen von Ruth, Berlin, 1900, *Z. f. H. B.*, IV, 166-69.

Perle, אוצר לשון חכמים, Varsovie, 1900, *Z. f. H. B.*, V, 72.

Pool (David de Sola). The Old Jewish-Aramaic Prayer, the Kaddish, Leipzig, 1909, *O. L. Z.*, XIV, 211-12.

Radlinski (L.). Histoire du Dieu Un (pol.), Varsovie, 1905, *Z. f. H. B.*, IX, 138.
— Les prophètes juifs, etc. (pol.), Varsovie, 1904, *Ogniwo*, II, 243-45.

Ratner (J.). אהבת ציון וירושלם, *Hazefira*, 1903, nos 68, 70-72; 1905, n° 24, *Haolam*, I, 164-65; *Hed-Hazman*, III, nos 284, 287; *Haibri*, II, 175-77. (Nos 66, 88, 122, 151, 165.)

Reinach. Histoire des Israélites, 2e éd., Paris, 1901, *Z. f. H. B.*, VII, 14-16.

Reines (M.). דור וחכמיו, I, Cracovie, 1890, *Hamaguid*, XXXIV, 1890, n° 37 suppl.

Rosenack (L.). Fortschritte der hebräischen Sprachwissenschaft, I, Brême, 1898, *J. Q. R.*, XII, 163-64.

Rosenau (W.). Jewish Biblical Commentators, Baltimore, 1906, *M. G. W. J.*, LI, 254-56.

Rocznik Zydowski (annuaire juif), 1906, etc., Lemberg, 1906, *Glos Zydowski*, I, 113-114.

Rosenberg (H.). Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna, Berlin, 1908, *O. L. Z.*, XII, 357-59.

Saadia's Polemic against Hiwi, éd. Davidson, New-York, 1915, *Z. f. H. B.*, XIX, 2-8.
— éd. Poznanski, Varsovie, 1916, *Z. f. H. B.*, XX, 52-53.
Salmon ben Jerucham zu den Klageliedern, éd. Feuerstein, Cracovie, 1898, *J. Q. R.*, XIII, 336-43.
Samuel al-Maghribi. Abhandlung über die Pflichten der Priester, éd. Julius Cohen, Berlin, 1907, *J. Q. R.*, *N. S.*, II, 445-48. (N° 169.)
— Civilgesetze der Karäer, éd. Gitelsohn, Berlin, 1904, *J. Q. R.*, XVIII, 560-63.
— Incestgesetze bei den Karäern, éd. D. Weiss, Berlin, 1911, *J. Q. R.*, *N. S.*, II, 448-51. (N° 169.)
Samuel al-Maarabi. Die Karäischen Fest-und Fasttage, éd. Junowitsch, Berlin, 1904, *J. Q. R.*, XVII, 594-97.
Samuel el-Maghribi. Speisegesetze der Karäer, éd. N. Lorge, Berlin, 1907, *J. Q. R.*, XX, 634-36. T. à p. de N. Weiss et Lorge, 6 p.
Samuel ben Moses. Traktat über Neulichtbeobachtung, éd. F. Kauffmann, Francfort, 1903, *J. Q. R.*, XVI, 405-8.
Samuel ha-Maarabi. Traktat über den Sabbat, éd. N. Weiss, Presbourg, 1907, *J. Q. R.*, XX, 631-33.
Sarszowski (A.). Die etisch-religiöse Bedeutung der alt-testamentlichen Namen, Kirchhain, 1904, *Z. f. H. B.*, VIII, 170-71.
Sayce-Cowley. Aramaic Papyri, Londres, 1906, *Z. f. H. B.*, XI, 67-75.
Schechter (S.). Documents of Jewish Sectaries, Cambridge, 1910, *Jewish Review*, II, 273-81, 443-46. (N° 170.)
— Saadyana, Cambridge, 1903, *Z. f. H. B.*, VII, 107-113, 141-147, 178-187. T. à p., Francfort, 1904, 23 p.
Schwab (M.). Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives, I, Paris, 1899, *Z. f. H. B.*, IV, 143-145.
— Le MS. 1408 de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1913, *ibid.*, XVI, 81-82.
Sifra, éd. Friedmann-Porges, Breslau, 1915, *O. L. Z.*, XXI, 51-57.
Sionistisches Sammelwerk (Ein) in polnischer Sprache, Welt, IX, 12-13.
Siphre ad Numeros, éd. Horovitz, Leipzig, 1917, *O. L. Z.*, XXI, 51-57, et *Hazefira*, Varsovie, 1917, n°s 14, 15, 17. T. à p. sous le titre מלשי התנאים, Varsovie, 1917, 20 p. (N° 225.)
Slousch (N.). Étude sur l'histoire des Juifs au Maroc, I-II, Paris, 1905-6, *Rivista Israelitica*, III, 229-35.
— Un voyage d'études juives en Afrique, Paris, 1909, *O. L. Z.*, XIV, 554-57.
Steinschneider (M.). Die arabische Literatur der Juden, Francfort, 1902, *O. L. Z.*, VII, 257-274, 304-315, 345-359 ; t. à p. sous le titre : Zur jüdisch-arabischen Literatur, Berlin, 1904, 88 p. in-8°.
— Die Geschichtliteratur der Juden, I, Francfort, 1905, *J. Q. R.*, XVIII, 181-190.
— Rangstreitliteratur, Wien, 1906, *Rivista Israelitica*, V, 135-39. (T. à p. sous le titre : Uno scritto postumo dello Steinschneider, 7 p.) (N° 135.)
— Verzeichnis der hebräischen Handschriften in Berlin, II, Berlin, 1897, *M. G. W. J.*, XLII, 186-91.
Strack (L.). Einleitung in Talmud und Midrasch, 5e éd., Munich, 1921, *R. É. J.*, LXXII, 102-7.
Szenhak. Grammaire de la langue hébraïque (pol.), I-II, Varsovie, 1901, *Książka*, I, p. 448.

Tobia ben Eliezer. Commentary on Canticles, éd. Greenup, Londres, 1909, *Z. f. H. B.*, XIII, 75-80.
Torczyner (H.). Das Buch Hiob, Vienne, 1920, dans *Hazefira*, 1921, n° 12. (N° 292.)

Trzeciak. Littérature et religion des Juifs au temps du Christ (pol.), I-II, Varsovie, 1911, *Z. f. H. B.*, XV, 79.

Vassel (E.). Littérature populaire des Israélites tunisiens, I, Paris, 1905, *Z. f. H. B.*, IX, 141-42.

Weisz (M.). Katalog David Kaufmann, Francfort, 1906. *Rivista Israelitica*, III, 68-75.

Weitheimer (S.). Kohelelth Shelomot, Jérusalem, 1899, *M. G. W. J.*, XLIV, 142-44, 348-49.

— Leket Midraschim, Jérusalem, 1903, *ibid.*, XLIII, 381-82.

Wiener (S.). Bibliotheca Friedlandiana, I-V, Pétersbourg, 1893-95, *J. Q. R.*, IX, 157-61.

Wischnitzer (M.). Sendschreiben der Frankisten (en russe), Pétersbourg, 1914, *Z. f. H. B.*, XVII, 119-20.

Wright (W. A.) et Hirsch (S. A.). Commentary on Job, Londres, 1905, *O. L. Z.*, IX, 339-44; *R. É. J.*, LII, 51-70, 198-214. T. à p. sous le titre : Un Commentaire sur Job, Paris, 1906, 39 p. (N° 101.)

Yéphet ben Ali on Nahuma, éd. H. Hirschfeld, Londres, 1911, *O. L. Z.*, XV, 80-81.

Yéphet ben Ali. Zu den Proverbien, éd. Gunzig, Cracovie, 1898, *J. Q. R.*, XIII, 340-43.

— Zu Ruth, éd. N. Schorstein, Berlin, 1903, *Z. f. H. B.*, VII, 33-5.

Yosippon, éd. Günzburg-Kahana, Berditchew, 1896-1913, *Z. f. H. B.*, XVI, 109-14.

Zark (J.). Hebraïsches Wörterbuch, *M. G. W. J.*, I, 624.

Zunz (L.). Synagogale Poesie, 2e édition, éd. Freimann, Francfort, 1920, *R. E. J.*, LXXI, 216-19.

E. Poznanski et A. Marx.

BIBLIOGRAPHIE

PERLES (Félix). — **Analekten zur Textkritik des alten Testaments.** Neue Folge, Leipzig, Engel, 1922. In-8° de x + 134 p.

M. F. Perles a fait paraître, il y a plus d'un quart de siècle, une série de notes critiques sur le texte biblique. Depuis il en a publié plusieurs autres dans diverses revues. Dans la suite qu'il donne à son premier travail, M. Perles les reproduit en renvoyant, pour le détail, aux recueils où elles ont paru et il en ajoute un grand nombre de nouvelles. L'auteur a rangé ses observations en dix chapitres : I) les fautes provenant de l'abréviation des mots ; II) la fausse séparation des mots et les erreurs analogues ; III) les confusions de lettres ; IV) la transposition des lettres ; V) les dittographies ; VI) la fausse vocalisation ; VII) observations exégétiques ; VIII) notes lexicographiques ; IX) gloses ; X) divers (fausse coupe des phrases, transposition de mots et de versets, étymologies populaires, critique du texte des versions, trace de la connaissance de l'arabe dans la Septante). Peut-être eût-il mieux valu joindre une partie des notes exégétiques à la lexicographie et faire une rubrique spéciale pour les étymologies qui ne rentrent pas dans la critique proprement dite. Le livre se termine par deux index, l'un des passages bibliques qui y sont traités et l'autre des mots qui y sont étudiés.

La restitution d'un texte ancien est une tâche bien séduisante, et, dans les cent dernières années, un grand nombre d'exégètes, grammairiens et lexicographes s'y sont adonnés aussi bien dans la littérature profane que dans la littérature sacrée. Mais cette tâche n'est pas toujours facile, et il arrive parfois que les corrections proposées soient plus mauvaises que le texte reçu. Pour qu'une leçon nouvelle soit acceptable, il faut qu'elle satisfasse à la fois le contexte, la grammaire, la lexicographie, et, en poésie, le rythme et le parallélisme. A côté de notes critiques nombreuses qui paraissent dignes d'approbation, quelques-unes des lectures envisagées par M. Perles ne semblent pas admissibles. Par ex., p. 3, au point de vue grammatical, il ne suffit pas de corriger יתישה en יחיש יה', il faudrait aussi supprimer le second *yod*. Il vaut mieux

ajouter יה' après יחישה, qui est une forme rare, mais nullement impossible. — *Ibid.* : l'emploi de לה = לו, au lieu de אותו, serait étonnant même dans les Chroniques. — P. 7 : כמו שלש חדשים (Gen., xxxviii, 24) serait incorrect, car il faudrait שלשה. En réalité, משלש doit être un substantif comme משנה. — P. 40 : לכל (Ps., cxlv, 16) pour כל est tout à fait courant dans les livres récents de la Bible. — P. 67 : מחשבות (Prov., xx, 18) se rencontre habituellement avec le féminin singulier (*Revue*, t. XXXIII, p. 158). On pourrait lire dans la seconde partie du verset ועשה מלחמה [ת]ובתחבולות. — P. 69 : תעבדם est bien un *qal* (*Revue*, t. XXXI, p. 133). — Au point de vue lexicographique, p. 6, על דברי signifie « en raison de, en punition de », et non « par suite de ». — P. 9 : ענה ne signifie jamais « sauver », mais toujours « exaucer ». — P. 29 : בנה signifie très souvent « fortifier ». Une ville peut donc être rebâtie, c'est-à-dire fortifiée, sans avoir été détruite. — P. 85 : נוד « secouer la tête » marque la compassion et non pas la moquerie. — P. 110 : בעבור devant un infinitif veut dire « afin de » et non pas « à cause de ». — P. 85 : l'explication de שתם (Lament., II, 8) par « dédaigner » s'accorde moins bien avec le contexte que l'interprétation de ce mot par סתם « boucher ». — P. 65 : le rythme n'est pas sauvé par la signification donnée à סגרתך. — P. 112-3 : M. Perles, qui admet sans doute la théorie des sources pour le Pentateuque, n'en tient pas compte quand il change האל dans Gen., xxxi, 13 et xlvi, 3 en יה' אל, car les passages en question sont élohistiques. — P. 115 : la transposition des mots dans II Chr., ix, 10, néglige le passage parallèle dans I Rois, x, 18.

Parfois — et il ne faut pas le regretter — la correction indiquée par l'auteur en suggère une plus vraisemblable. P. 13 : il vaut mieux lire ב'מלכות que בגדי מלחמה dans I Rois, xxii, 10 = II Chr., xviii, 9 (מלכות est un mot récent et, en guerre, les rois ne portent pas de vêtements de luxe. בגדי paraît être une altération due à כבגדי). — P. 26 : il suffit de supprimer le mot בך, dittographie de ויזנב כל (Deut., xxv, 18). — P. 33 : il vaudrait mieux corriger Ez., xxix, 18, d'après Zach., xii, 8, que faire l'inverse, car l'épaule n'est pas *épilée* (מרט) par un fardeau, mais *égratignée* (שרט). — P. 40 : il est plus simple de lire ואת הידעונים pour ואל ה' (Lament., xix, 31) que de corriger תבקשו. — P. 44 : il vaudrait mieux reconnaître à la racine חשב le sens de « joindre, entrelacer » (cf. חשב האפוד) que de la transformer en בחש. — P. 58 : ברית שלום se retrouvant dans Ez., xxxiv, 25 et xxxvii, 26, il est difficile de lire שלם dans Nombr., xxv, 12, mais on pourrait expliquer בריתי שלום par « mon alliance complète ». Dans le second passage d'Ezéchiel, ב' שלום est en parallèle avec ב' עולם « une alliance éternelle ». — Ajoutons ici que la remarque faite par M. Perles (p. 72) que l'étymologie du nom de Samuel dans I Sam., i, 20, s'appliquerait bien mieux à Saül se trouve déjà chez Budde (manuel de Marti).

Après cette critique de la critique, nous croyons utile de signaler les observations les plus plausibles contenues dans le recueil de M. Perles

(en laissant de côté, bien entendu, les notes dans lesquelles l'auteur cite ses devanciers) : P. 2, יהוה ענני au lieu de יענני (Ps., xx, 10). — *Ibid.*, ליהוה pour לילל (Ex., xii, 42 *b*) [mais c'est plutôt une erreur dittographique due à ליהוה dans *a* qu'une fausse interprétation]. — *Ibid.*, הנועדים עלי pour ה' על יהוה (Néh., vi, 11). — P. 4 : lire avec la Pechitto בין pour ביום (Lévit., xiv, 57) [mais c'est une faute due à l'influence du v. 2]. — P. 5 : המה pour המקים (II Chr., viii, 11) [mais le mot était-il abrégé ?]. — P. 12 : חמת תגביה לבה pour ח' תגבל כה (Zach., ix, 2) [plutôt גבה לבה, le ה venant de חמת]. — P. 16 : כרדפנו (Lament., v, 6) serait l'accadien *nir dapinu* « le joug du puissant ». — P. 17 : זכרה לי חסדי pour ז' לחסדי (II Chr., vi, 42). — *Ibid.*, אלתחת (= מלתחת « garde-robe ») pour אל תחת (Jér., xxxviii, 11) [plutôt תחת[מל] אל]. — P. 18 (cf. p. 34), בהוריתי pour בת וראי (Ps., xlv, 11). — *Ibid.* (cf. p. 46), מריך « ta rébellion » pour מר כי (Jér., iv, 18). — P. 19 : נגזר גולנו « le fil de notre vie a été tranché » pour נגזרנו לנו (Ez., xxxvii, 11). — *Ibid.*, ושרף מושבם pour ושרפם ושבם (Jér., xlviii, 12). — P. 21 : supprimer אתה devant את הדברים (Ex., xviii, 19). — *Ibid.*, בצאתך pour בצאתכם devant ממצרים (Deut., xxiv, 9 ; xxv, 17). — P. 22 : דרך pour דרכך (Ps., v, 9). — P. 23 : פאה לפאה pour פה לפה (II Rois, x, 21). — P. 24 : פֻּרָה pour כה (Jér., xxiii, 29). — P. 29 : גדלות et מגדלות pour גבלות (Ex., xxviii, 22 ; xxix, 15) et מגבלות (*ibid.*, xxviii, 14). — *Ibid.*, חרדה pour חרב (Ez., xxx, 4). — P. 30 : יעדר pour יעבור (Is., xl, 27). — *Ibid.*, מתרוסס pour מיתבוסס (Ez., xvi, 6, 22). — P. 33 : צענו « ont émigré » pour ינענו (Zach., x, 2). — *Ibid.*, מדוד « étendu » pour שדוד (Jug., v, 27). — P. 35 : הפיחו pour הניחו (Zach., vi, 8). — P. 36 : דגלי « bannières » pour רגלי (Is., lii, 7 ; Nah., ii, 1). — *Ibid.*, קדדנית « en étant courbé » pour קדרנית (Mal., iii, 14). — P. 37 : דגל « mensonge » pour רגל (Ps., xv, 2). — *Ibid.*, כגד (acc. *sukudu* « arme » pour סגר (Ps., xxxv, 3). — *Ibid.*, תגדה « baton » pour תגרת (*ib.*, xxxix, 11). — P. 39 : ימראו « seront engraissés » pour ומריא (Is., xi, 6). — P. 41 : ושמת « il sera indulgent » pour ושמט (*ib.*, ix, 16). — P. 42 : לכבן pour לתבן (Ex , v, 12). — P. 45 : ומהחת ז' עולם pour ומחתה זרעת עולים (Deut., xxxiii, 27). — P. 47 : מלאתן pour מלאכת (Ez., xxviii, 13). — *Ibid.*, המעבתים pour המתעבים (Micha, iii, 9). — *Ibid.*, דגלות « mensonges » pour גדלות (Ps., xii, 4). — *Ibid.*, צדב « champ » pour עבד (Prov., xii, 9). — P. 48 : תגדלנו « que tu le considères (acc. *dagalu*) pour תגדלנו (Job., vii, 17). — P. 49 : שתברוזני pour שתרבוזני (Esdr., v, 3, etc.). — P. 51 : מצאכה pour ימצאכה (I Rois, xviii, 10). — P. 52 : לאית « à l'épervier » pour לחית (Ps., lxxiv, 19). — *Ibid.*, קנתי pour קרמתי (*ib.*, cxvii, 47). — *Ibid.*, סר pour צר (Prov., xxiv, 10). — *Ibid.*, קֶרֶב pour חרב (Cant., iii, 8). — P. 53 : גיא המלח pour ג' המלך (Gen., xiv, 7). — *Ibid.*, ראשי שבטיכם pour ראשיכם ושבטיכם (Deut., xxix, 47). — *Ibid.*, בדמע « dans la pleine force » pour בדמי (Is., xxxviii, 10). — P. 54 : נחפש pour נחפשו (*ib.*, 6). — *Ibid.*, דֶּבֶר pour דָּבָר Jér., ix, 21) à placer après בא (v. 20). — P. 56 : רכבה (Is., i, 6) pour רכבו a subi l'influence de מכה. — *Ibid.*, שבי (*ib.*, lii, 2) est une ditto-

graphie de שביה. — *Ibid.*, הַסֵּפֶר pour הַסֵּפֶר (Jér., xxxvi, 23). — P. 57 : בהמר « quand s'effondre » pour בהמיר (Ps., xlvi, 3. — *Ibid.*, מטים pour מְטִים (Prov., xxiv, 11). — *Ibid.*, מִכְרֶה « son origine » pour מִכְרָה (*ib.*, xxxi, 10). — *Ibid.*, חדרי « qui entourent » pour חֲדָרַי (Job, ix, 9). — *Ibid.*, כָּמוּת « captivité » (acc.) pour כַּמּוּת (Lament., i, 20). — *Ibid.*, מַלֵּאךְ pour המלאך (Eccl., v, 5). — *Ibid.*, לנגד pour לְנֶגֶד (Néh., xi, 22). — *Ibid.*, ויירא pour ויראו (Gen., l, 15). — P. 58 : דבר pour דְּבַר (Ex., xxiii, 7). — P. 60 : תזרם « tu les auras en horreur » pour תזרם (Is., xxx, 22). — *Ibid.*, נחרים « qui soufflent » pour נֹתְרִים (*ib.*, xli, 11). — *Ibid.*, שמום pour שמים (Jér., ii, 12). — P. 61 : הַלֵּךְ pour הֹלֵךְ (Jér., x, 23). — P. 63 : בְּרֵכוֹת « avec un bassin » pour בְּרֵכוֹת (Ps., xxi, 4). — P. 64 : רוִיה [plutôt רְוִיָּה, de רָוָה] pour רְוִיָּה (*ib.*, xxiii, 5). — *Ibid.*, יוֹנֵת pour יוֹנַת (*ib.*, lvi, 1). — P. 67 : לָרָב « à celui qui doute » pour לֹרֵב (Prov., xxvi, 3). — P. 68 : כפת « cheville » pour כַּפּוֹת (Cant., v, 5). — *Ibid.*, סבב « mur d'enceinte » pour סביב (I Chr., xi, 8). — P. 69 : משך (Ex., xii, 21) veut dire « acquérir ». — *Ibid.*, בעל דברים (Ex., xxiv, 14) « plaideur » (acc. *bêl dibabi*). — *Ibid.*, מאדם (Ex., xxv, 5, etc.) « tanné ». — P. 71 : נחלים (Néh., xxiv, 6) « palmiers ». — *Ibid.*, חדשה (Deut., xxiv, 5) « fiancée ». — P. 72 : מנהרות (Jug., vi, 2) « galeries souterraines ». — P. 73 : פצירה (I Sam., xiii, 21), nom d'une pierre dure. — *Ibid.*, כידון (*ib.*, xvii, 6, 45) « couvre-nuque ». — P. 74 : גדוד (II Sam., xxii, 30 = Ps., xviii, 30) « hauteur ». — P. 75 : בטן (I Rois, vii, 20) « pistache ». — *Ibid.*, אלמגים (*ib.*, x, 11, 12) « aloès ». — *Ibid.*, שיח ושיג (*ib.*, xviii, 27) « fossé et haie », c'est-à-dire « empêchement ». — P. 76 : חזק (*ib.*, xix, 11) « tempête » (substantif). — *Ibid.*, תתנהו (II Rois, xii, 8) « vous deviez le donner ». — *Ibid.*, עזרת (Is., xxxi, 2) « cour » (de עֲזָרָה). — P. 77 : ערף כלב (*ib.*, lxvi, 3) « sodomite ». — נִצַּחַת (Jér., viii, 5), adjectif, non participe *nif'al*. — P. 79 : מצור (Hab., ii, 1) « frontière ». — P. 82 : כלי יקר (Pr., xx, 15) « vase de verre ». — *Ibid.*, ראשים (Job, i, 7) « chefs ». — P. 83 : מאחז (*ib.*, xxvi, 9) « il recouvre ». — *Ibid.*, סתור (Cant., ii, 14) « déchirure ». — *Ibid.*, תלפנות « arcs » pour תלפיות (*ib.*, iv, 4). — P. 84 : משבת (Lam., i, 7) « chômage »[1]. — P. 85 : חשב (*ib.*, ii, 8) « a fait des plans », et non « a pensé ». — P. 86 : נגיד (I Chr., xiii, 1) « tribu ». — P. 87 : פרץ (*ib.*, xiii, 2) « décider ». — P. 88 : ברשע (Gen., xiv, 2), nom d'un roi, signifie « puce ». — P. 89 : חפץ « objet » (Eccl., iii, 1) est à comparer à l'araméen צבו. — P. 90 : לחנה (Dan., iii, 5, 22) « musicienne » (ar. *lahn* « musique »). — *Ibid.*, מגורה « grenier » vient de מאגורה. — P. 91 : התמכר (I Rois, xxi, 20, 25 ; II Rois, xvii, 17) « résoudre » [mais non Deut., xxviii, 68]. — P. 92 : נמרה, נמרים, nom de lieu, signifie « bassin » (d'après le sabéen). — P. 93 : סרני (I Rois, vii, 30) « pilier »

1. La phrase בנפל עמה ביד צר ואין עזר לו paraît interpolée, car elle surcharge la strophe et, dans ce chapitre, il s'agit de la désolation de Jérusalem et non de sa destruction.

(acc. *šurinnu*). — *Ibid.*, עתה a été vocalisé d'après עתה. — P. 94 : פתי « large » et « sot » est à comparer à l'accadien *šadalu* « large » et à l'araméen שדל « séduire ». — *Ibid.*, צואר (Is., VIII, 8 ; XXX, 28) « bord ». — *Ibid.*, צלח (Am., V, 6 ; Sira, VIII, 10) « brûler » (acc. *širihtu*). — P. 98 : קשת, glose de רכה (Gen., XXI, 20). — *Ibid.*, צירים, glose de רבים « archers » (Jér., XVI, 10). — *Ibid.*, שקתות המים, glose de רהטים (Gen., XXX, 38). — *Ibid.*, שמלות, glose de חלפות (*ib.*, XLV, 22). — P. 99 : שלמה, glose de מסע (I Rois, VI, 7). — *Ibid.*, שנאיכם, glose de אויבים « vos ennemis » (Is., LXV, 5), d'après l'accadien. — *Ibid.*, בשררות, glose de במעצרות (Jér., VII, 24). — P. 100 : מים לא נאמנים, glose de כמו אכזב (*ib.*, XV, 18). — *Ibid.*, צאת, glose de גללי (Ez., IV, 12). — *Ibid.*, יצן, glose de יהר (*ib.*, VIII, 11). — P. 103 : אפו, glose de עזו « sa colère » (Esdr., VIII, 22). — *Ibid.*, טרף, glose de עלה (Gen., VIII, 11) devant empêcher de lire עָלֶה. — *Ibid.*, למשעי « pour frotter », glose de המלח המלחת (Ez., XVI, 4). — P. 104 : בג (Ez., XXV, 7) représente le mot persan *bag* « part ». — P. 105 : הרמש על הארץ, variante de השרץ על הארץ (Gen., VII, 21). — P. 107 : אף תכון חבל בל תמוט (Ps., XCVI, 10) provient de XCIII, 1. — P. 111 : מאנה פוג pour מאין הפגות (Lam., III, 49). — *Ibid.*, dans Néh., XII, 10-11, lire ואלישיב הוליד את יוחנן ויוחנן הוליד את ידוע. — P. 112 : מדם חללים מחלב גבורים (II Sam., I, 22) doit se rattacher au verset 21. — *Ibid.*, au lieu de הרבה (Jér., XLVI, 16), lire הרבו « il l'a mis en fuite » (d'après l'arabe). — P. 113 : Ex., XI, 8-10, est la suite de X, 29. — P. 116 : טמא (Deut., XXVI, 14) répond à l'accadien *etimmu* « esprit d'un mort ». — *Ibid.*, la tendance de la Septante à traduire le mot hébreu par un mot semblable grec se marque dans la version de אזן (Deut., XXIII, 14) par ζώνη, מרמס (*ib.*, XXXII, 5) par μώμητα et de דרבן (I Sam., XIII, 21) par ὀρέπανος. — P. 120-122 : la Septante, en rendant le premier האדם dans Gen., XXV, 30, par ἔψημα « bouillie », l'a interprété dans le sens de l'arabe *idâm*. Dans plusieurs autres passages de la Bible ou de l'Ecclésiastique, la version grecque a donné à des mots hébreux la signification que ces mots ont en arabe : אבד « être perpétuel », שמח « être doux », חלק « créer », נחל « palmier », עטה « donner », תמד « jouer ».

Pour terminer, nous relèverons quelques fautes d'impression, difficiles à éviter dans les chiffres des citations, et qui prouveront l'attention avec laquelle nous avons étudié l'ouvrage très intéressant de M. Perles : P. 35 : lire Zach., VI, 8 pour VI, 9. — P. 50 : Zach., XI, 3 pour XI, 13. — P. 55 : Ex., VII, 28 pour 24. — P. 57 : Ez., XXXVII, 14, pour 4. — *Ibid.*, Prov., XXIX, 21 pour 11. — P. 66 : Prov., III, 35 pour 25. — P. 82 : Prov., XXVII, 6 pour 8. — P. 101 : Mal. pour Zach. — P. 111 : Lam., II, 18 pour III, 18. — P. 112 : I Chr., XII, 34 pour 33 et 39 pour 38. — En outre, p. 120 : ἐψήματος pour ἐφήματος.

MAYER LAMBERT.

Halper (B.). — **Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology**. — Vol. I, Texts, notes and Glossary. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1921, in-8° de xx + 300 p. — Vol. II, English Translation, *ibid.*, in-8° de 252 p.

En 1840, Jos. Zedner, qui devait éditer ultérieurement un excellent catalogue des livres hébreux du British Museum, faisait paraître un choix de morceaux historiques tirés d'auteurs hébreux jusqu'à l'époque contemporaine avec texte vocalisé, traduction allemande et notes. En comparaison de ce fort bon recueil, la *Chrestomathia rabbinica* (c. vers. lat. et vitis scriptorum) de C.-J. Corvé (pseudonyme de J.-H.-R. Biesenthal), publiée quatre ans après, sembla bien insuffisante. Un autre ouvrage de ce genre laissait encore plus à désirer, c'était la *Chrestomathia rabbinica et chaldaica* en trois volumes de Jo.-Th. Bœlen, Louvain, 1841-43, choix de lectures sans plan et sans valeur, fourmillant au surplus de fautes d'impression et d'erreurs. Quant à la *Chrestomathie rabbinique* de Heilbutt, parue à Hanovre en 1856, elle pèche par la limitation trop exclusive du choix, — elle ne puise, en effet, que dans la littérature halachique et aggadique, — et, d'autre part, elle est gâtée par de nombreuses fautes d'impression. Dans l'espace de quatre-vingts ans depuis 1840, en dépit de la grande activité déployée dans le domaine de la littérature hébraïque, il n'a été publié aucun manuel vraiment propre à servir d'introduction à l'hébreu post-biblique. C'est pourquoi l'on peut considérer comme très bienvenue la présente Anthologie de la littérature hébraïque post-biblique en deux volumes que M. B. Halper vient de faire paraître sous l'égide de la Jewish Publication Society d'Amérique, parce qu'elle répond de la meilleure façon à un pressant besoin.

Les deux parties se tiennent; cependant chacune d'elles peut être utilisée séparément, car nulle part on ne renvoie de l'une à l'autre. La préface de la première partie a été reproduite au début de la seconde, avec de légères additions et suppressions et quelques petites modifications. L'auteur souligne avant tout dans cette préface la vitalité ininterrompue de la langue hébraïque, et cela non seulement en tant que langue cultuelle et expression des sentiments religieux et poétiques du Judaïsme, mais encore comme le seul mode possible de communication littéraire qui se soit maintenu pour tous les Juifs. Un fait l'atteste particulièrement, c'est que les traductions hébraïques faites sur l'arabe des ouvrages les plus réputés de la philosophie juive du moyen âge sont souvent imprimés et très lus, tandis que les originaux arabes ont moisi des siècles, inutilisés dans la poussière des bibliothèques, et n'ont été publiés qu'à une époque relativement récente pour un très petit cercle de spécialistes adonnés à la recherche scientifique.

La présente Anthologie contient en tout soixante-cinq morceaux, les

uns de prose, les autres de poésie. Huit d'entre eux sont tirés du Talmud et du Midrasch, les cinquante-sept autres appartiennent à différents auteurs ; le tout embrasse, dans l'ordre chronologique, la période, longue de plus de dix-neuf siècles, qui va de Ben Sira (Ecclésiastique) vers 180 avant J.-C. jusqu'à Naphtaly Herz Wessely. La plupart des textes sont vocalisés, entremêlés de treize non ponctués. Après une courte notice d'orientation bibliographique sur chaque morceau, des remarques préalables précédant le texte hébreu au tome I, et reproduites en mêmes termes avant la traduction anglaise au t. II, répondent pleinement aux desiderata de l'étudiant. Ce qui a présidé au choix des textes, c'est premièrement, du point de vue littéraire, le souci de proposer ce qui valait le mieux comme fond, et, du point de vue pédagogique, la pensée de donner aux étudiants l'intelligence et le goût de la littérature hébraïque, de ses beautés et de ses particularités. Pour permettre de se rendre compte un peu de la richesse et de la variété de cette littérature, le choix s'est réparti sur presque tous les domaines. Alors que Zedner se borne aux textes historiques, on trouve ici des spécimens des Apocryphes, de la Mischna, du Talmud et du Midrasch, des textes ressortissant à la liturgie, à la poésie, à la philosophie, à l'éthique, à l'histoire, à la géographie, au folklore, aux récits de voyage, au genre épistolaire, etc. Cinq pièces de contenu liturgique, les nos IX et XI, 1-4, proviennent de la Gueniza et paraissent ici pour la première fois : l'un est de Saadia, quatre de Joseph b. Abitour. Seules la Halacha, l'exégèse et la Cabbale, de même que la littérature grammaticale, mathématique et médicale en langue hébraïque, sont restées en dehors de ce plan, pour la simple raison qu'à de tels textes il est difficile d'accorder une valeur proprement littéraire. Ne pas dépasser H. Wessely (vers 1800) pour les temps modernes a paru à l'éditeur le parti le plus sage, parce que la littérature néo-hébraïque contemporaine, à partir du XIXe siècle, devrait faire l'objet d'une étude spéciale. Le choix des morceaux a été bien médité, et il est fort heureux. Une exception seulement : au lieu du no XLIII, texte tiré du Martyrologe de l'*Emek Habakha* de Josef Haccohen, emprunté presque mot pour mot à un récit des Croisades du XIIe siècle, il eût été plus opportun de choisir un autre passage pour donner une idée de la manière de ce chroniqueur juif.

Les textes sont traités avec toute la conscience philologique désirable, ils sont établis sur les meilleures éditions, avec consultation des manuscrits ; quelques passages altérés sont heureusement amendés par des conjectures lumineuses. Les notes mises en appendice aux textes hébreux (t. I, 205-270) contiennent, en dehors de l'indication des sources et des références, nombre de notes critiques et d'éclaircissements à l'usage du lecteur. L'Anthologie se propose avant tout d'illustrer par des exemples la continuité d'une langue littéraire hébraïque post-biblique s'étendant sur un espace de plus de deux millénaires et accessoirement, de montrer aussi comment les Juifs qui maniaient l'hébreu ont enrichi le

vocabulaire hébraïque par une continuelle création de mots et, en particulier, d'expressions techniques et par un emploi élargi de mots anciens pris dans des acceptions nouvelles. Le glossaire placé à la fin du premier volume (p. 273-300) est essentiellement un recueil de tous ces enrichissements. Il se borne donc aux mots qui ne se rencontrent pas dans la Bible ou qui y ont une autre signification. Toutefois l'auteur me semble être allé un peu trop loin dans l'admission au glossaire de mots étrangers. Des mots comme אשפיטל (ospital) par exemple, אינסולי (insole), פליצי (felice), גולפו (golfo), פרומונטוריו (promontorio), et d'autres qui ne sont pas à proprement parler des mots d'emprunt, mais des mots italiens écrits en lettres hébraïques, n'appartiennent pas, à mon avis, à un glossaire hébreu. De même, il eût mieux valu laisser en dehors les noms propres étrangers qui n'ont d'hébreu que la transcription ; tout au plus auraient-ils pu figurer dans une liste spéciale.

La traduction donnée dans le t. II est, dans la mesure du possible, littérale. Ce qui, au point de vue stylistique, peut paraître un défaut est, au contraire, un mérite incontestable, eu égard à tous ceux qui se serviront de l'ouvrage comme d'un auxiliaire pour apprendre le néo-hébreu. Les notes au bas des pages de la traduction présentent, sous une forme très concise, les références nécessaires à l'intelligence du texte, avec quelques éclaircissements indispensables.

Dans le texte hébreu comme dans la traduction, dans le glossaire et dans les notes, il y a plus d'un détail sujet à caution et à rectification. Mais ce sont là des critiques relativement peu nombreuses et de peu d'importance qui ne sauraient diminuer l'éloge que mérite à tous égards l'ensemble du travail.

Pour mes citations des textes hébreux du t. I, je me sers, dans ce qui suit, de la lettre H en y ajoutant le numéro du morceau et celui de la ligne. La lettre T, suivie de l'indication de la page, désigne les passages de la traduction anglaise du t. II.

H. I, 3, l. 15, על מיצרכות, et *ibid.*, l. 19, מיצרכות est traduit (T. 22) par (*altar*)-*fires*. Ce mot signifie plus exactement un tas de bois, *wood-pile*.

H. II, 1, l. 19 : עודהו הסל על כתפו. La note à ce sujet, p. 206, dit : the suffix is pleonastic. Ce serait exact si le suffixe se rapportait au mot סל. Mais je crois qu'il se rapporte à la personne de l'offrant. — H. II, 2, l. 18 : וארבע סולמות לכל אחד ואחד. Au lieu de אחד ואחד, il faut lire ואחה ואחה, car il y avait quatre *Soulamot* à chaque Menora. La traduction dit ici, très correctement (T. 27) : *four ladders were placed, near each candlestick*. Dans le même texte, les mots צלוחית (l. 1), חבית (l. 12) et כדים (l. 19) sont uniformément traduits par *pitcher*. Ne convenait-il pas de varier la traduction ? — II. IV, 1, l. 17 : על מה הביאוך לכך ; cette lecture est d'après le ms. de Munich, tandis que les éditions imprimées ont ici : מי הביאך לכאן. La véritable leçon me semble être : על מה הביאוך לכן. La forme כֵּן pour כאן se lirait ici

exactement comme à la l. 22. — II. V, 1, l. 62 : הקף רגליך זו על גב זו. La note, p. 214, dit : *literally cause to surround, that is, cross.* Le vrai sens est : rapproche étroitement tes pieds l'un de l'autre. Où cette signification du verbe הקיף apparaît le plus clairement, c'est dans le terme grammatical מקיף, nom donné au trait d'union qui joint un mot au suivant. Même הקיף, « prêter », rappelle, comme son synonyme הלוה, le sens primitif de « lier, joindre étroitement ». — II. VII, 19 suiv., au lieu de ויקדו, lire וניקדו; au lieu de וישתחוו, lire וישתחוו. — *Ibid.*, 24 : בהררי תהום est traduit dans la note de la p. 214 par *in the costal mountains*, de même T. 50 : *the mountains of the sea-coast.* Mais תהום ne signifie jamais « côtes ». L'expression est ici manifestement un nom propre, de même qu'à la ligne 27 : הררי נגר. — *Ibid.*, l. 48, טעות n'est pas, comme l'explique la note de la page 214, littéralement une *erreur*, la désignation méprisante d'une fausse religion, cela signifie lieu de pèlerinage, comme le mot הטועים, dans les relations hébraïques des croisades et ailleurs, signifie « pèlerins ». C'est dans ce sens qu'il faut corriger, T. 51, l. 8 du bas, *the idolatry of Ishmaelites.* — *Ibid.*, l. 74, יולכו est traduit dans la note de la page 215, ainsi que dans le glossaire s. v. הלך) et dans T. 53 par *they will destroy.* Admettre un arabisme pour הלך, dans le sens de « périr », ne me paraît pas s'imposer, car la première traduction qui s'offre de יוליכו « ils les emmèneront en captivité » (cf. Deut., xxviii, 36), donne un sens parfaitement satisfaisant. — *Ibid.*, l. 48, זעומי נפש est traduit (T. 51) : *of abhorred soul.* Mais זעום est une forme *pa'oul* avec sens actif comme, p. ex., שרור (VII, 23), סבור, רכוב, שחור et bien d'autres. Il faut donc traduire : *of wrathful soul.*

II. IX, 16 : ובקצוי תבל מלא שבחך. Comme on peut voir d'après la note de la page 216, le ms. a ובקצי תבל. Je crois donc qu'il faut lire ובקצה et corriger מלא שבחך en מלי שבחך (cf. Ps. xix, 5). — *Ibid.*, l. 18, להחיותם. L'éditeur remarque (T. 60, n. 6) qu'après ce mot finit un feuillet du ms., et comme le mot suivant ne concorde pas avec le précédent, il semble qu'il manque ici quelques folios. Pourtant il est visible que les mots qui suivent immédiatement להחיותם appartiennent étroitement à ce qui précède. La lacune du ms. ne commence donc très certainement qu'*après* le mot יהם (ms. : יהום). Au lieu de ברוח האור (II. IX, 18), ne faudrait-il pas lire ברוח האויר? — *Ibid.*, l. 19, כי אור הרוח נשמתם יהם. Le ms. a : הר הרוח (v. p. 216, note). Pour moi, הר n'est qu'une dittographie des deux premières lettres du mot suivant הרוח. — *Ibid.*, l. 41, au lieu de תדשיא (ms. תדשה), il faut lire תדשא, comme Gen., i, 11. — *Ibid.*, l. 42, au lieu de והשביר, lire והַשְׁבִּיר. — *Ibid.*, l. 53, au lieu de הַשָּׂר, je lis הַשָּׁר, *le voyant*, car Saadya n'a pas dû mettre ici un שׂ à la place du שׁ exigé. — *Ibid.*, l. 62, על הקלכל והוא הסכת est très difficile. La traduction de הקלכל par *the eloquent* (T. 63) ne convient pas. Le mot הסכת qui suit (cf. Deut., xxvii, 9) autorise peut-être à corriger הקלכל en הקהל. Cependant la lecture

הִסְפִּת ne me paraît pas admissible. D'abord une forme passive de l'intransitif הִסְפַּת est très invraisemblable, sinon tout à fait inconcevable. Et, deuxièmement, dans tout l'alphabet des lignes 54 à 65, tous les verbes sont au participe, à l'exception du seul verbe הסכת ; ce dernier devrait donc, en tout cas, être modifié en מסכית, à moins d'y voir une altération d'un tout autre mot. Le sens de la phrase serait donc que le nom divin qui est invoqué sur (... הנזכר על, *ibid.*, l. 54) la *communauté* l'amène à *écouter*. — H. X, 53, והם נוהגים כבוד doit, d'après la note p. 219, signifier mot à mot : *they deport themselves respectfully*. Mais נהג ne signifie pas ici *se conduire*, mais *prouver, témoigner*. Donc la traduction littérale serait plutôt : *they do honor*. Dans le glossaire, p. 287, נהג כבוד est correctement rendu par *paid homage*. — *Ibid.*, l. 69, la correction de ולא en אינו me paraît superflue.

H. XI, 1, l. 15 et 16 : טבח תעניק למעניקי עם תמים חצי גבור וגו'. La traduction (T. 70) est tout à fait erronée. Ce n'est pas : *Prepare a feast for them that are benign to the guiltless people, — sharp arrows*, etc., mais donne la mort comme lot à ceux qui préparent pour le peuple pieux des flèches aiguës, etc. טבח ne veut pas dire ici *feast*, mais, comme dans Is., xxxiv, 2 et 6, *massacre*. Il faut donc traduire : Prepare a massacre for them that are preparing for the guildless people sharp arrows. — H. XI, 2, l. 5 : אוי בת לועגת על בלורי ארץ est traduit (T. 71) : woe to the daughter who derides the ancients of the earth. Je crois que בלורי ארץ, par quoi les Juifs sont raillés, doit être traduit par *the ragged of the earth*, « les gueux de la terre ». — H XI, 3, l. 21 suiv., est très corrompu :

מקדישיך בשר רוני בניביך
נהוגי הומת אש סביביך
סביב מגנך אעלוץ ואשמע נדיביך
שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך

La traduction (T. 72, l. 3 d'en bas et suiv.) ne donne pas un sens pleinement satisfaisant. Je présume que רוני doit se lire non רוֹנִי, mais רָנַי; au lieu de נהוגי (ms. נוהגי), je lis נחתי (cf. Zach., II, 9) ; au lieu de מגנך אעלוץ ואשמע, lire סגניך אעלוץ ואשנוע. On obtient ainsi un bon texte et un sens clair. — *Ibid.*, l. 27 : פצחותיך, qui ne donne point de sens satisfaisant, est peut-être altéré de שפתותיך. — *Ibid.*, l. 35, תכונות מצפה הדבר בהיכלך est sûrement corrompu. Peut-être doit-on lire : תחנת מצפה הדבר בהיכלך. *Mecappé*, celui qui espère, comme Ps., v, 4.

H. XII, 17 : ובקר את מזורים est traduit (T. 76) : *and visit them with a cure*, comme si מזור signifiait « remède ». Mais ce mot, comme dans Hos., v, 13, ne peut signifier que « maladie ». — *Ibid.*, l. 20, la répétition du mot ותקרב à la rime est surprenante. Peut-être doit-on lire la première fois ויקרב ? — *Ibid.*, l. 21 (v. la note de la page 224 et la traduction

p. 76, l. 20 suiv.), יראת אנשים doit, selon moi, se comprendre au sens objectif « la peur devant les hommes », de même פחדך signifie non pas ta crainte, mais la crainte de toi (cf., p. ex., Deut., II, 25). Le sens obtenu, grâce à cette traduction, me semble bien plus plausible que celui auquel l'éditeur arrive. — *Ibid.*, l. 22 : ואריה אל תחי סומך רסניו ne signifie sûrement pas : do not seize the bridle of a lion (T. 76), car il ne peut être question d'une bride pour un lion. Le mot רסן signifie ici, comme dans Job, XLI, 5, בכפל רסנך, *morsure ;* traduire donc : *do not seize the teeth of a lion.* — II. XIII, 1, l. 15, ואחפר את שפת מדבר est traduit (T. 78) : *the borders of the desert I will join.* Comment ואחפר peut arriver à signifier *I will join*, c'est ce que n'explique aucune note, ni le glossaire. Je lis ואחפר, « je veux explorer », cf. Deut., I, 22. — II. XIII, 2, l. 35, קרחה זעומה est traduit (T. 80) par *accursed monster of the deep.* Dans la note (p. 225), ce mot est mis en rapport avec l'arabe קארח, lion ou chameau. Dans le glossaire aussi, קרחה est expliqué comme *bald-animal, sea-monster.* Je ne crois pas que cette explication soit fondée. Je lis רקחה au lieu de קרחה, et j'explique le mot, d'après Job, XLI, 2, רם ישים כמרקחה, dans le sens de « mélange écumant ». Cela donnerait à רקחה זעונה la signification pleinement satisfaisante de « soulèvement de flots ».

H. XIV, 2, l. 25 : ne pas lire כַּחֲלִי (mot qui, d'ailleurs, n'a pas été traduit), mais כְּחָלִי, comme un bijou. — H. XIV, 3, l. 24 : ואי לך האחד שירזל n'est pas exactement traduit (T. 87), je crois, par *for how can the One fall?* Je lis ואי (cf. Eccl., X, 16, אי לך ארץ) et j'entends par האחד non le Dieu un, mais l'homme isolé (comme Eccl., IV, 10) ואילו האחד שיפול. — H. XV, 3 : au lieu de משנתיכי et מקומיכי, je lis משנתיכי et מקומיכי. — H. XVII, 1, l. 19 : בית האסור אין אחריו רחב חלדי והצולם כמו כבל est traduit (T. 100) : *Since my brother is gone my world is no more wide*, etc. Mais le suffixe de אחריו peut difficilement se rapporter à la personne du frère défunt ; il ne peut se rapporter qu'aux mots précédents בית האסור. Il faudrait donc traduire : *une détention que ne suit aucun élargissement, telle est ma vie,* etc. C'est seulement si l'on effaçait אין, auquel cas le mètre exigerait de changer האסור en האסורים, qu'on pourrait conserver à אחריו le sens de « après sa mort ». Voici quelle serait, en ce cas, la traduction : *la longueur de ma vie, maintenant qu'il n'est plus, me semble une prison.* — H. XVII, 2, l. 69 et 70 sont des hémistiches parfaitement parallèles : רביד ואל תשבץ זהבו | נאמר ופאר ואל רקמת רבידו שיח, « un collier pour sa robe tissée d'or soit ma parole, et un ornement à la bigarrure de son collier soit mon discours ». Le *vav* explétif de ואל est ajouté les deux fois pour les besoins du mètre. La traduction (T. 103) me semble bien forcée. — II. XVIII, 3, l. 47 : ותן תוכן התכונה כאשר בהיות תבן התכונה. *Et donne une pleine mesure de travail comme lorsqu'il y avait pleine mesure d'intelligence.* תֶּבֶן ici est formé de la racine בִּין, et toute la phrase est une allusion à Ex., V, 13 et 18. — *Ibid.*, l. 53 : והתערבתי את הערוב

ne veut pas dire : *I mingled with the throng* (T. 113), mais *j'ai tenu tête à la foule*, cf. התיצב נא את אדני (II Rois, XVIII, 23 et Is., XXXVI, 8). — *Ibid.*, l. 65 et 66 : והשלום בחותמיו est évidemment traduit inexactement (T. 114) par *I conclude with peace*. Le sens de ce souhait est que chaque chose finisse en paix pour le destinataire de la lettre, *et que la paix soit la conclusion de ses affaires*. — H. XXIII, 13. קודמות לה בטבע בזמן est traduit inexactement (T. 138) par *in character and time*. L'addition de *and* rend déjà cette traduction suspecte. Il s'agit des conditions et des fondements de la doctrine divine *qui la précèdent par nature dans le temps*. בטבע signifie *de nature*. Il revient encore dans le même morceau à la ligne 70, où le traducteur (T. 141) le rend par *by natural development, — by nature* eût suffi. — *Ibid.*, l. 73 suiv. : הודאה בדבר מעשי est rendu (T. 141) par *an acknowledgement of the creative utterance*, traduction inexacte à mon avis. Car דִּבַּר מַעֲשִׂי ne signifie jamais *parole créatrice*. Il faut lire ici דְּבַר מַעֲשִׂי, et le sens est que l'observance du Sabbat est une reconnaissance de la création divine et une reconnaissance pratique par le *fait*. — H. XXVI, 3 : ולא בסבה signifie : *et non plus par aucune cause particulière*. La traduction (T. 152) *in any... form* est inexacte. — H. XXVI, 37 : עניינים הלמודיים signifie les *choses mathématiques*, et non, comme dans le Glossaire, 285, *scientific* et dans T. 154 *exact sciences*. — H. XXIX, 26 : כי כל סאן סואן בשולחי דיניו a été fort mal compris par le traducteur. La note (p. 152) renvoie avec raison, il est vrai, à Isaïe, IX, 4, mais l'explication donnée et la traduction sont tout à fait erronées. *For the uproar of the tumultuous in them, that occasion His judgement*, ne donne aucun sens. Raschi et le Midrasch *ad loc.* mettent sur la voie d'une traduction exacte : *Il mesure exactement chaque mesure quand il envoie ses sentences*. Au lieu de בשולחי, il faut lire בשולחו, c'est-à-dire בְּשֻׁלְחוֹ. Qu'il ne puisse s'agir ici que de la mesure des destinées, c'est ce qui résulte clairement de la phrase qui précède immédiatement : הזה מורה ואל התרעם על מדותיו et de ce qu'on lit à la l. 20 : לו על כל מדה ומדה. — H. XXXI, 36 : מהן תורה ne signifie pas, comme il est expliqué à la p. 288 du Glossaire : *last portion of the Pentateuch*. L'expression ne désigne jamais que la législation du Sinaï, *giving of the Law*. Même si dans ce passage, comme il est possible, עד מתן תורה ne veut pas dire *jusqu'à l'époque de la promulgation de la Loi*, mais *jusqu'au chapitre de la Tora* contenant cette promulgation, il ne pourrait être question de la dernière partie du Pentateuque, mais d'Ex., XX. — H. XXXII, 29 : ילדי יום est expliqué (n. 256) comme un arabisme. Mais ne suffit-il pas, pour comprendre cette expression, de se référer à Prov., XXVII, 1, מה ילד יום ? Et pourquoi l'éditeur ponctue-t-il יִלְדֵי, qui ne se trouve qu'une fois dans la Bible, alors qu'on peut citer quatorze exemples du mot avec *patah* à la première syllabe ? — H. XXXV, 31 : לא ימוה מת להם נשבר חדש וינוים. La note (p. 260) et la traduction (p. 200, 9 et suiv.) donnent, il est vrai, un sens acceptable. Mais, au point de vue philologique, il reste encore bien des difficultés. Il saute aux

yeux que le texte est altéré. Je conjecture qu'il y avait ממותי תחלאים נשבר חדש וימים. *Pour mourir d'une maladie, nous serons brisés un mois durant ou plus longtemps encore.* Je lis נשבר, que je tiens pour assuré, car le verbe suivant נראה est aussi à la première personne du pluriel. — H. XXXVIII, 25 : שאין לו קיום כקיום השכלים הנבדלים, *although he has not the same permanence as the separate intelligences* (T. 211). Mais le contexte me semble exiger absolument le changement de שאין en שיש ; il faut donc traduire : *because it has the same permanence*, etc. — H. XXXVIII, 50 : ההקש, ainsi ponctue l'éditeur, qui écrit aussi bien הקש que הקשה (v. note sur XXIII, 41), en les tirant d'une prétendue racine קוש (cf. glossaire aux lettres ה et ק). Je crois cependant que la ponctuation exacte est הקש et הקשה, parce que נקש, en araméen, signifie l'entre-choc (cf. Dan., v, 6) et que le mot hébreu qui désigne l'*analogie*, la *comparaison*, se laisse expliquer fort bien, métaphoriquement, comme l'entre-choc de deux membres semblables. — H. XL, 50, au lieu de הנהגות, lire הנהגת. — H. XLII, 68 : כאשר יהיה כן יקום. La supposition, exprimée dans la note sur ce passage, qu'il faut peut-être lire יצוה au lieu de יהיה paraît bien invraisemblable en songeant à Is., vii, 7 : לא תקום ולא תהיה. — *Ibid.*, l. 72 : ויניח בים בימינם כל דרך אינסולי פורטונאטי n'a de sens que si on lit בימינו au lieu de בימינם, *et qu'il laisse sur mer à sa droite, durant tout le voyage, les Isole fortunate.* Le traducteur a mal compris (T. 234) ce passage ainsi que le suivant (l. 73 et 74). ויניח ne signifie pas *and proceede.* Quiconque contourne l'Afrique en venant du Portugal ne passe pas à droite, mais à gauche des Iles Canaries. De plus, il est invraisemblable qu'Abraham Farissol ait conseillé à qui voulait aller en Arabie par mer en contournant l'Afrique, *he should then continue on dry land by way of Cape Verde and go round Africa on dry land to the left.* וימשך דרך קאפי וירדי ביבשה signifie : *qu'il poursuive sa route le long du Cap Verde sur la côte ;* ויסב אפריקא דרך היבשה בשמאל *et qu'il contourne l'Afrique le long de la côte à gauche.* — *Ibid.*, l. 78, כל המוצאות החדשות est traduit (T. 234) *all the new outlets*, et מוצאות est considéré comme le pluriel du mot précédent מוצא (l. 76). C'est une méprise. Que peut bien signifier que Farissol promette d'expliquer *toutes les nouvelles issues* dans l'avenir? Il faut lire ici המוצאות les *aventures* (cf. Jos., ii, 23). Farissol promet de donner éventuellement de nouvelles informations sur David Reoubéni. — H. XLIII, 45 : הבמתה est traduit inexactement (T. 257) par *the high place.* Cela ne signifie pas autre chose que *dans l'église*, comme, par ex., XLII, 86, בבמה הגדולה ס' פיירו, *dans la grande église de S. Pierre*, que le traducteur a rendu correctement (T. 187) par *the great temple of St Peter.*

Ce n'est sans doute pas par hasard, mais à dessein, que la vocalisation des noms transcrits en hébreu, en particulier des noms italiens, dans le texte hébreu et dans le glossaire, diffère souvent de la vocalisation traditionnelle. Mais ces changements, s'il ne s'agit pas de simples fautes

d'impression, sont erronés : p. ex., אינדיאנו pour אינדיאנו, אישפירא pour אישפירא, ביאטריץ pour ביאטריץ, גינטילה pour גינטילה, טינפולי pour טינפולי (tenpolo), יינארו pour יינארו, פורטונאטי pour פורטונאטי (fem. pl.), פליציי pour פליציי.

Dans le Glossaire, il y a plus d'une rectification à faire. Ainsi on lit וירדי, *Verde, name of a place.* Mais il s'agit du Cap Vert. P. 298, sous [שלכ] on donne la forme משלל. La forme correcte est משולל, cf. Job, XII, 17, שולל.

L'attention que j'ai mise à éplucher tout ce qui m'a paru douteux et sujet à caution dans le texte et la traduction, dans les notes et éclaircissements, ne pourra que convaincre l'éditeur qui a eu le mérite de cette publication du très grand cas que je fais de son excellent ouvrage. Un travail qui invite le critique à descendre si complaisamment à l'examen des plus petits détails a démontré par là même son exceptionnelle valeur. La deuxième édition, qui, espérons-le, suivra bientôt, pourra tirer parti de mes observations dans la mesure où elles sont justifiées. L'anthologie d'Halper est, pour le moment, le seul manuel utilisable et, par conséquent, l'indispensable instrument de travail pour s'initier à l'hébreu post-biblique. La présentation et la correction typographique ne laissent rien à désirer.

N. Porgès.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXIII, p. 106. — La date de 882 trouvée par le Dr J. Mann dans un fragment de la Gueniza est confirmée, de façon frappante, par ce que dit Saadia lui-même dans son *Agron* (éd. Harkavy, p. 55) : il y déclare avoir écrit cet ouvrage en l'an 1214 des Sél. Il était alors, ainsi qu'il l'indique p. 46, dans sa vingt et unième année. Harkavy, à l'époque, avait tout naturellement corrigé 1214 en 1224 (p. 56, n. 40 ; p. 28, n. 9) sur la foi d'Ibn Daoud ; une semblable correction est désormais inadmissible en présence de la découverte du Dr Mann. — *Alexander Marx.*

Le Gérant : Julien Weill.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

EITAN (Israel). — La particule emphatique *ta* dans la Bible 1

EPSTEIN (J. N.). — Gloses babylo-araméennes (*suite et fin*)..... 40

GENEVRAY (Pierre). — Les Juifs des Landes sous le premier Empire. 127

KAHN (S.). — Les Juifs du Gévaudan au Moyen Age (*suite et fin*) 73

LÉVI (Israel). — Le ravissement du Messie à sa naissance 113

MANN (Jacob). — Glanures de la Gueniza 148

MARX (Alexander). — Samuel Poznanski 169

POSNANSKI (Ad.). — Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février 1413 — 13 novembre 1414) ..... 17 et 160

POZNANSKI (Edouard) et MARX (A.). — Bibliographie de tous les ouvrages et articles du Dr. Samuel Poznanski. — Articles d'Encyclopédies. — Liste des comptes rendus 184

NOTES ET MELANGES

LAUER (Ch.). — Le mot « Mané » en judéo-allemand 104

LÉVI (Israel). — Proverbes, XXV, 27..... 96

PORGÈS. — Le mot « Kippe » en judéo-allemand 103

WEILL (Julien). — Les Juifs de Soria et Isabelle la Catholique..... 98

BIBLIOGRAPHIE

LAMBERT (Mayer). — I. Les origines cananéennes du sacrifice israélite, par R. DUSSAUD..... 107

II. Analekten zur Textkritik des alten Testaments, par PERLES (Félix) 209

Porgès (N.). — Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology, par Halper (B.)..... 214

Reinach (Théodore). — Der Ursprung der Zehngebotetafeln, eine motivgeschichtliche Studie, par R. Ganszyniec..... 106

Additions et rectifications..... 111 et 222

Table des matières..... 223

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

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 26 MARS 1922.

Présidence de M. ISIDORE LÉVY, *Président.*

M. le Président, en ouvrant la séance, prononce l'allocution suivante :

En m'appelant à succéder à M. Israel Lévi, la Société des Études Juives m'a fait un grand honneur et m'a imposé une tâche légère. M. Israel Lévi, qui avait été pendant quarante ans, sous les titres de Secrétaire et de Secrétaire général, l'âme de l'Association et le principal ouvrier de ses publications, s'était attaché au cours de sa présidence, à rétablir la marche normale de nos travaux interrompue depuis la guerre. Il y avait réussi. Alors qu'en 1919 nous avions dû nous contenter d'une reprise partielle de nos publications, en 1920, pour la première fois depuis 1914, les quatre fascicules traditionnels de la Revue des Études Juives voyaient le jour. Le président de 1921 n'a eu qu'à maintenir les résultats acquis.

L'année a malheureusement été marquée par des deuils cruels. La Société a perdu trois de ses amis de la première heure, MM. Maurice Bloch, Alfred Neymarck, et Joseph Reinach, et un de ses plus utiles collaborateurs étrangers, M. le Dr Samuel Poznanski.

Poznanski s'était attaché à la *Revue des Études Juives* dès 1895. Il lui a donné un important travail sur Anan, le fondateur du caraïsme, des études de haute valeur sur les grammairiens et exégètes du moyen âge, Saadya, Aboulfaradj, Juda ibn Balaam, Tanhoum Yerouschalmi, et de nombreuses recensions qui ont souvent la

valeur de mémoires originaux. Savant d'une érudition très vaste et très sûre, il était un maître reconnu dans le domaine imparfaitement exploré de la littérature gaonique et caraïte. Nous nous associons aux regrets que sa mort prématurée a suscités à Varsovie, où il était rabbin-prédicateur. Ses amis de France resteront fidèles à sa mémoire en suivant d'un même cœur les efforts de la Pologne reconstituant son existence nationale et ceux du judaïsme polonais luttant pour occuper une place digne de lui dans la patrie polonaise ressuscitée.

Publiciste infatigable et écouté, Alfred Neymarck laisse une œuvre considérable d'économiste et le renom d'un esprit éclairé, rompu à tous les secrets de la science financière et nourri de la plus pure doctrine.

Joseph Reinach avait toutes les qualités et toutes les vertus de l'historien. Rendant compte de son petit livre *Raphaël Lévy. Une erreur judiciaire sous Louis XIV*, la *Revue*, jadis, lui fit amicalement le reproche de ne pas les consacrer davantage à l'étude du passé. Mais autre part il avait porté ses présents. Il fut un homme d'action, mêlé trente ans durant à tous les grands mouvements de la vie publique. Des périodes culminantes de sa carrière, deux vastes ouvrages, *L'histoire de l'affaire Dreyfus*, écrite au milieu de l'amertume des luttes civiles, et les *Commentaires de Polybe*, rédigés dans la fièvre d'une juste guerre, restent d'impérissables monuments.

Maurice Bloch est demeuré jusqu'à son dernier jour un membre zélé du Conseil de la Société, qu'il a présidée en 1901. Nos assemblées annuelles n'ont pas connu de conférencier plus souvent mis à contribution et plus fêté que cet orateur tour à tour ému et narquois, et dont la parole avait le goût du terroir colmarien. Amené, par inclination privée et par carrière, à s'intéresser aux questions d'enseignement, et spécialement d'enseignement féminin, ce maître pédagogue a fait dans son œuvre une part égale au judaïsme et à l'Alsace. A son livre, qui fut couronné par l'Académie des Sciences Morales, sur *Trois éducateurs alsaciens* fait pendant sa conférence sur *l'Œuvre scolaire des Juifs depuis 1789* ; à ses *Femmes d'Alsace* correspond sa causerie sur la *Femme juive dans le Roman et au Théâtre*. L'une des conférences les plus applaudies qu'il ait faites

dans cette salle, et celle sans doute dont il était le plus fier, était consacrée aux *Vertus militaires des Juifs*. Il n'a pas vécu assez pour voir paraître le monument que des mains pieuses préparent aux *Israélites dans l'armée française 1914-1918* et qui lui eût fourni la matière d'une seconde édition prodigieusement accrue. Du moins cet alsacien de la vieille roche a-t-il vu son drapeau flotter de nouveau sur Colmar et Mulhouse.

Ce n'est pas sans émotion que j'adresse le suprême adieu à ceux qui viennent de nous quitter. Leur départ multiplie les vides dans les rangs déjà clairsemés de ceux qui ont fondé notre Société. Ils appartiennent à une forte génération amoureuse du travail de la science et de la pensée, passionnément dévouée au bien public. Aux générations qui montent à recueillir le flambeau. Ingrates seraient-elles si elles oubliaient ce qu'elles doivent aux anciens ; coupables, si elles se désintéressaient des nobles causes auxquelles ils ont voué leur vie.

M. Edouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte en ces termes de la situation financière :

MESDAMES, MESSIEURS,

Nous avons l'honneur de vous soumettre comme d'usage le compte rendu de notre gestion financière.

Après avoir subi très sensiblement dans nos recettes le contre-coup des événements qui ont ébranlé le monde, nous avons le plaisir de constater que notre situation est redevenue à peu près normale.

Malgré l'augmentation des cotisations que nous avons dû imposer à nos lecteurs, leur concours ne nous a pas fait défaut et nous devons vous en exprimer nos très vifs remerciements ; vous avez continué à seconder nos efforts, nous donnant ainsi le meilleur témoignage de leur utilité.

Le résultat est d'autant plus appréciable que nous sommes encore partiellement privés des concours étrangers, que la guerre avait fait disparaître ; nous espérons que cet appoint nous reviendra petit à petit, que notre Revue reprendra son expansion au dehors et consa-

crera ainsi le bienfait du développement de la science juive française.

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1921	2.860 fr.	50
Chez MM. de Rothschild frères	12.721	25
Cotisations	7.595	»
Coupons et intérêts	3.843	40
Total	27.020 fr.	15

PASSIF.

Frais d'impression	11.355 fr.	45
Honoraires des auteurs	1.537	»
Secrétaire de la rédaction	1.800	»
Timbres et frais divers	641	85
Solde	11 685	85
Total	27.020 fr.	15

BALANCE.

Doit :

Frais généraux	2.441 fr.	85
Publications	11.355	45
Honoraires	1.537	»
En Caisse chez MM. de Rothschild frères	11.564	65
Espèces en caisse	121	20
Total	27.020 fr.	15

Avoir :

En caisse au 1er janvier 1921	15.581 fr.	75
Cotisations	7.595	»
Coupons	3.462	65
Intérêts	380	75
Total	27.020 fr.	15

Le PRÉSIDENT met aux voix les conclusions du rapport financier, qui sont adoptées.

On passe ensuite à la discussion de la modification proposée par le Conseil à l'article 10 des statuts. D'après le texte ancien, le président, nommé pour un an par l'Assemblée générale, n'est pas rééligible immédiatement. Le secrétaire donne lecture d'un texte nouveau qui porte que le président est rééligible deux fois. Quelques objections sont présentées par M. Théodore Reinach, qui demande que le mandat du président ne puisse excéder deux ans de suite. M. Israel Lévi appuie, au contraire, la modification proposée. Le nouveau texte, mis au voix, est adopté à la majorité, mais avec la rédaction suivante proposée par M. T. Reinach : *Le président sortant est rééligible deux fois de suite.* L'article 10, ainsi modifié, sera soumis à la ratification du Conseil d'Etat.

Il est procédé ensuite à l'élection pour le renouvellement d'un tiers des membres du Conseil Sont élus :

MM. Jacques-H. DREYFUSS, Israel LÉVI, Dr Henri DE ROTHSCHILD, Maurice VERNES, Emmanuel WEILL, Julien WEILL, Raymond WEILL, membres sortants, et M. Edmond FLEG, membre nouveau.

M. Théodore REINACH, membre de l'Institut, est élu Président pour l'année 1922.

M. Maurice LIBER fait une conférence sur *Le Latin dans le Yidich et les Origines du Judaïsme européen.*

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 16 JUIN 1921

Présidence de M. ISIDORE LÉVY, *président.*

M. Isidore Lévy souhaite la bienvenue, au nom de la Société, aux membres du rabbinat alsacien lorrain qui, de passage à Paris à l'occasion de l'Assemblée générale de l'Association des Rabbins français, sont venus assister à la séance.

Le Conseil examine différentes demandes de service de la Revue.

M. Israel Lévi fait une communication scientifique sur le ravissement du Messie-enfant dans l'Aggada.

Plusieurs membres présentent des observations à ce sujet.

SÉANCE DU 5 NOVEMBRE 1921

L'ordre du jour appelle une proposition de modification à l'article 10 des statuts concernant les conditions d'élection du président.

M. I. Lévi expose les raisons qui militent en faveur d'une durée plus longue du mandat de président. Le Conseil se range à son avis, et il est proposé que le président puisse être réélu deux fois

de suite. Une modification en ce sens sera soumise à l'approbation de la prochaine assemblée générale.

M. M. Liber fait une communication sur quelques mots juifs tirés du bas latin de l'époque des invasions (*oren*, *benchen*, *memoren*, etc.).

Est admis comme membre de la Société : M. Edmond Fleg, présenté par MM. Israel Lévi et J. Weill.

SÉANCE DU 24 FEVRIER 1922

Présidence de M. Isidore Lévy, *président.*

M. Isidore Lévy adresse, au nom de la Société, un hommage de profonds regrets à la mémoire de M. Maurice Bloch, récemment décédé. Il fait l'éloge de l'homme, de l'éducateur, de l'historien, et rappelle en particulier ses titres à la reconnaissance de la Société, dont il fut président et à laquelle il donna plusieurs conférences particulièrement goûtées du public.

Le Conseil fixe la date de l'Assemblée générale au 26 mars. M. Liber y fera une conférence sur un sujet déjà abordé par lui sous forme de communication scientifique, à savoir les mots juifs tirés du bas latin. Le titre de la conférence sera le *Latin dans le Yidich et les origines du Judaïsme européen*.

Il sera pourvu au renouvellement d'un tiers des membres du Conseil.

Le Conseil décide de proposer le nom de M. Théodore Reinach pour la présidence de la Société en 1922 et celui de M. Edmond Fleg, comme membre du Conseil, en remplacement de M. Maurice Bloch, décédé.

L'échange de la Revue sera offert à la Société « Palestine Oriental Society » pour ses publications.

M. N. Slousch ayant demandé l'adhésion de la Société au Comité do patronage de la « Jewish Palestine Exploration Society », il est décidé qu'on écrira au Dr Yellin, président, pour l'assurer des sympathies de la Société des Etudes juives pour une Société ayant pour but l'exploration et la préservation des monuments historiques de la Palestine.

Sont reçus membres de la Société : MM. Pierre SCHUHL, présenté par MM. Israel Lévi et J. Weill, et Emile PARAF, présenté par MM. Léon Levy et M. Liber.

M. LIBER fait une communication sur les *Symboles liturgiques dans la mosaïque d'Aïn-Douq*.

Les Secrétaires,

J. BAUER et M. LIBER.

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