

REVUE
DES
ÉTUDES JUIVES



REVUE
DES
ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1923

LE RAVISSEMENT DU MESSIE-ENFANT

(FIN¹)

LE MESSIE CACHÉ.

Y aurait-il un lien entre le thème du ravisement du Messie-enfant et la notion d'un Messie caché, notion qui a été conservée par certains textes midrasciques et qui peut se formuler ainsi : le Messie restera caché quelque temps pour reprendre plus tard son activité ?

Nous avons déjà cité ces textes², mais il convient de les reprendre maintenant pour en déterminer avec précision le sens et la valeur documentaire.

Commentant Cant., II, 9 : « Mon bien-aimé ressemble à un cerf », un rabbin du III^e siècle s'exprime ainsi : « Ces mots sont prononcés par la Communauté d'Israël : de même que le cerf se montre, puis se dérobe, ainsi le premier libérateur (Moïse) s'est montré, puis s'est dérobé pendant trois mois. » Ce rabbin découvre cette éclipse momentanée de Moïse dans le verset d'Exode, v, 20 : Ils (les chefs d'Israël) rencontrèrent Moïse et Aron ». S'il y a eu rencontre, c'est donc qu'il y a eu absence. Ainsi, d'ailleurs, se justifierait l'intervention insolite de ces chefs auprès de Pharaon, lorsque celui-ci eut décrété qu'il ne serait plus accordé de paille aux Hébreux pour la cuisson des briques. Moïse aurait été présent que c'est lui qui aurait fait la démarche³.

1. Voir *Revue*, LXXIV, p. 113, et LXXV, p. 113.

2. *Revue*, LXXIV, p. 125.

3. Pourquoi l'absence dure-t-elle justement *trois mois* ? C'est ce qu'on ne voit pas.

Brochant sur ce commentaire, un autre rabbin ajoute : « Tel fut le premier libérateur, tel sera le dernier (le Messie). De même que le premier s'est montré, puis a disparu, ainsi le dernier se révélera, puis se dérobera. »

Cette addition, un autre exégète la complète en déterminant la durée de cette retraite du Messie. Rapprochant les versets 11 et 12 de Daniel, XII, il lui assigne *quarante-cinq jours*. Sans doute, ces versets ne sont aucunement relatifs au Messie, mais comme les temps prédits par Daniel ont été rapportés par la tradition rabbinique à l'époque messianique, il allait de soi que l'inter règne marqué par ces versets visât justement l'interruption momentanée de la carrière du Libérateur suprême.

Pendant ces quarante-cinq jours, ajoute notre rabbin, les Israélites se nourriront de lentisques salées et de racines de genièvre — parce qu'ils se seront réfugiés dans le désert, qu n'offre pas d'autres aliments. Ici, ce n'est plus un texte messianique qui est exploité, c'est une notion traditionnelle¹.

A s'en tenir à ces diverses assertions, il semblerait que la messianologie eût comporté, pour certains docteurs, une retraite momentanée du Messie, retraite mystérieuse dans ses causes comme dans sa nature. Pourquoi le Messie devrait-il disparaître ainsi quelque temps de la scène du monde et que devient-il pendant cette période d'inaction ? On l'ignore.

Mais, si nous nous en rapportons à la suite du passage qu'on vient de lire, la disparition du Libérateur n'est qu'apparente. Voici, en effet, ce qui suit immédiatement ce texte : « Où les mènera-t-il ? D'après certains, dans le désert de Juda ; d'après d'autres, dans celui de Sihon et Og, et, seuls, les Israélites qui auront foi en lui auront pour nourriture ces herbes désertiques, tandis que les autres, qui se seront ralliés aux Gentils, seront mis à mort par eux. » D'après cela le Messie se dérobera seulement aux Israélites incrédules qui se seront séparés de lui. Dans ce cas, il faudrait renoncer à tout rapprochement de cette donnée avec celle du ravissement du Messie-enfant. Seulement, rien ne prouve que cette addition n'ait pas trahi la pensée des rabbins qu'elle prétend compléter. Ceux-ci peuvent avoir eu en vue une véritable disparition, dont, d'ailleurs, les modalités ne les préoccupaient pas.

1. L'Apocalypse de Jean (XII, 6 et 14) parle de la retraite des Juifs dans le désert, où ils trouvent leur nourriture.

Comme il est certain que ce n'est pas le texte du Cantique qui a suggéré l'idée de cette disparition, toutes les conjectures sont permises pour résoudre le problème ; on pourra dire, par exemple, que c'est l'écho d'une croyance formulée autrement à l'origine, croyance apparentée à celle qui a donné naissance au thème du Messie-enfant. Mais, à coup sûr, sous sa forme actuelle, elle se prête mal à ce rapprochement, car il lui manque le trait essentiel : le ravissement du Messie hors de ce monde¹.

Serons-nous plus heureux dans nos recherches avec une autre variété de la croyance, attestée par le texte qui suit² ?

« R. Josué b. Lévi rencontra Elie qui se tenait à l'entrée de la caverne de R. Schimon b. Yohai et lui dit : Entrerai-je dans le monde futur ? Elie répondit : Si ce Maître (Dieu) le veut. — Il lui dit : Quand viendra le Messie ? — Va le lui demander à lui-même. — Où est-il ? — Il se tient à la porte de la ville de Rome. — A quel signe le reconnaître ? — Il est assis au milieu des pauvres qui souffrent de maladie. Ceux-là défont leurs bandages et les remettent tous à la fois, tandis que lui n'en défait et refait qu'un à la fois, pour ne pas être retardé si le temps est venu (de paraître). —

1. On serait tenté d'écarter plus délibérément le thème du Messie caché en constatant que les textes rapportés plus haut, quoique reproduits dans plusieurs recueils midraschiques, ne constituent qu'un seul et unique témoignage. Mais cette circonstance est sans portée, car il n'en reste pas moins que plusieurs rabbins, comme on l'a vu, spéculent sur cette donnée. Plus digne de considération serait la remarque qu'aucun des deux Talmuds n'a conservé la moindre trace de cette croyance. Mais, d'abord, l'*argumentum a silentio* est toujours de médiocre valeur ; ensuite, à supposer que ce silence indiquât l'absence de cette imagination dans le *credo* de la majorité des rabbins, il ne prouverait encore rien. En effet, ce qu'on appelle, à tort, la théologie rabbinique n'a rien d'un corps de doctrines fixé une fois pour toutes pour l'universalité des croyants. Ce sont le plus souvent des fantaisies qu'on ne se croit pas tenu de coordonner selon les exigences de la logique et qui se contredisent même parfois sans se contrarier. La tradition les conserve avec plus ou moins de fidélité, sans y attacher plus d'importance qu'il ne convient. — Dans les petits Midrashim, l'absence de la notion d'un Messie caché s'explique sans peine, car elle cadre mal avec le scénario ordinaire du drame messianique. Seuls s'en inspirent les *Nistarot de R. Schimon b. Yohai*, qui la présentent sous cette forme : après la mort du Messie fils de Joseph apparait le Messie fils de David, qui annonce sa mission aux Juifs. Mal lui en prend, car ceux-ci veulent le lapider, lui disant : « Tu mens, le Messie est mort, et il n'y en aura pas d'autre. » Ce que voyant, le Messie se retire, et ainsi se vérifie la parole d'Isaïe (LIII, 3) : il se cachera (traduction fantaisiste). On ne s'attendrait pas à une telle marque de dépit ou de prudence de la part du Libérateur suprême.

2. *Sanhédrin*, 98 a.

Josué b. Lévi y alla et lui dit : Salut à toi, mon maître et mon guide. — Salut à toi, fils du Lévi. — Quand viendras-tu? — Aujourd'hui. — Josué revint auprès d'Elie. Que t'a-t-il dit. — Salut à toi, fils du Lévi. — Il t'a promis par là que toi et ton père entrerez dans le monde futur. — Mais il m'a menti, en me disant qu'il viendrait aujourd'hui. — Il t'a dit : « Aujourd'hui, si vous écoutez ma voix. » (Ps., xcvi, 7.)

Nous sommes ici, cela va sans dire, en plein folk-lore. Pour les héros populaires, ni le temps ni l'espace ne comptent. C'est en Palestine que Josué ben Lévi se trouve face à face avec le prophète Elie, et le voilà, séance tenante, rendu à Rome, puis de retour en son pays. Ce n'est pas tout : ce Messie empiète sans s'en douter sur les attributions d'Elie en se faisant le porte-voix du Paradis : pour lui pas de secrets. Comme un bon personnage des fictions populaires, il a le mot pour rire ; c'est à lui qu'est réservée la pointe finale, en vue de laquelle est imaginée l'historiette : je viendrai aujourd'hui..., mais si vous le méritez¹. S'il se tient à la porte de Rome, c'est qu'ainsi le voulait la théologie populaire : c'est Rome qui a vaincu Israël, c'est de Rome que doit sortir le libérateur d'Israël, qui mettra fin au quatrième empire².

Ce Messie, compagnon des malheureux³ hôtes de la Grande Ville et qui attend chaque jour le moment de se révéler revêtu des attributs de sa mission, ne semble pas être le même que le Messie-enfant, ravi à ce monde le jour de la destruction du Temple, ou à un autre moment. Sans doute le Livre de Zorobabel lui attribuera expressément cette origine⁴, mais parce qu'il est l'œuvre d'un savant qui a voulu faire montre de sa science et qui ne redoutait pas les combinaisons.

L'histoire de ce Messie souffrant est beaucoup plus prosaïque ; c'est la déformation d'une croyance ancienne. Pour la grande

1. J'ai cru voir autrefois dans notre historiette un fragment d'apocalypse (*Revue*, I, p. 142). La conjecture, dont je reconnais aujourd'hui la naïveté, ne tenait pas compte de ce mot de la fin, montrant bien que le morceau se suffit à lui-même et n'est pas le vestige d'une composition plus étendue.

2. *Tanhouma*, *Tazria*, 8 ; *ibid.*, *Schemot*, 8 ; *Ezote Rabba*, 1 ; Targoum jer., Exode, XII, 42 ; *Aqadat Bereschit*, B. H., IV, 35, ch. xxii, 1. Rappelons que le *Séfer Zorobabel* place également le Messie à Rome, où Zorobabel s'entretient avec lui (voir *Revue*, t. LXVIII, p. 131 et 145).

3. Le conteur en est encore au stade de la théologie qui appliquait le ch. LIII d'Isaïe au Messie.

4. Voir *Revue*, *ib.*, p. 134 et 148.

majorité des Juifs, le Messie sera un homme qui n'aura rien de surnaturel : ce sera un Messie en puissance, qui ne se connaîtra pas lui-même avant le jour fixé par Dieu¹. Comme tel, rien ne l'empêchera de se trouver à Rome, en chair et en os, à la veille de l'échéance fatale. Mais la croyance n'exigeait pas qu'il vécût sous la forme humaine *en dehors du temps*, s'accommodant d'un délai indéterminé, immortel en sa jeunesse. Que, dans une Apocalypse, il soit parmi les vivants, conscient même du rôle auquel il est voué, rien de plus naturel, puisque justement l'Apocalypse est l'annonce prophétique d'un événement qui va se produire incessamment.

Le Messie de notre conte est donc bien en un sens un Messie caché, c'est-à-dire qui vit encore obscurément, mais ce n'est pas un Messie qui a *déjà fait acte de Messie* et qui, après sa mort apparente, attend son heure ou reviendra sur la terre en une nouvelle *parousie*. Par conséquent, il n'est apparenté ni à celui de l'Apocalypse ni à celui du Talmud de Jérusalem.

La solution du problème que nous étudions nous sera-t-elle fournie enfin par le thème du Messie fils de Joseph ?

LE MESSIE FILS DE JOSEPH.

La mention de ce personnage apparaît brusquement au II^e siècle de l'ère chrétienne, à propos du passage obscur de Zacharie, XII, 10 et suiv., où la théologie chrétienne a vu l'annonce de la crucifixion de Jésus : « Ils porteront leurs regards vers moi à cause de celui qu'ils auront percé, et ils mèneront sur lui le deuil comme on mène le deuil sur un enfant unique. En ce jour il y aura un grand deuil à Jérusalem..., et le pays sera en deuil, chaque famille à part et les femmes à part. » Pourquoi ce deuil, se sont demandé les rabbins ? D'après Rabbi Dosa, ce sera à cause du meurtre du Messie fils de Joseph, tandis que, d'après d'autres rabbins, ce sera à cause de l'extermination du mauvais penchant².

1. Justin (*Dial.*, XLIV et XLIX) connaissait ce credo juif, ce qui ne confirme aucune-ment l'existence réelle de son interlocuteur Tryphon.

2. *Soucca*, 52 a. Le même texte se retrouve dans j. *Soucca*, 53 b ; mais là les mots « fils de Joseph » manquent.

Le Messie fils de Joseph est mentionné encore dans le passage qui suit celui qu'on vient de lire : « Baraita. Au Messie fils de David, qui doit apparaître un jour, Dieu dira : Adresse-moi une demande, et je te donnerai pour héritage les nations ¹. A la vue du Messie fils de Joseph mis à mort, il répondra à Dieu : Maître du monde, je ne te demande que la vie. — La vie ? répliquera Dieu, ton ancêtre David a déjà prophétisé à ce sujet : « Il l'a demandé la vie, et tu la lui as accordée ². »

Cette baraita est pour nous un témoignage précieux, car elle atteste l'existence au ^{III}^e siècle de l'ère chrétienne de la notion du Messie fils de Joseph.

Plus tard, un rabbin qui a un goût prononcé pour les spéculations eschatologiques, Simon le Hasid, mentionnera encore en ces termes cet énigmatique personnage : « Les quatre forgerons de Zacharie, II, 3 (qui disperseront les nations), sont : Elie, le Messie fils de David, le Messie fils de Joseph et Cohen Cédék ³. » Cette interprétation doit être antérieure à ce docteur, qui s'est borné à la reproduire, car nous la retrouvons plus loin dans la bouche des agadistes palestiniens du ^{III}^e siècle.

Telles sont les rares données que le Talmud ait conservées. Les petits Midraschim messianiques, postérieurs à ce recueil, en savent davantage. Ce Messie, fils de Joseph, après avoir rallié les Israélites restés fidèles à Dieu, entre en lutte avec l'empire romain et le défait ; après sa victoire, il restaure le culte à Jérusalem et, en particulier, celui des sacrifices ; Dieu manifeste son agrément en faisant consumer par le feu du ciel ses pieuses offrandes. Il est en train de réorganiser l'Etat juif quand Armilus, l'Antichrist, vient le sommer d'embrasser sa religion et, sur son refus, lui déclare la guerre et finalement le fait périr. Découragés, les Israélites qui n'ont pas voulu apostasier se réfugient dans le désert. Le corps du Messie reste sans sépulture ⁴. D'après un texte tardif, les anges

1. Psaumes, II, 3, psaume messianique, d'après la tradition déjà courante au temps de l'Apocalypse de Jean.

2. *Ibid.*

3. *Soueca*, 52 b. — Le rôle du Cohen Cédék, « prêtre de justice », ou de Melchisédec (dans les textes parallèles, *Pesikta*, 51 a ; *Cant. Rabba*, sur II, 13 ; *Pesikta Rabbati*, 75 a) n'est commandé par aucun verset de la Bible, sinon par Psaumes, cx, 4. Son action est ignorée des auteurs des Midraschim messianiques.

4. Voir *Revue*, *ib.*, p. 153. Seul fait exception *Cantig. Zoutta*, éd. Duber, p. 4, qui paraphrase la baraita de *Soueca*, 52 a.

l'emportent dans le ciel et le cachent parmi les patriarches¹. Sa disparition ne dure qu'un temps, quarante-cinq jours ; ensuite il est ressuscité par Élie et le Messie fils de David et, à côté de celui-ci, participe au triomphe final.

Les Midraschim classiques ignorent tous ces détails ; ils se bornent à reprendre le commentaire de Zacharie, II, 3, tel qu'il est rapporté dans le Talmud par Simon le Hasid, avec une variante importante. Là, le titre de Messie fils de Joseph est remplacé par celui d'« Oint pour la guerre », *משוח מלחמה*². Mais qu'on ne croie pas à une divergence sur la personne même de ce héros : c'est bien un Messie fils de Joseph. Déjà, en effet, *Bereschit Rabba*, 75, fait dire à des Tannaïm (II^e siècle) que cet « Oint pour la guerre » est un descendant de Joseph, auquel s'applique le verset du Deutéronome, xxxiii, 17³. Le sens de cette filiation est très nettement marqué par le fait que d'autres textes palestiniens substituent dans cette appellation au nom de Joseph celui d'Ephraïm⁴. Il s'agit donc bel et bien d'un Messie éphraïmite, représentant les descendants des habitants du royaume d'Israël, par opposition au Messie fils de David ou de Juda, représentant de l'ancien royaume de Juda. Cette assertion est confirmée par certains Midraschim disant que ces deux Messies ne se jalouseront pas, suivant la parole d'Isaïe (vi, 43) : « Ephraïm ne jalousera pas Juda, ni Juda ne combattra Ephraïm⁵. »

La comparaison des deux séries d'allégations relatives au Messie fils de Joseph nous réserve une surprise : dans l'une ce Messie a pour trait essentiel d'être mis à mort, tandis que dans l'autre,

1. *Otiot Hamaschiah*, II, II., III, p. 60. A noter que, d'après le *Midrasch Conen* (*ib.*, II, p. 28), antérieur à cet opuscule, il est au Paradis en compagnie d'Élie et du Messie fils de David.

2. Qualification d'autant plus surprenante que l'Oint pour la guerre est d'ordinaire le pontife qui haranguait les troupes avant leur départ pour le combat ; voir *Mischna, Sota*, VIII, 1.

3. Cf. *Agadat Bereschit, Bet Hamidrasch*, IV, p. 107 ; *Cant. Zoutta*, éd. Buber, p. 14 et 32 ; *Nombres Rabba*, 14, au commencement. Voir encore *Bereschit Rabba*, 99.

4. Pseudo-Jonathau, Exode, xl, 41 ; *Psaumes Rabba*, lx, 2, p. 123 de l'éd. Buber ; cf. *Nombres R.*, *loc. cit.* L'auteur de la seconde partie de la *Pesikta Rabbati* va jusqu'à donner au Messie fils de David le nom d'Ephraïm, Messie de la justice divine. C'est ce que fait aussi le *Pirké Maschiah*, B. II., III, p. 71. Là, le Messie fils de David, se présentant aux Juifs, leur dit : « Je suis Ephraïm ». Et ses auditeurs, comme de bons exégètes, lui répliquent : « Tu es alors celui dont Dieu a dit : « Ephraïm est un fils chéri pour moi » (Jérémie, xxxi, 10).

5. *Agadat Bereschit, loc. cit.* ; *Cant. Z.*, p. 32.

c'est un contemporain et collaborateur du Messie fils de David, voué au même sort et nullement condamné à périr. Un texte dira même explicitement que son règne ne prendra pas fin¹ et un autre² qu'Isaïe (LIX, 3) a visé l'avènement des deux Messies en disant qu'aucune description de ce temps ne saurait être hasardée, paroles qui, comme on sait, sont rapportées également à la vie future³.

L'invention du rôle de ce Messie fils de Joseph, Oint pour la guerre et collaborateur du Messie principal, s'explique, comme on l'a déjà dit⁴, par l'importance accordée à la tribu de Joseph dans la bénédiction de Jacob comme dans celle de Moïse, ou les rabbins ont vu l'annonce de l'époque messianique. Que le titre d'« Oint pour la guerre » provienne de la répugnance qu'on aurait eue à transformer le Messie Prince de la Paix, d'après Isaïe (IX, 5) en un capitaine ne craignant pas de se souiller les mains de sang, il importe peu pour nous. Cette conception d'un Messie Joséphide s'accorde avec l'opinion de certains exégètes des premiers siècles d'après qui la chute d'Esau, *alias* Rome, sera l'œuvre des descendants de Rachel⁵.

En présence de ces deux données, celle d'un Messie fils de Joseph, collaborateur du Messie fils de David, et celle d'un Messie fils de Joseph voué à la mort, on doit rechercher le lien qui les unit, car personne ne supposera que l'imagination ait créé indépendamment l'un de l'autre deux types du même nom.

La réponse paraît s'imposer : la priorité doit être accordée à celle qui fait du Messie fils de Joseph un compagnon du Messie fils de David. En effet, après avoir créé ce héros par scrupule, les rabbins n'avaient aucune raison de le faire périr. On conçoit aisément, au contraire, qu'après avoir été amenés à postuler un Messie condamné à la mort, ils lui aient donné un nom déjà courant pour le distinguer du vrai.

Mais pourquoi un Messie mourant ? L'Écriture imposait-elle une pareille conception ? Plusieurs textes bibliques pourraient être invoqués à l'appui de cette supposition. C'est d'abord Isaïe, LIII, 8-9 : « Contre toute justice il a été *enlevé* (נָסַב) ... , il a été retrans-

1. Ps. R., LX, 2.

2. Tanh., Bereschit, 4.

3. Berachot, 34 b.

4. Entre autres, Lagrange, *Le Messianisme*, p. 255.

5. Ber. Rabba, 99.

ché du pays des vivants. . . On a mis sa sépulture avec celle des méchants. » Il faudrait pour cela que le Serviteur de Dieu dont il est ici question fût nécessairement le Messie et non le peuple d'Israël. Or, tel n'est certainement pas le cas. Mais à supposer même qu'il en fût ainsi, il faudrait tenir compte du fait qu'il n'y a pas le moindre vestige d'une telle interprétation de ces deux versets dans toute la littérature talmudique et midraschique. Que les docteurs de l'Eglise les aient entendus comme l'annonce du sort de Jésus, c'est tout naturel *après la mort* de celui-ci et alors qu'il fallait justifier cette mort. Mais ce serait prêter aux rabbins ou à la théologie populaire une véritable aberration que de leur attribuer la conception d'un Messie *devant nécessairement mourir* avant l'achèvement de sa mission. Quelle gageure que de se proposer de soutenir le courage d'un peuple en faisant luire devant ses yeux l'insuccès inévitable du Libérateur qu'il attend ! Cet argument préjuge de la valeur des autres textes qu'on a déjà versés au débat. Tel le paragraphe de Zacharie reproduit plus haut. Quoi qu'en pense M. Dalman ¹, tout ce qu'on pourrait en dire avec assurance, c'est que le contexte s'oppose à une pareille hypothèse. Plus fragile serait encore celle qui ferait dériver notre croyance de Daniel, ix, 26 : *וכרת משיח* « l'oint sera retranché », car il n'y a pas dans tout le morceau auquel appartiennent ces deux mots la moindre allusion à la période messianique.

On ne s'aventurera pas en affirmant que l'imagination juive n'a jamais édifié la doctrine messianique sur l'idée d'un Messie *mourant*, descendant de Joseph ou de David.

Une conclusion s'impose : ce Messie *mourant* est un Messie *qui est mort* avant d'avoir réalisé les espérances que fondaient sur lui ses frères. Cette expérience malheureuse prêtait à deux interprétations chez ceux qui ne voulaient pas renoncer aux promesses de l'Ecriture : ou ce Messie n'était pas le vrai, ce qu'atteste son insuccès, et son œuvre sera reprise par un autre, celui-là élu par Dieu, ou c'était le bon, et sa mort n'est qu'apparente : il a été ravi au ciel pour revenir plus tard sur la terre.

Or, les faux-Messies sont légion dans l'histoire d'Israël et jamais les espérances de la nation n'ont été entamées par leur défaite, pas plus que leur exemple n'a paralysé la vocation de leurs émules. Quant à la croyance en un Messie *redivivus*, elle a, comme on

¹. *Der Leidende Messia*, p. 17.

sait, ses racines dans la psychologie populaire, vivante encore aujourd'hui. Elle pourrait s'autoriser, au surplus, de l'Écriture faisant emporter au ciel dans un ouragan le prophète Elie et annonçant son retour pour la fin des temps (Malachie, iii, 23). L'obstination des foules à ne pas croire à la réalité de la mort du personnage prédestiné en qui elles avaient mis tout leur espoir n'a pas besoin d'être attestée par de nombreuses illustrations; qu'il suffise de se rappeler le cas des partisans de Sabbataï Cevî attendant toujours sa parousie prochaine. Cette survie du Messie arrêté dans son essor n'avait rien de choquant dans les idées du temps. C'est ce qui explique, entre autres, la présence du Messie dans un groupe de mortels, comme Enoch et Elie, entrés déjà au Paradis et d'une façon miraculeuse¹.

Pour les mythologues, cette explication *par l'histoire* de cette conception d'un Messie *redivivus* est vaine et puérile: le Messie mourant est un avatar des Adonis et autres dieux congénères, symbolisant par leur mort et leur résurrection l'alternance des saisons, du jour et de la nuit. Mais, si de pareils mythes ont pu se propager, c'est dans les milieux où le Messie avait pris figure de Dieu. Chez les Juifs de Judée, où la rigueur du monothéisme n'avait pas été entamée, leur introduction se heurtait à une muraille infranchissable. Hypothèse pour hypothèse, l'explication *historique* cadre donc mieux avec la mentalité juive.

Pour nous résumer, nous estimons que le Messie fils de Joseph est un Messie arrêté par la mort dans sa tentative de libérateur de sa nation et qui, après coup, a reçu le qualificatif de *fils de Joseph*. Par la suite, son histoire a été projetée dans l'avenir et son rôle futur est devenu celui d'un précurseur du Libérateur suprême.

Il serait vain d'essayer d'identifier ce Messie malheureux, étant donné le grand nombre de ceux qui ont subi ce sort. Ce n'est certainement pas « le fils de l'Etoile », car la croyance est trop ancrée déjà au ⁱⁱ siècle pour qu'elle ait pu naître après l'année 135. Personne ne croira non plus qu'elle ait été produite *chez les Juifs* par la mort de Jésus, *fils d'un Joseph*.

Si le fils de Joseph est un Messie destiné à une nouvelle parousie, il est de la famille du Messie-enfant de la tradition populaire juive et de l'Apocalypse; il n'est qu'une variété d'un même type et traduit la même idée.

ISRAËL LÉVI.

1. *Derech Erec Zoutta*, I, fin, passage qui paraît rapporté et n'est pas ancien.

P. S. — Le passage araméen inséré dans l'histoire de l'Enfant-Messie par le *Bereschit Rabbati*, *Revue*, t. LXXV, p. 418, et par le *Pugio fidei*, *ib.*, p. 413, se retrouve dans l'édition de Varsovie (1865) du *Siddour de R. Amram*, (ss 12-13 (il n'est pas dans celle de Frommkin, faite d'après le ms. d'Oxford) et dans le *יהוס הצדיקים*, éd. Mantone, p. 47 b. C'est d'après ce dernier ouvrage que Jellinek l'a réédité, avec le contexte, *Bet-Hamidrasch*, V, p. 167, comme addition aux *Héchalot Rabbati*. Voici le texte :

בשעה שירדתי מלפניו שמעתי קול מדבר בלשון ארמי וכך היה
אומר מקדשא קדישא לחורבא והיכלא כנור דליק ודירתיה דמלכא תנטר
צדיותא ובתולין ועזמין לביזה ובני מלכא לקטלא ומדבחא דכיא למסהאבא
ופתורא דמהקן יבזיניה בעלי דבבא וירושלם לעינם וארעא דישראל לזיג.

Dans *Pirké Héchalot*, éd. Wertheimer, p. 67, le morceau est devenu inintelligible. — Il est visible que cette addition du *Bereschit Rabbati* est empruntée à ces *Héchalot* composées à l'époque des Gaonim.

UTILITÉ DE L'ÉTHIOPIEN

POUR

L'EXÈGÈSE ET LA LEXICOGRAPHIE BIBLIQUE

Comme ce titre l'indique, on s'abstiendra dans cet article de toute considération relative à la grande valeur de l'éthiopien pour l'étude comparée de la grammaire hébraïque et l'on se limitera au seul point de vue lexicographique. Bien entendu, dans la plupart des cas, ce point de vue intéresse directement l'exégèse biblique.

Certains aspects philologiques permettent à cette langue sud-sémitique d'apporter un secours précieux à la lexicographie hébraïque, particulièrement en dévoilant le sens primitif de mots obscurs ou en suggérant l'étymologie probable de vocables bibliques bien connus par ailleurs. Pour l'exactitude dans la notation des sons sémitiques, l'éthiopien a le second rang après l'arabe. En effet, l'alphabet éthiopien a des caractères distincts pour différents sons qui sont représentés par le même signe en hébreu. Ainsi l'hébreu נ correspond soit au *h*, soit au *h* éthiopien. Le ז correspond soit au *z*, soit au *d*. Mais le principal avantage de ce rejeton de l'arabe méridional, c'est qu'il est demeuré, au point de vue sémantique, très proche du sémitique primitif, bien plus que l'arabe. Il y a de nombreux exemples en éthiopien qui montrent clairement l'étymologie de mots arabes isolés ou les significations originelles d'où l'arabe a dérivé des sens secondaires. Comparez, par exemple, l'arabe *mishafun* « livre » et l'éthiopien *ṣahafa*, « écrire »; l'ar. *awfun*, « fortune, omen, augure », et l'éthiopien *ʾof*, « oiseau »; l'ar. *tabībun*, « médecin »¹ (*tabba*, pra-

1. Une dérivation de sens analogue est offerte par l'arabe *hakimun* « médecin » et « instruit, sage ») et l'hébr. חכם « sage ».

tiquer la médecine), et l'éthiopien *tabib*, « sage, instruit » ; l'ar. *hadara*, « rester et retenir (une place) » ou *hidran*, « intérieur des appartements de femme, rideau, repaire », et l'éthiopien *hadara*, « demeurer ». Très souvent, quand l'hébreu ne trouve pas de contre-partie en arabe, l'éthiopien offre les mêmes mots avec la même signification ou peu s'en faut. Comparez, par exemple, חָבַר « unir, être joint », et *habara* ou *habera*, אָרִיָּה, « lion », et *arwē*, « bête fauve » ; שָׂרַץ, « essaimer, fourmiller », et *sarāsa*, « germer, pousser » : קָטָן, « petit, insignifiant », et *qatān*, « mince », חֵזֶק, « force », et *hūqēl* ; רוּץ « courir », et *rōsa* ; לֵחָה « lune », et *wārah* ; קָרַח « rendre chauve », et *qārha*. Cependant un autre fait bien plus important, c'est que parfois, de toutes les langues sémitiques, l'éthiopien est le seul qui offre l'exact pendant de mots hébreux. Comparez, par exemple, שָׂחַק « rire », et *śahāqa* ; אָרַח « cueillir », et *arāya* ; סָפַר « compter », et *safāra* « mesurer » ; נָקַק « fente », et *nēqaq*. Il est un autre trait fort important, à notre point de vue, c'est que la vocalisation éthiopienne, comme l'a déjà montré Nöldeke¹, est notée plus clairement et plus sûrement que dans aucune autre langue sémitique, parce que les voyelles sont fixées ici au corps même des consonnes.

Provenant d'une souche sud-arabique et transporté dans une région africaine où il s'est trouvé isolé dans une ambiance non sémitique, l'éthiopien, à la différence de l'arabe, a cessé de développer facilement des significations secondaires. De plus, deux facteurs ont pu contribuer aisément à ce résultat : d'une part, la fixation de cette langue par l'écriture, grâce à la traduction de la Bible dès le 1^{er} siècle de l'ère vulgaire, et, d'autre part, la rareté de la production littéraire en général. Aussi avons-nous toute raison d'attendre de la langue éthiopienne un secours notable pour la lexicographie hébraïque et l'exégèse biblique. Examinons donc brièvement quelques suggestions.

L'authenticité de *l'apax legomenon* קָטַן (Ez., xvi, 47) est généralement considérée comme suspecte par les lexicographes et les commentateurs modernes, de sorte qu'on n'a pas manqué de proposer des corrections. Cependant il est fort important de noter que l'interprétation juive traditionnelle « petit » (קָטַן ² « un petit peu ») trouve confirmation en éthiopien, qui révèle aussi la racine קָטַן

1. Th. Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, Leipzig, 1899, p. 68-9.

2. V. Raschi et particulièrement Qimhi.

du mot si discuté. C'est également le radical de l'éthiopien *qatūt*, « mince », *'aqūctātā* « amincir ». La racine קטט est en relation avec קטן, comme l'éthiopien *qatāta* avec *qatānu*. Il y a même une correspondance morphologique exacte entre les deux langues en ce qui concerne les adjectifs dérivés respectivement des deux racines. C'est ainsi que l'éthiopien, qui choisit la forme *pa'il*, a *qatūn* et *qūatūt*, tandis que l'hébreu, préférant la forme פָּקַד (cp. חָכַם, חָלַק, קָטַט = קָטַט (cp. דָּל, דָּלָל pour קָטַט, קָטַט) présente קָטַט et קָטַט = קָטַט (cp. דָּל, דָּלָל pour קָטַט). La vocalisation correcte serait donc קָטַט. Ce mot est un simple synonyme¹ de קָטַט et קָטַט כְּמֵעַט signifie littéralement « comme un petit peu ».

De plus, קָטַט ne doit plus être isolé. La vérité, c'est que sa racine קטט réapparaît en plusieurs endroits où on l'a prise par erreur pour קוט, forme soi-disant parallèle à קוץ, avec le sens de « avoir du dégoût ». C'est certainement faux. Ez., vi, 9, וְנִקְטְוּ בַּמִּיָּדָה révèle évidemment la racine קטט sous la forme nifal et doit se traduire « et ils seront rapetissés en face d'eux-mêmes ». Le même nifal se rencontre encore Ez., xx, 43, et xxxvi, 31, où la vocalisation correcte exigerait וְנִקְטְוּ au lieu de וְנִקְטְוּ qui a pu être influencé par le *holem* du premier exemple (Ez., vi, 9²). Le fait que ce verbe apparaît trois fois dans Ezéchiel corrobore assez bien l'authenticité de l'adjectif précité קָטַט « petit » dans le même livre. La forme *hitpoel* qui se trouve Ps. cxix, 138, וְאֶחָדָם, et cxxxix, 21, אֶחָדָם, peut fort bien se traduire, d'accord avec l'interprétation juive usuelle, « se quereller », sens dérivé de l'interprétation primitive « se diminuer l'un l'autre ». De toute façon, une racine קוט, synonyme de קוץ, ne peut s'appuyer jusqu'ici d'aucune preuve philologique positive.

L'éthiopien peut aussi révéler l'étymologie inconnue du verbe biblique הרה et du nom מהרה qui en dérive³. Le verbe est généra-

1. Ainsi קָטַט ne serait pas l'abrégié de קָטַט, comme le pense F. Perles, *Analekten zur Text-Kritik des Alten Testaments*, Munich, 1895, p. 30.

2. Le même nifal se trouve aussi dans Job, x, 1 : נִקְטְוָה pour נִקְטְוָה. Quant à Job, viii, 14, אֲשֶׁר יִקְדָּה כְּכֹלִי, tant que ce mot ne pourra représenter un substantif parallèle à בְּרֵה עֲבֹדִי, le mieux sera de considérer יִקְדָּה (*plein* pour יִקְדָּה) comme l'imparfait qal de קָטַט et de rendre l'hémistiche par : « dont l'espérance est ténue ».

3. Les lexiques bibliques (Gesenius-Rob., B. Davidson) mettent à tort sous cette racine יִרְחֹק de Ps. lxx, 7, qui n'est évidemment rien qu'une autre vocalisation du lufil יִרְחֹק (racine יִרְחֹק) « il te brisera ». C'est ainsi qu'a bien compris le Targoum יִרְחֹק (suivi par Raschi) et encore avant lui Aquilas, qui traduit ὀργισθήσῃ (v. Field, *Hexaplorum Fragmenta*, Oxford, 1875, t. II, p. 176).

lement traduit par « ramasser », mais il a pour complément, dans tous les exemples où il apparaît, *feu* ou *charbons* (brûlants). Cp. Is., xxx, 44, לַחֲחֹת אֵשׁ מִקֹּר; Prov., vi, 27, הִיחַתָּה אֵשׁ; Prov., xxv, 22, כִּי גַחְלִים אַחָה חַחָה עַל רֹאשׁוֹ. Le substantif מַחֲכָה « brasier, encensoir » désigne proprement un ustensile servant de réceptacle pour des objets brûlants. Il n'est pas douteux, par conséquent, que la racine a dû originairement enfermer l'idée de combustion ou d'allumage. C'est ce que confirme justement l'éthiopien *ḥatúwa* « être allumé, brûler et éclairer (une chandelle, une lampe, etc.) ». Parlant de la notion fondamentale de « allumer et brûler », le terme commun se sera développé en éthiopien comme un verbe intransitif (brûler, éclairer), tandis qu'en hébreu il a pris le sens transitif d'« allumer » qui convient fort bien aux passages mentionnés plus haut.

Peut-être pourrions-nous de même considérer l'hébreu רִנָּן « murmurer, calomnier » comme représentant simplement une acception secondaire de l'éthiopien *nagára* « parler, converser ». Pour la métathèse régulière des trois radicales, cp. l'héb. רָחַם « avoir pitié » et l'éthiopien *mahára*. Ce processus de dérivation, qui consiste à spécialiser la signification générale « parler, converser » en y attachant une nuance péjorative, trouve un bon parallèle dans l'assyrien *dababu*¹ « parler » signifiant aussi « intriguer, se plaindre », apparenté à l'héb. דָּבַר « commérages, diffamation, méchants bruits ».

A propos de Job, iv, 10, שָׂאנָה אֲרִיָּה וְקוֹל שֹׁחַל וְשֹׁנֵי כְּפָרִים נִחָצוּ, Dhbm déclare avec assurance² : נִחָצוּ est une forme araméenne au lieu de l'hébreu נִחָצוּ. C'est la l'opinion la plus répandue, tandis que d'aucuns supposent ici une faute de texte pour נִחָצוּ. Le sens de נִחָצוּ auquel on se tient dans tous les cas paraît s'appuyer sur la version de la Peschitta אֲהֲתַכְרִי « sont brisées ». Cependant le moindre effort suffit à prouver le peu de fondement de cette étymologie. La vérité est que נִחָצוּ n'existe même pas en araméen, et

1. Pour les significations exactes de ce verbe, voir les références chez Muss-Arnolt, *Concise Dictionary of the Assyrian language*, Berlin, 1909, p. 237-8. Je ne mentionne pas ici le verbe hébreu דָּבַב, parce que son étymologie est encore considérée comme douteuse par quelques-uns.

2. V. *Das Buch Hiob*, p. 28, dans le *Hand-Kommentar zum A. T.* de Marti.

en syriaque¹ il a un sens bien éloigné de celui qui est proposé. D'autre part, il est inutile de supposer une faute de texte pour נחצו. Tout le verset avec ses deux *wa* conjonctifs paraît bien plutôt constituer une simple proposition dépourvue exceptionnellement de tout parallélisme à cause du verbe commun aux deux hémistiches. Ce verbe doit donc convenir aux trois sujets, ce qui ne se réaliserait pas en adoptant la lecture נחצו. De plus, il est peu satisfaisant de considérer le premier hémistiche comme une phrase à part avec omission de son verbe spécial. Une telle ellipse est sans exemple, car le parallélisme ne permet dans un hémistiche que la chute d'un terme mentionné dans l'autre. Ainsi la structure de notre verset ressemblerait à celle du v. 8 du même chapitre, avec un seul verbe pour les deux hémistiches : כאשר ראייהי חרשי און ורעי עמל יקצרהו. Un tel verbe dans le cas qui nous occupe peut être la contre-partie hébraïque de l'éthiopien *nāt'a* « s'enfuir » (= ici « disparaître, cesser ») et serait synonyme des deux verbes du verset précédent יכלו... יאבדו... Job, iv, 9. Notre phrase devrait donc se traduire : « Le rugissement du lion et la voix du fauve et les dents² (LXX : « l'arrogance ») des lionceaux fuient » (= « disparaissent tous ou cessent d'exister »).

Un dernier exemple nous aidera à trouver l'exacte interprétation du second hémistiche de Prov., xii, 27, יהון אדם יקר חרוץ, qui a été très discuté et rendu de bien des manières. La Septante comme la Peschitta lisent יהון יקר אדם חרוץ « et un homme diligent est un précieux trésor ». Sans parler de l'inversion qu'elle implique, cette interprétation offre un parallélisme plutôt pauvre au premier hémistiche. La Vulgate traduit sans inversion : *et substantia hominis erit auri pretium* « et le prix de l'or sera la substance de l'homme ». Ainsi Jérôme lit : יקר חרוץ « le prix de

1. Il se peut que le syriaque נחצו « surpasser, peser davantage » explique bien Ben Sira, iii, 14 : צדקה אב לא תמחה ותמור חטאת היא חנת : « La bonté à l'égard de (ton) père ne sera pas effacée et elle surpassera le paiement de (ton) péché ». La correction הנחצ proposée par le copiste dans la note marginale serait donc superflue.

2. La Septante rend כפירים : ὁ δὲ δράκων ἐξ ἐξουσίας « l'arrogance des dragons », où Schleusner (*Lexicon in LXX*, t. I, p. 485) ne voit qu'une interprétation métaphorique. Ce n'est pas certain. Les LXX ont pu avoir lu שָׁנָה = arabe *sanā'un*, « grandeur, magnificence », de la racine *sn* « briller, se distinguer » qui très probablement apparaît encore dans Koh., viii, 4 : חכמה אדם האיר פניו וישנא : חכמה אדם האיר פניו וישנא est ici parallèle à האיר et paraît bien être identique avec *sanā* (racine *sn*) « briller, étinceler », qui est étroitement apparenté à l'éthiopien *sannaya* « être beau, bon ».

l'or ». L'« English authorised version » suppose le texte רֹחֵץ אֶרֶץ « but the substance of a diligent man is precious ». Wildeboer a même suggéré de lire 'רֹחֵץ comme un infinitif « être diligent ». Mais il n'y a pas d'autre exemple d'un tel verbe ni en hébreu ni dans les langues congénères.

Or, le premier hémistiche : לֹא יִחַרֵּךְ רֵמִיָּה צִירָו exprime la répugnance du paresseux pour tout effort, quelque traduction que nous adoptions pour יִחַרֵּךְ, soit « rôtir » d'après le syriaque, ou « faire partir » d'après l'arabe. Il est à noter cependant, quoique incidemment ici du simple point de vue de la critique textuelle, que ces deux interprétations sont très invraisemblables. Ni l'une ni l'autre n'est en rapport avec les anciennes versions. Toutes deux, plus spécialement la suggestion arabe de Schultens « faire partir le gibier », qui prévaut chez les commentateurs modernes, évoquent la vivante image de *la chasse*. Or, la chasse n'a jamais été assez populaire chez les Hébreux, surtout de l'époque tardive, pour fournir des exemples typiques à des proverbes courants. Quoi qu'il en soit, l'image en question eût présenté un exemple plutôt inattendu de cette paresse que les Proverbes, en d'autres endroits, illustrent par des faits caractéristiques tirés de la vie rurale, comme il est naturel pour un peuple de cultivateurs. Cf. Prov., xx, 4 : מִחַרֵּךְ עֵצַל לֹא יִחַרֵּךְ « un paresseux ne laboure pas en automne » (ou « après la moisson »); *ibid.*, x, 5 : אָגַר בִּקְיָן בֶּן מְכִישׁ « celui qui *cueille* en été est un fils sage, mais celui qui dort pendant la moisson est un fils qui fait honte ». De la même façon, Prov., vi, 8, décrit l'activité : הִכִּין בִּקְיָן לַחֲמֵה : אִגְרָה בִּקְצִיר מֵאֲכֹלָה « la fourmi prépare son pain en été, elle *amasse* sa nourriture pendant la moisson ».

L'interprétation juive de יִחַרֵּךְ par « rôtir, roussir » est due à une influence araméenne tardive, lorsque le verbe חָרַךְ a pénétré dans l'hébreu post-biblique. Au temps de Jérôme, cette interprétation ne doit pas avoir été très courante. Deux raisons de fond semblent indiquer que le יִחַרֵּךְ massorétique diffère du texte primitif. D'abord, puisque חָרַךְ est d'usage ordinaire en syriaque, la Peschitta n'aurait pas manqué de s'accorder avec l'interprétation juive si elle avait lu יִחַרֵּךְ. En second lieu, non seulement Septante, Peschitta et Vulgate diffèrent toutes ensemble de cette interprétation, laquelle, pour יִחַרֵּךְ, se serait nécessairement

1. Wildeboer, *Die Sprüche* (dans le *Hand-Kommentar* de Marti), Fribourg, 1897, p. 35.

imposée à elles à l'époque où l'araméen (y compris le syriaque) dominait dans toute l'Asie occidentale, mais toutes ces anciennes versions semblent indiquer un seul et même verbe avec la signification fondamentale de « cueillir ». Ce sens général doit se prêter, naturellement, au complément ציר. Comme ce mot est rendu par *gibier* et dans la Septante et dans la Peschitta, la première entend $\epsilon\pi\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ de $\epsilon\pi\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ « atteindre, obtenir », et la seconde donne le même sens à la phrase avec *gibier* pour sujet (לא נכתבל ציר) « le gibier ne se rencontre pas » (ou « ne s'offre pas, ne se présente pas »). Mais ce qui est curieux et suggestif, c'est l'interprétation de cet hémistiche par la Vulgate : *Non inveniet fraudulentus lucrum* « le fraudeur n'obtiendra pas de gain ». Il ne s'agit plus de chasse ici. C'est certainement un echo, même sans être tout à fait exact, de l'ancienne interprétation juive antérieure à l'influence araméenne et encore connue au temps de Jérôme : autrement il aurait suivi en somme la Septante. En effet, ציר a deux sens distincts, dont celui de « gibier » était le mieux connu à une époque plus tardive, à cause du verbe צר « chasser » qui est usuel dans la Bible. La seconde signification est « nourriture, provision » comme l'attestent indubitablement des expressions telles que לחם צירם (Jos., ix, 5) « leur approvisionnement », le dénominatif הצציר (*ibid.*, ix, 12 et aussi ix, 4 au lieu de הצציר) « s'approvisionner » et d'autres exemples. Dans notre proverbe également ציר a ce sens. A l'égard de יתרך, la traduction identique des trois versions susmentionnées semble naturellement indiquer une faute de texte pour יתרך. Ce verbe הרך serait l'équivalent de l'arabe *harafa* « cueillir » (des fruits) et s'apparenterait étymologiquement à l'hébreu הרך « époque de la moisson, automne », mais sans se confondre avec le dénominatif postérieur de même racine הרך « passer le temps de la moisson ». Cette faute légère, ך pour ך, était inévitable, vu l'interprétation erronée de ציר par « gibier » en un temps où, d'une part, le sens exact de הרך « cueillir les fruits » était oublié et où, de l'autre, notre אפך הרך « rôtir, flamber » était très usité. Nous avons donc le droit de conjecturer que la faute de texte en question s'est produite vers le milieu de la période qui s'étend entre la Vulgate et la Massora, c'est-à-dire à la fin du v^e ou au début du vi^e siècle. Finalement לא יתרך רמיה ציר « le paresseux ne récolte pas (même) sa provision » offre le meilleur parallélisme, comme nous le verrons plus loin, et s'harmonise en esprit avec les pro-

verbes similaires mentionnés plus haut. C'est ainsi que חָכַךְ n'est qu'un synonyme de אָכַךְ et אָכַף.

Le second hémistichie, antithèse du premier, doit donner l'idée de l'empressement du travailleur même vers un rude labeur, qui doit amener finalement à un grand succès. En opposition avec רמיה, le *sujet* doit donc très probablement être ici חרוץ, *l'homme actif*, à la fin du verset. Ainsi l'hémistichie commence évidemment par un complément direct ויהו, donnant ainsi à la phrase une construction normalement inversée. D'après cela nous devons trouver le verbe qui régit ce complément יהו quelque part avant le sujet חרוץ. Ce verbe ne peut se trouver que dans notre יקר qui doit se vocaliser יָקַר (= יָקַר) de קר « creuser, trouser ». La même racine se rencontre encore une fois dans un passage répété dans deux documents parallèles, à savoir Is., xxxvii, 25 et II Rois, xix, 24 : אֲנִי קָרַקְתִּי וְשִׁחַרְתִּי מִיַּם « j'ai creusé (un puits) et bu de l'eau ». L'identité du verbe et, partant, aussi l'authenticité de ce texte sont suffisamment garantis par le dérivé מְקִיר « source, fontaine » et le verbe arabe¹ *qāra* (r. *qwr*) « creuser un trou rond, évider », de sorte qu'on peut se dispenser de la correction suggérée de כריתי. Or, notre proverbe, lui aussi, parle du travailleur qui extrait un trésor. Une phrase comme יָקַרְתִּי הוּוֹ est synonyme de יָחַד מְצִמּוֹן (cf. Job, iii, 21). Quant à אָדָם qui accompagne הוּוֹ si étroitement (*maqgef*), il ne peut servir ici qu'à qualifier « un trésor ». Nous pouvons donc nous trouver en présence d'un équivalent hébreu de l'adjectif éthiopien *'adam* « beau, plaisant, délicieux, charmant » correspondant, dans la version éthiopienne de la Bible, à l'hébreu² נָאוֹה, נָוֹב, נָעִם, עָרֵב. Ainsi הוּוֹ-אָדָם³ serait le synonyme de אוֹצֵר נָחֵם, Prov., xxi, 20. De sorte que l'exacte traduction de tout l'hémistichie ויהו אָדָם יָקַר חרוץ serait la suivante : « et le travailleur extrait du sol un agréable trésor ».

ISRAEL EITAN.

1. L'éth. *waqāra* présente peut-être une simple métathèse des deux premières radicales de notre verbe.

2. Pour les références bibliques, v. Dillmann, *Lexicon linguæ ethiopicæ*, p. 800-801, Leipzig, 1865.

3. אָדָם. « plaisant, beau », peut, comme l'a conjecturé Genesius (*Thesaurus*, 1829, p. 24), se dériver de אָרָם « être rouge ». Une connexion analogue se remarque en russe entre *krasny* « rouge » et *krasivy* (ou *prekrasny*) « joli, beau », tous deux appartenant à la même racine. Ainsi סָנִי « écarlate » peut être mis en rapport avec l'ar. *sanā* « briller, étinceler » et l'éth *sanaya* « être beau ».

ÉLIE CAPSALI

ET SA CHRONIQUE DE VENISE

Parmi les historiens juifs du xvi^e siècle, Elie Capsali, de Candie, occupe une place de premier ordre tant par la valeur des renseignements qu'il nous donne que par l'excellence de son style. Il a écrit deux Chroniques : l'une, celle de Turquie, composée dans l'année de la peste — 1523¹ — avec un Appendice qui la prolonge jusqu'en 1524; l'autre, celle de Venise, composée en 1517, mais dont il ne s'est conservé que la partie allant jusqu'en 1515.

Nous connaissons une partie du contenu de la Chronique de Turquie. Après que Philoxène Luzzatto en eut le premier signalé l'importance², des extraits en furent publiés par S.-D. Luzzatto³, Soave⁴, Viterbi⁵ et, en dernier lieu, par Lattes⁶. Mais le titre de cette Chronique a été donné inexactement, même par ceux qui l'ont vue en manuscrit, en dehors de Neubauer⁷. Ainsi S.-D. Luzzatto remarque que certains indiquent comme titre *Séder Eliahou* — il a en vue Sabbataï Bass et Yehiel Heilpern — tandis qu'Azoulai⁸

1. Commencée le 14 siran et terminée le 25 éloul 5283, comme l'auteur l'indique dans l'épigraphie du quatrième livre. Le manuscrit utilisé par moi a exactement les mêmes dates que celui dont s'est servi Lattes dans ses *לקוטים שונים מס' התחלת הספר הלו ביד' לסיון הרפג'* (Padoue, 1869), p. 29 : *דברי אליהו והשלמתיו היום כה' לאול הרפג'*, et la date du 25 éloul semble assurée par celle qui se lit une page plus loin dans mon manuscrit : *ויהי בעצם היום הזה : בכה' אול שנה רב דס"ג בכל המקום*. Mais le 25 éloul était un samedi. Neubauer, *Catalogue Bodl.*, n° 2411, a *כ"ב אול*; mais il me semble que c'est une faute de lecture de la part de Neubauer, le ה de la cursive orientale ressemblant jusqu'à la confusion au ב de la cursive allemande. Quant à Capsali, je crois qu'il s'est trompé de date, ayant pris le 24 ou le 26 éloul pour le 25.

2. *Notice sur Abou Youssouf*, p. 9, note 1.

3. Voir Wiener, *Emek habacha*, Leipzig, 1858, Appendice III.

4. Dans le journal *Educatore Israelitico*, 1864, p. 147 et suiv.; 1865, p. 10 et suiv.

5. *Sermoni*, II, 124, note.

6. *Loc. cit.*

7. *Loc. cit.*

8. *Schem*, II, lettre ס.

a *De-bé Eliahou* ; mais l'un et l'autre lui paraissent erronés, depuis qu'il a trouvé dans le manuscrit que l'auteur lui-même appelle sa Chronique, au chap. 166, *אגרת דברי הימים*. C'est exact et l'indication *אגרת דברי הימים הללו* se retrouve même deux fois encore (aux chap. 89 et 152). Seulement ce n'est pas le titre, mais le contenu de son livre que Capsali désigne de la sorte. L'ouvrage est une chronique (*Dibré Hayamim*), mais ne s'appelle pas ainsi. Comme l'auteur le précise dans sa préface, il a intitulé son livre *Seder Eliahou zoutta*, et le premier mot de ce titre y est essentiel, parce que ce qui importe surtout dans un écrit historique, c'est la bonne disposition des matières et l'ordonnance de la narration. Quant aux deux autres mots du titre, ils indiquent le nom de l'auteur ainsi que l'épithète de *ha-Katan*, « le petit » (en araméen *zoutta*), qu'il se donne régulièrement. En outre, ce titre est un modeste rapprochement du *Seder Eliahou rabba* cité dans le Talmud et dans le Zohar. Ces explications, que Capsali donne lui-même dans un passage inédit de sa préface, montrent que le titre de *De-bé Eliahou*, adopté par Lattes et déclaré seul exact par Michael¹, n'en est pas moins faux².

Quant à la Chronique de Venise, à laquelle Capsali lui-même renvoie dans trois passages de celle de Turquie³, le titre en est bien connu — *Dibré Hayamim*, mais c'est tout. Si elle a échappé jusqu'ici à l'attention des savants, la raison principale en est qu'il n'en existe que deux manuscrits : l'un, incomplet, au British Museum (Add. 19.971) ; l'autre, un peu moins incomplet, chez le Dr Gaster, grand-rabbin honoraire à Londres. Avec une parfaite bonne grâce, M. Gaster a mis à ma disposition son manuscrit si précieux et je tiens à lui exprimer ici tous mes remerciements. Ce manuscrit (que je désignerai dans la suite par la lettre G. suivie de la page) compte 328 feuillets et remonte au xvi^e-xvii^e siècle ; il a été écrit plus ou moins correctement par plusieurs mains, tantôt en cursive orientale, tantôt dans une écriture mi-orientale et mi-italienne. Il était paginé à l'origine ; le dernier feuillet a le chiffre 345. Il manque donc en tout 17 feuillets, dont 3 au commencement et les autres en différents endroits au milieu. Le manuscrit est aussi incomplet à la fin, mais la lacune existait déjà dans le texte dont se servait le copiste.

1. *Or Ha-Hayim*, p. 165.

2. Steinschneider, *Geschichtsliteratur der Juden*, § 100, donne comme titre : *סדר אליהו* ou *דברי אליהו*.

3. Dans les chapitres 86, 89 et 152, l'auteur se réfère à son livre intitulé : *ספר דברי הימים כמלכר ויציאה*. Celui-ci a donc été composé le premier.

Le manuscrit G. contient d'abord la Chronique de Turquie avec l'Appendice¹, puis, du f° 278 a au f° 281 a, l. 8, une notice nécrologique en vers sur quatre victimes de la peste : Saül ha-Cohen (Aschkenazi), mort à Candie le 13 sivan 5283 (27 mai 1523); Joseph Algazi, médecin et prédicateur, exilé d'Espagne; R. Juda Delmedigo, oncle de l'auteur, mort le 21 sivan 5623²; enfin, Elia Cohen. Ensuite et jusqu'à la fin du manuscrit (f° 345 a) s'étend la Chronique de Venise. Par son contenu aussi bien que par l'ordre des matières, le ms. G. concorde exactement avec celui qu'a décrit Lattes³ et qui est au British Museum. Le passage où celui-ci s'arrête (au feuillet 427) se trouve dans G. au feuillet 431, l. 1; G. renferme donc à peu près 4 feuillets en plus.

Cette Chronique de Venise contient beaucoup de passages qui méritent d'être publiés, car ce sont de nouvelles contributions non seulement à la biographie de l'auteur et à l'histoire de la famille Capsali, mais aussi à l'histoire des Juifs et spécialement de ceux de l'Italie septentrionale; en particulier, elle nous fait mieux connaître l'activité des écoles talmudiques du xv^e et du xvi^e siècles. Moïse Metz, qui a mis une lettre, en guise d'introduction, en tête du *S. Elim* de Joseph Salomon Delmedigo, imprimé en 1629 à Amsterdam, y cite la Chronique de Venise d'Elia Capsali comme une source pour l'histoire de la famille Delmedigo⁴. A part cette

1. La Chronique de Turquie ne se trouve, à part le ms. de Venise utilisé par Lattes et le ms. G., qu'à la Bodléienne, Cat. Neubauer, n° 2411, et au British Museum, Add. 19.974; encore manque-t-il, dans ce dernier ms., le début jusqu'au chap. 25. Le ms. de Venise, qui commence par *אמר אליהו קפסאלי הקטן*, se rapproche davantage de l'original de l'auteur que les deux autres, qui remontent à une copie faite par un élève de Capsali, comme on le voit par ce début : *אמר הרב המובהק מורי ורבי אלפז ומיודעי כמהר"ר אליהו קפסאלי יצ"ו*, ainsi que par ces mots du f° 228 a : *אמר הרב המובהק האלון מהר"ר אליהו קפסאלי בספרו בן החכם השלם החכם' (בן) אלקנה נע'*. Au surplus, le ms. de Venise concorde exactement avec G. Les seules divergences sont, en règle générale, des fautes de copie, soit dans un ms., soit dans l'autre. Quant au manuscrit du British Museum, il paraît concorder entièrement avec G.

2. Les dix lignes qu'il consacre à l'éloge de son oncle sont bien peu de chose à côté du panégyrique diffus autant qu'enthousiaste dont est l'objet Saül Aschkenazi (pas moins de cinq pages bien remplies). Il est évident qu'il n'était pas dans les meilleurs termes avec son oncle. Mais comme celui-ci était déjà mort en 1523, le rabbin de ce nom, dont Elia Capsali fut le collègue à Candie à partir de 1531 et avec qui il fut continuellement en conflit, doit être un homonyme. Je suppose que c'était son cousin, peut-être un fils de son oncle et prédécesseur Menahem Delmedigo. Corriger en ce sens Graetz, IX², 36, Michael, p. 453, confond aussi les deux Juda Delmedigo.

3. *Loc. cit.*, p. 27.

4. Voir f° 29.

mention, l'ouvrage était complètement inconnu jusqu'ici et n'a encore été utilisé par aucun historien, car les quelques renseignements donnés par Lattes sur le manuscrit du British Museum, d'après les maigres indications de Zedner, ne permettent pas de se faire une idée même éloignée de la richesse du contenu de cette Chronique. Je me propose de l'arracher à un injuste oubli et, laissant de côté tout ce qui n'intéresse pas l'histoire juive, de résumer le reste, en publiant les textes hébreux qui s'y rapportent dans les *Pièces justificatives*.

I

Dans la préface qu'il a mise en tête de sa Chronique ¹, l'auteur dit qu'il a composé celle-ci par reconnaissance pour les grâces particulières que Dieu lui a accordées, après avoir échappé sain et sauf aux troubles et aux périls des guerres dont les communautés juives ont tant eu à souffrir, non seulement dans le pays vénitien, mais aussi à Candie. Revenu heureusement chez lui de Padoue, en passant par Venise, il s'est proposé, le 25 éloul 5277 ², de mettre par écrit l'histoire de ses tribulations et de son salut. Il racontera ainsi les guerres terribles dont il a été le témoin angoissé. L'ouvrage s'appellera *Dibre Hayamim* et sera un souvenir durable des épreuves que l'assistance divine lui a permis de surmonter.

Capsali commence par une courte histoire de la ville de Venise depuis sa fondation en 390. Il énumère les chefs ou, comme ils sont appelés par la suite, les doges de Venise depuis 706 jusqu'en 1523 ³ et rapporte brièvement leurs actes et le sort qu'ils ont eu, ainsi que les principaux événements qui ont marqué leur passage

1. *Pièces justificatives*, I.

2. Correspond au 12 sept. 1517. La date יזר"ה qu'on lit dans le texte ne signifie pas (5)282, mais 5277, la lettre ז indique les mille. C'est ainsi aussi qu'au chapitre suivant, la date ררכ"ה qui revient plusieurs fois désigne l'année 5212.

3. Si Capsali nomme deux doges postérieurs à l'an 1517, Antonio Grimani (1521-1523) et Andrea Gritti (à partir de 1523), il n'en résulte pas que sa Chronique, commencée en 1517, n'ait été terminée qu'en 1523. Les notices qu'il consacre à ces deux doges ont été ajoutées après coup. Ainsi il dit du second : « C'est le même qui a entrepris de nombreuses guerres pour Venise, comme nous l'avons écrit dans ce livre, et maintenant on l'a nommé doge. » *A priori* même il est invraisemblable que Capsali, qui écrivait avec une facilité et une rapidité extraordinaires — sa grande Chronique de Turquie ne lui a demandé que deux mois et onze jours — ait eu besoin de six années pleines pour celle de Venise, dont l'étendue n'atteint pas le tiers de l'autre. Comme, en 1517, il n'était pas encore rabbin (je le montrerai plus loin) et avait, par conséquent, beaucoup de temps libre, il est très vraisemblable que sa Chronique, commencée en septembre 1517, fut terminée dans la même année.

au pouvoir. Nous apprenons ainsi un épisode de l'histoire des Juifs de Candie (qui appartenait à Venise), une affaire d'hostie qui s'y déroula de 1432 à 1434 et qui se termina à Venise à l'avantage des Juifs, grâce au doge Francesco Foscari, qui leur était favorable¹.

Une religieuse, nommée Ursa (אורשא), avait élevé contre les Juifs une accusation de profanation d'hostie². Le juge d'instruction, Antonio Gradenigo, se rendit à Venise et soutint l'accusation auprès de la Avogaria di Comun, la plus haute instance judiciaire de la République. Le 26 janvier³ 1432, Brando Balbi, duc de Candie, reçut de Venise l'ordre d'arrêter neuf des membres les plus considérés de la communauté juive. Après trente-cinq jours d'incarcération, ils furent transportés enchaînés à Venise, où ils arrivèrent après une cruelle traversée de quarante-neuf jours. Là ils furent enfermés isolément dans de sombres cachots et soumis à la torture. Deux d'entre eux succombèrent. On ne put leur arracher aucun aveu. L'affaire fut alors soumise au Grand Conseil. C'était un samedi après-midi, le 28 tamouz 5012 (15 juillet 1432). Le juge d'instruction et deux Avogadori, ainsi qu'un procureur de l'Avogaria, demandèrent la condamnation des Juifs. On passa au vote, les urnes circulèrent et, sur les 439 conseillers présents, 220 se prononcèrent en faveur des Juifs, pour lesquels le doge était particulièrement bien disposé, 130 contre les Juifs, tandis que 89, ne se jugeant pas suffisamment éclairés⁴, n'étaient ni pour

1. *Pièces justificatives*, II.

2. G., 286 a, porte בעלילה כעלילת מלה. Il est clair que le dernier mot n'est pas exact, n'offrant aucun sens. Il est répété 286 b : פטורו בעלילה המלה. Or, il se trouve que Capsali mentionne aussi cette accusation dans sa Chronique de Turquie, chap. 86 (G., 98 a), où il raconte comment Antonio Grimani, qui commandait en chef dans la guerre contre les Turcs, amena, par sa faute, en 1499, une grave défaite des Vénitiens. « Alors fut prise la résolution de faire juger Grimani par le grand Conseil, ce qui ne s'était jamais fait à Venise, sinon pour les Juifs, dans l'accusation de... (בעלילה המלה), qu'on avait élevée contre eux, comme je l'ai écrit dans la Chronique de Venise. » Dans ce passage aussi, המלה est une corruption du mot primitif, et ce mot — cela résulte des deux fautes — ne peut avoir été que המצה. Dans les deux passages, les copistes — la différence des écritures montre que ce n'était pas le même — n'ont pas bien lu le mot en question ou ne l'ont pas compris, parce qu'un Juif quelconque en Turquie, au xvi^e ou au xvii^e siècle, n'avait jamais entendu parler d'une profanation d'hostie et ne connaissait sans doute pas le sens d'hostie donné au mot hébreu מצה.

3. La date, avec le mois chrétien, dans l'hébreu.

4. G., 286 a : רפ' כאלוטר'ט נוא שינציר : « et 80 suffrages non sinceri ». Il faut lire רפ'ט pour obtenir le total des votants 489. A la page suivante, il y a, en effet, רפ'ט נוא שינציר, mais là, il faut corriger en רפ'ט נוא שינציר. On appelait « non sinceri », à Venise, les suffrages qui n'étaient ni pour ni contre : dans le calcul de la majorité, ils comptaient pour l'acquiescement. Voir Rezasco, *Dizionario storico*, s. v. « sincero », et Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, II, 96.

une condamnation, ni pour un acquittement. Le 9 août, les prisonniers furent mis en liberté ; treize jours après ils étaient de retour à Candie.

Le juge d'instruction prénommé fit appel de la sentence d'acquittement auprès de la Avogaria, prétendant que quelques conseillers avaient été corrompus par les Juifs. L'affaire fut examinée en mars 1453 et, en juillet, un des conseillers, Ironimo Labardo, fut condamné pour corruption à un an de prison et à cinq ans d'exclusion du Grand Conseil. Les Juifs étaient à nouveau menacés d'une condamnation. Le 26 mai (le dimanche 28 iyar¹) 1454, le Grand Conseil délibéra sur l'appel du juge d'instruction. Environ 187 conseillers furent écartés comme étant de parti-pris, sur la proposition du procureur de la Avogaria, et il ne resta que 310 votants². Après de nombreuses plaidoiries, on passa au vote. Il y eut 143 suffrages contre les Juifs, 95 pour et 72 « non sinceri ». La séance fut alors ajournée³. Le 7 juin 1454 (vendredi 11 sivan), le Grand Conseil se prononça enfin. Sur les 306 membres présents, on compta 261 voix pour les Juifs, 120 contre et 125 « non sinceri », qui s'ajoutaient à la majorité pour l'acquittement. On était convaincu, parmi les conseillers, que cette majorité favorable aux Juifs aurait dépassé 400 voix si, pour une raison quelconque, on avait procédé à un nouveau scrutin. Le 17 tamouz (13 juillet 1454), un samedi après-midi, la nouvelle de l'acquittement définitif des Juifs arriva à Candie, où elle fut accueillie par des transports de joie et des actions de grâces envers Dieu : ce n'étaient pas seulement les Juifs de Venise et de Candie, mais ceux de tous les pays chrétiens qui étaient sauvés d'un danger mortel.

Du doge Barberini (1401-1502), Capsali raconte aussi qu'« il aimait les Juifs, qui, grâce à lui, échappèrent à de nombreuses accusations mensongères » (G., 287 b).

II

A partir de la fin du xiv^e siècle, la situation des Juifs d'Allemagne étant devenue intolérable en raison des calomnies, vexations et persécutions dont ils étaient sans cesse les victimes, beaucoup d'entre eux, dit Capsali, émigrèrent dans l'Italie septen-

1. La date hébraïque est ajoutée par moi.

2. Lire ו'ט au lieu de ו'ט, comme il résulte des lignes suivantes du texte.

3. A Venise, les questions personnelles devaient être examinées au moins deux fois ; voir Kretschmayr, *l. c.*

trionale où ils espéraient trouver la sécurité et le repos sous la protection des lois justes de la République de Venise. Comme exemples des fausses accusations dont les Juifs allemands avaient à souffrir, Capsali rapporte trois histoires qui lui ont été racontées à Padoue par des gens dignes de foi. Mais ces récits ne contiennent presque aucune précision ni quant aux dates et aux lieux, ni même quant aux personnages; aussi font-ils l'impression de légendes du folklore juif¹.

La première histoire est celle d'un riche Juif d'Allemagne, qu'un noble, par jalousie, avait choisi pour en faire la victime de sa méchanceté. Il corrompit un cordonnier et l'incita à coudre une image du Crucifié sous la semelle d'un soulier commandé par le Juif. Le cordonnier devait, une dizaine de jours après la livraison du soulier, se faire passer pour mortellement malade et mander un confesseur pour lui avouer que, corrompu par le Juif, il avait consenti à coudre une image du Crucifié sous la semelle du soulier. Le cordonnier suivit les instructions du noble. La suite et la fin de l'histoire manquent dans notre manuscrit, qui présente ici une lacune de deux feuillets (les ^{es} 289-290).

Il manque aussi le début de l'histoire suivante, où il est question d'un prêtre qui voulait anéantir les Juifs au moyen d'une fausse accusation. Afin de se faire passer pour un saint, dont les paroles devaient être acceptées avec une foi sans réserve, il s'offrit à passer de nombreuses journées en prières, sans manger ni boire, dans une cellule fermée et étroitement surveillée de l'extérieur, sans que ses forces en fussent diminuées. Mais il avait conservé un cierge d'une grosseur exceptionnelle, dans le creux de laquelle était cachée une grande quantité d'aliments et de boisson, et il se nourrissait ainsi en secret. La chose parut suspecte au roi qui n'aimait pas le prêtre et qui ne voulait pas la mort des Juifs. Il fit creuser un trou dans le mur de la cellule et, sans se faire remarquer, observa le prêtre; il le surprit ainsi au moment où il ouvrait le cierge pour en retirer de l'eau et du pain. Le roi ne fit part de sa découverte qu'aux Juifs. Quand enfin le prêtre, l'épreuve terminée, eut obtenu une audience publique, dans laquelle les Juifs devaient être condamnés au bûcher, un de ces derniers, respectable vieillard, s'avança et pria le roi de lui permettre de dire un mot avant le prononcé du jugement. Le roi

1. Aussi ne donnerai-je qu'un extrait de ce morceau (G., 288 a-294 b), sans le texte hébreu, qui est, d'ailleurs, incomplet dans notre ms. Je ne saurais indiquer de source plus ancienne pour ces trois historiettes.

ayant autorisé le Juif à prendre la parole, celui-ci raconta qu'un ange lui avait révélé dans un songe le mystère du prêtre jeûnant et priant : on n'avait qu'à examiner l'intérieur du clerge pour se convaincre que l'ange avait dit la vérité. Le roi feignit la surprise et procéda lui-même à l'enquête. La fourberie fut démasquée et les Juifs furent sauvés. Quant au prêtre, il fut, sur l'ordre du roi, décapité et le tronc de son cadavre fut brûlé sur le bûcher préparé pour les Juifs (G., 291 a-293 a).

La troisième histoire est celle de R. Avigdor (G., 293 b-294 b). C'était un éminent rabbin et savant d'Allemagne, versé dans toutes les sciences, particulièrement dans la connaissance des langues, bref unique en son temps. Il avait ses entrées à la cour et jouissait de la considération du roi et des seigneurs¹. Avec la permission du roi, il soutint, dans le palais royal, une controverse publique avec un prêtre qui voulait mal de mort aux Juifs et qui combattait sans merci leur religion. Il remporta un tel succès qu'après un duel oratoire qui n'avait pas duré moins de vingt-quatre heures, le prêtre dut s'avouer vaincu et que les témoins, le roi et les princes restèrent persuadés de l'excellence de la religion juive. Les leçons de R. Avigdor amenèrent fatalement le roi à embrasser d'abord le judaïsme en secret; puis il s'appliqua à déguster ses sujets du christianisme par des ruses telles que la fréquentation de l'église trois fois par jour, la communion journalière (et non mensuelle), etc.; enfin, il entreprit de les amener au judaïsme, qu'il pratiquait consciencieusement, instruit par R. Avigdor. Au bout de quelques années, la chose s'ébruita. Les autres souverains chrétiens tentèrent à plusieurs reprises de détourner le roi du judaïsme en se servant d'hommes influents, dont des dignitaires ecclésiastiques. Tout fut vain. Pour obtenir sa soumission, ils eurent même recours à la force des armes, mais ne furent pas plus heureux. On s'avisa alors de s'emparer de lui par ruse. De Rome il fut invité à comparaître devant le pape avec son maître juif pour y décider dans une controverse publique la question de la vraie religion. S'il était vainqueur, les chrétiens embrasseraient le judaïsme; vaincu, il devait, lui et son maître, se convertir au christianisme. Confiant dans la sagesse de son maître et dans la foi jurée des chrétiens qui le provoquaient, le roi était prêt à accepter sans débat. Mais R. Avigdor lui conseilla la plus grande

1. Il s'agit certainement de R. Avigdor Kara, de Prague, qui s'honorait de l'amitié de l'empereur Wenceslas (dont les Juifs disaient qu'il ne faisait pas grand cas du christianisme, voir Polak, *Halichot Kédem*, p. 70).

prudence et le décida à ne faire le voyage de Rome qu'après la livraison de nombreux otages, la plupart fils et frères de princes. Arrivé à Rome, il fut « travaillé » par tous les moyens de persuasion à revenir au christianisme. Mais comme il restait ferme, il fut, ainsi que son maître, arrêté, en violation de la parole donnée, et mis à mort. A la nouvelle de ce parjure, les otages furent exécutés sans pitié. Les pères et les frères, qui les réclamèrent et qui voulurent les reprendre, trouvèrent les portes de la ville fermées et virent les cadavres de leurs proches sur les créneaux de l'enceinte. Ils revinrent avec une armée pour s'emparer de la ville et venger le meurtre des otages, mais ils furent repoussés et durent s'en retourner comme ils étaient venus. Quant aux habitants de la ville, depuis ce temps ils ne furent ni entièrement chrétiens, ni complètement convertis au judaïsme, mais suspendus entre les deux religions, jusqu'à ce jour. C'est en ces termes que Capsali termine son histoire de R. Avigdor.

III

Depuis l'exécution de ces otages, continue-t-il ¹, les Juifs d'Allemagne étaient l'objet de l'horreur des princes allemands, « une épine dans leurs yeux », et la haine des chrétiens envers les Juifs s'accrut sans cesse. De nombreuses communautés, grandes et célèbres, furent massacrées. On en voulait surtout aux étudiants talmudistes des « yeschibot », qui s'en retournaient chez eux aux vacances ². C'est ce qui arriva, par exemple, en 1254, à l'école talmudique du célèbre R. Netanel ³. Beaucoup de ses professeurs et de ses élèves furent tués en cours de route. Des faits semblables se sont passés hors d'Allemagne du temps de R. Elie Capsali ⁴. Comme celui-ci, accompagné de plusieurs amis, les uns rabbins et les autres disciples, voyageait de sa « yeschiba » à une autre, toute la compagnie fut attaquée en route par des brigands et

1. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, III.

2. Dans le texte hébreu (G., 295a) : בין הזמרים ; c'est ainsi qu'on appelait les mois de nissau et de tischri, comme l'auteur le dit plus loin (269 a).

3. Sans doute Netanel de Chinon, mort martyr (Zunz, *Literaturgeschichte*, 363).

4. Cet Elie Capsali, dont notre auteur porte le nom, est le père de Moïse Capsali, grand-rabbin de Constantinople, et celui-ci était un grand-oncle de l'auteur, comme il résulte de Lattes, note 77 et p. 38, l. 1, où notre Elie écrit : « Mon père avait été pendant de nombreuses années le disciple de son oncle R. Moïse C. à Constantinople. » Au lieu de ר'הורא הזמירי que donne Lattes, il faut lire d'après G. : ר'ררר הזמירי. Elie Capsali l'Ancien était donc l'arrière-grand-père de son homonyme le Jeune.

mise au pillage ; presque tous périrent sous les coups. R. Elie lui-même resta sur le terrain à demi-mort. Des marchands en voyage vinrent à passer et l'aperçurent baignant dans son sang parmi des cadavres. Ayant remarqué qu'il était encore en vie, ils le relevèrent et l'emportèrent jusqu'à la ville la plus proche, où il resta encore longtemps malade de ses blessures. C'est ainsi encore que le célèbre rabbin Jacob Margolies l'Ancien fut chassé de sa ville¹ avec ses élèves, en sorte qu'il n'en put rester deux ensemble.

L'accusation du meurtre d'enfants chrétiens donnait souvent aux chrétiens² un prétexte pour maltraiter les Juifs et même pour les tuer, surtout aux environs de la fête de Pâques. De ce fait le séjour en Allemagne était des plus pénibles pour les Juifs ; beaucoup émigraient où ils pouvaient. Mais quand la nouvelle des lois équitables de la République de Venise et de ses autres grands mérites se fut répandue parmi eux, beaucoup s'y rendirent et y trouvèrent le repos et la sécurité.

Bientôt des écoles talmudiques furent fondées dans plusieurs villes d'Italie. Les professeurs étaient généreusement soutenus. Car les Juifs de ce pays étaient favorisés par la fortune ; le commerce des marchandises comme aussi le trafic de l'argent leur rapportaient de grands bénéfices. Depuis cent trente ans et davantage (l'auteur écrit en 1517), l'étude du Talmud est cultivée avec ardeur en Italie, tandis que la science non-juive³ est négligée.

Un des premiers et des plus grands talmudistes de ce pays fut R. Moïse⁴ Landau, père de l'auteur de l'*Agour*. Attiré par le renom de sa science, R. Moïse Capsali⁵, fils du R. Elie précité, se rendit auprès de lui et étudia dans sa yeshiba jusqu'à la mort du maître. Après lui vint R. Ascher, surnommé Eshan⁶, qui descen-

1. La localité n'est pas indiquée. Il s'agit sans doute de Nuremberg, où R. Jacob Margolies l'Ancien était rabbin au milieu du x^e siècle.

2. Pour « enfants chrétiens », le texte hébreu (293 a) emploie le mot שְׂקָצִים (ainsi ponctué dans le manuscrit), terme courant chez les Juifs allemands, tandis que, pour « chrétiens », il dit שְׂקָצִים, qui est naturellement pour שְׂקָצִים : la confusion du *patah* et du *kamez* est des plus fréquentes dans les manuscrits d'origine italienne ou orientale.

3. L'auteur pense surtout à la philosophie.

4. Erreur : le père de R. Jacob Landau, l'auteur du *S. ha-Agour* (imprimé pour la première fois vers 1490), ne s'appelait pas Moïse, mais Juda Löwe (לויור).

5. C'est lui qui devint plus tard grand-rabbin de Constantinople.

6. Il s'agit de R. Ascher, surnommé Eshan (prononcez : Ens-chen, en hébreu עֶשְׁכֵּן). L'auteur, qui parlait italien et ne pouvait prononcer le *ch* allemand, a fait de ce surnom Eshan, en hébreu עֶשְׁכֵּן. Ce R. Ascher, fils d'Isaïe, disciple de R. Jacob Weil, avait d'abord demeuré à Augsbourg, puis (en 1465) à Ulm ; dans ses vieux

daît d'une belle famille allemande. Il dirigea la yeschiba de Padoue et fut le maître de R. Juda¹ Minz. Il réunit autour de lui de nombreux élèves éminents et subtils ; même des rabbins d'une grande science et qui avaient déjà reçu l'ordination figuraient couramment parmi ses disciples. Mais, dans sa vieillesse, il devint aveugle et perdit ses forces physiques et intellectuelles.

Son successeur à la tête de la yeschiba fut son élève favori R. Juda Minz, qui porta l'école à son apogée et l'éleva au rang des plus célèbres de son temps. De toutes parts les disciples y affluaient. Parmi eux, note l'auteur, se trouvait, comme élève payant, son père Elkana. R. Juda Minz recevait de la communauté de Padoue un traitement annuel de cent ducats² ainsi que le logement ; il avait une grande maison à sa disposition. Moyennant quoi il devait enseigner gratuitement et laisser à chacun de ses élèves gratuits une chambre dans sa maison. Les élèves mangeaient en commun, mais à leurs frais ; ils avaient coutume de se livrer, à table, à des discussions talmudiques.

Voici quel était l'ordre des études. Chaque matin, R. Juda se rendait d'abord dans sa yeschiba, où il discutait avec les rabbins sur un thème talmudique. Le « pilpoul » terminé, il retournait dans sa maison où il exposait un morceau de « halacha » pour les commençants et pour les élèves moyennement doués. Il n'y avait pas pour lui d'obligation d'enseigner un nombre d'heures déterminé. Après le repas, vers le soir, arrivaient les élèves les plus avancés et particulièrement subtils, auxquels il exposait un morceau de « tossafot ». Les fils de riches, qui avaient un des rabbins comme professeur particulier, étudiaient avec celui-ci de la « halacha » dans la matinée et, vers le soir, des « tossafot ». A chaque jour ouvrable, sauf le vendredi, après l'office du matin, R. Juda se rendait, avec les disciples qui demeuraient dans sa maison, dans un petit bâtiment appelé « la yeschiba » et situé dans la cour de la grande synagogue de Padoue. Les auditeurs s'asseyaient en cercle sur les bancs de la yeschiba. C'est là que se réunissaient les rabbins et les maîtres avec leurs élèves. R. Juda posait une question en discussion et chacun, d'après son rang,

jours, il se rendit à Padoue avec son disciple favori R. Juda Minz, qui était aussi son parent. Il vivait encore en 1483. Voir Weiss, *Dor*, V, 280 et s., et Michael, *Or ha-Hayim*, s. v.

1. Capsali écrit régulièrement ירמיה et non ירויה, parce que ce nom propre se prononçait toujours chez les Juifs allemands « Juda » et non « Jehuda ».

2. En hébreu ספרות, c'est-à-dire *forini*, des « florins d'or » de Florence qui, à Venise, s'appelaient des ducats.

prenait la parole à son tour. C'est ensuite seulement que n'importe qui pouvait interroger et répondre à son gré. Il en résultait une joute oratoire des plus animées, ce qu'on appelait le « pilpoul » ; en règle générale, chacun discutait avec un contradicteur à peu près aussi savant. Le tout sans se servir de livres, car tous connaissaient la halacha dont il s'agissait ; seul le « Rab »¹ avait un exemplaire du Talmud devant lui. La discussion était menée dans le bruit ; « c'était à travers l'école comme un frémissement sacré ». Le « pilpoul » durait une heure et même davantage. Finalement R. Juda ouvrait son livre et indiquait avec précision le passage que tous devaient préparer pour le jour suivant. Les auditeurs rentraient alors chez eux et chaque rabbin étudiait avec ses élèves particuliers le peusum du lendemain. R. Juda faisait de même avec ses élèves. C'était ainsi chaque jour jusqu'au jeudi inclusivement. Le vendredi, chaque élève étudiait seulement pour soi. Le samedi après-midi, après la prière de Minha, R. Juda exposait à ses disciples un texte halachique avec tossafot, tandis que les autres rabbins en faisaient autant avec les leurs. Le dimanche matin, on recommençait comme d'habitude à la yeschiba. Les études se poursuivaient ainsi toute l'année. Toutefois, à partir du 1^{er} nissan et du 1^{er} tischri, il y avait, en raison des fêtes, des vacances d'un mois, appelées בין הזמנים, « entre les époques » (entre les deux semestres scolaires). On voyait alors chaque fois une partie des élèves, dont plus d'un venaient de très loin et même mariés, s'en retourner chez eux. Ceux qui restaient à Padoue étudiaient pendant les vacances, chacun avec son maître, les prescriptions religieuses relatives aux fêtes.

Il y avait des yeschibot de ce genre dans d'autres villes italiennes, toutes dirigées par des hommes de valeur. Mais celle de Padoue était la plus considérée, grâce à R. Juda Minz, qui l'emportait sur tous. À côté de lui, d'autres rabbins éminents exerçaient leur activité dans la même ville :

1. R. Kaufmann², d'une famille distinguée d'Allemagne et qui jouissait d'une renommée sans tache ;

2. R. Isaïe, fils du R. Ascher nommé précédemment, antagoniste de R. Juda Minz dans le « pilpoul ». C'est lui qui donna au fils de celui-ci, Abraham Minz, l'ordination rabbinique ;

1. Aujourd'hui encore, chez les Juifs allemands, le rabbin est appelé « le Raw ».

2. משה"ר כפמן. Prononcer : « Kafmann ». C'est le nom allemand « Kaufmann », un peu modifié dans la prononciation italienne.

3. R. Jacob le Pieux, homme vraiment dévot et grand cabbaliste, fut aussi le maître de R. Elkanah Capsali en cabbale ;

4. R. Zevel¹, distingué par sa perspicacité et remarquablement versé dans les ouvrages des décisionnaires, particulièrement dans les « Tourim » ;

5. R. Yohanan, extrêmement subtil, mais par cela même peu partisan de l'explication simple et conséquemment seule juste ; lui aussi d'extraction distinguée ;

6. R. Hayyim Carmi², excellent talmudiste, venu de France, qui ne fréquentait pas la yeshiba, parce qu'il avait une manière particulière d'étudier le Talmud. Un jour, rapporte encore notre auteur, mon père R. Elkanah pria son maître R. Juda Minz de bien vouloir discuter une fois avec ce rabbin. On en vint la finalem^{ent}. La discussion dans la yeshiba se fit en hébreu, le Français ne comprenant pas l'allemand et réciproquement. Mais quand Carmi vit qu'ils ne pourraient jamais s'entendre dans le pilpoul, il renonça à venir à la yeshiba ;

7. R. Isaac Ingelheim Segal³, qu'Elie Capsali connaissait personnellement, de Candie encore, comme un rabbin éminent. Déjà son père avait vécu à Candie ;

8. R. David ha-Lévi, fils de R. Eléazar d'Allemagne, d'une origine particulièrement distinguée. Sa perspicacité extraordinaire et la considération dont jouissaient ses parents lui avaient valu l'ordination rabbinique à l'âge de vingt-huit ans seulement ;

9. R. Simon, dit Schmenke, grand talmudiste, dirigea la yeshiba de Mestre (près de Venise) ;

10. R. Juda, dit Lapp (?)⁴, homme très considéré et maître éminent à Brescia, qui forma beaucoup d'élèves ;

11. R. Hiyya, remarquable par sa perspicacité autant que par sa piété ;

12. R. Mendlin, un des notables de Padoue, frère de R. Ascher Meschoullam⁵, homme instruit et riche, qui laissa, en mourant, à

1. En hébreu זעביל, de זעבילן.

2. קרמי. De là vient le nom de Crémieux.

3. Segal veut dire Lévi. Ce rabbin est cité dans la Lettre de Capsali à Joseph Taïtatzak, sous le nom de Isaac Lévi Ingelheim Aschkenazi, comme un élève de R. Joseph Colon (voir Graetz, VII³, 445, et Lattes, p. 16).

4. מהר"ר יהודה הנקרא לאף [Löw?].

5. Ascher Meschoullam, appelé aussi Anselmo di Banco (Delbanco), était banquier à Padoue, puis à Venise. Lors de la prise de Padoue par les Vénitiens, le 17 juillet 1509, sa maison de banque fut complètement pillée. Le lendemain, il se plaignit amèrement, avec d'autres victimes, à la Signoria de Venise, mais avec peu de succès (Sanuto, *Diarii*, VIII, 527). Le 28 octobre 1512, les banquiers Anselmo di Banco et

ses deux filles 14.000 ducats et quantité de bijoux précieux ;

13, 14, 15 et 16. R. Beër¹, R. Zaccar², R. Hirtz³, R. Samuel Mesler⁴, tous talmudistes de valeur et élèves de R. Juda Minz dans sa yeschiba⁵. Celle-ci comptait encore nombre de talmudistes très subtils et tout à fait éminents, qui, par modestie, n'avaient pas voulu recevoir l'ordination rabbinique, et, à côté d'eux, un grand nombre d'élèves (*Bahourim*) du plus grand mérite. Jeunes gens et vieillards d'Allemagne abandonnaient leurs yeschibot et allaient en Italie pour y poursuivre leurs études dans les célèbres écoles talmudiques de ce pays.

IV

Elie Capsali, poussé, lui aussi, par le désir ardent de fréquenter la célèbre yeschiba de R. Juda Minz, pria son père, qui y avait étudié lui-même, de l'envoyer à Padoue⁶. Son père y consentit et le congédia avec force bénédictions et recommandations, le mettant surtout en garde contre l'étude des sciences étrangères. Muni de beaucoup d'argent et de lettres de recommandation, Capsali se mit en route. Un vendredi, avant le commencement du sabbat, il s'embarqua sur le vaisseau qui, venu de Jaffa, se rendait par Candie à Venise. A minuit, le sabbat 20 heschvan 5269⁶, le

son associé Abraham (sans doute aussi membre de la famille Meschoullam) annoncèrent leur faillite à Venise. Ils furent arrêtés aussitôt après, mais remis en liberté au bout de quelques jours contre paiement de l'impôt dont ils avaient été taxés (Sanuto, XIV, 270 et 344). Ascher et Hayyim Meschoullam n'en continuèrent pas moins leur affaire de banque à Venise (Sanuto, XX, 138 : banchieri Anselmo et Viviam). Ascher Meschoullam mourut le 1^{er} iyar 5292 ; son épitaphe est reproduite dans *Kokhebé Iphak*, n° 13, p. 16, et dans *Kenesset Israël*, III, 580. Sur la famille Meschoullam et ses ramifications, voir Wachstein, *Inscripfen des allen Judenfriedhofes in Wien* (1912), I, 458.

1. *מהר"ר באר*, à lire sans doute *באר*, de même que R. Sabbatai *באר*, l'auteur des Consultations *באר עשק*, imprimées à Venise en 1674, s'appelaient strictement Beër et non Bar.

2. *מהר"ר חררצי*. Capsali, italien, rend la *h* aspirée de l'allemand par un *het*, parce que la *h* italienne est muette. Il sera encore question de R. Hirtz (non Hertz, car le vrai nom devrait être Hirsch, sur nom de Nephtalie). C'est le riche Nephtalie Hirtz Wertheim de Padoue, dont la querelle avec R. Juda Minz est mentionnée par Graetz, IX³, 207.

3. *מסטר*. C'est le nom allemand Mesler (= Meister) et non Mestre, nom d'une localité en Italie. Ce dernier est toujours marqué dans le manuscrit par un petit trait sur le mot.

4. Quelques-uns sont cités dans les Consultations de R. Juda Minz.

5. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, IV.

6. Le 14 octobre 1508. Le texte hébreu porte *ב' לחדש חשוון*, mais il faut corriger ב en כ, car l'auteur ajoute qu'on était lors dans la semaine de la péricope *Vayéra*, ce qui est impossible le 2 heschvan ; de plus le 2 heschvan 5269 était un mardi.

vaisseau leva l'ancre; après une traversée orageuse, il arriva à Venise le 19 kislev¹. Là, Elie fut salué cordialement par R. Joseph Yerouschalmi, le chef considéré de la yeshiba de Brescia. R. Joseph lui demanda s'il savait quel lien de parenté l'unissait à Sabbataï Capsali, autrefois naguid de Jérusalem. « Je me souviens, répondit Elie, avoir entendu mon père dire que c'était un de mes ancêtres. » R. Joseph l'invita alors à l'accompagner à Brescia; il aurait soin de lui comme de son propre enfant, car ses ancêtres de Jérusalem avaient été des élèves de R. Sabbataï Capsali et il en gardait une reconnaissance éternelle à la famille Capsali. Il voulut savoir aussi si les écrits cabbalistiques de R. Sabbataï se trouvaient dans la famille. Elie le demanda par lettre à son père, qui lui répondit que, d'après une source sûre, les commentaires cabbalistiques en question étaient conservés, non à Caudie, mais à Jérusalem.

L'invitation de R. Joseph Yerouschalmi fit une profonde impression sur Elie, et il fut bien près de se rendre à Brescia au lieu de Padoue. Mais ses parents de Padoue, où il arriva le 27 kislev² (le lundi 20 novembre), les Delmedigo, et d'abord sa tante Schifra, veuve de R. Youdlin, née Delmedigo, et la belle-mère de celle-ci, Rébecca, ne voulurent pas le laisser partir, et il dut donner une réponse négative à R. Joseph, qui l'avait accompagné.

R. Juda Minz lui réserva un accueil extrêmement cordial. Le vieux maître se rappelait avec joie que le grand-oncle d'Elie, Moïse, avait été son ami de jeunesse et Elkana, le père d'Elie, son élève. Il recommanda à son fils Abraham de prendre les plus grands soins du jeune Capsali et de se charger lui-même de son instruction.

V

Il ne devait pas être donné à Capsali de rester longtemps à l'école de ce maître vénéré. Huit jours après son arrivée³, R. Juda

1. Le dimanche 12 novembre.

2. Voir la note suivante. Le texte hébreu porte comme date le 3^e jour de Hanouca.

3. R. Juda tomba malade le vendredi 1^{er} tébeth 5209, septième jour de Hanouca et mourut dans la nuit suivante. Comme C. indique le 3^e jour de Hanouca pour son arrivée à Padoue (ואכרא האהלה בשלשה לחנוכה ברכ"ט), l'indication d'après laquelle R. Juda Minz tomba malade huit jours après son arrivée (ויהי מקץ שמונה ימים אחרי בואו אל המנוחה ואל הנחלה חלה מהר"ר יודא מינץ) ne paraît pas très exacte. Le moyen le plus simple d'écarter cette petite contradiction est de maintenir la date du vendredi 24 kislev pour l'arrivée de C. à Padoue et d'admettre qu'il s'y est installé le lundi 27 kislev. Les mots בואו אל המנוחה ואל הנחלה désigneraient ainsi l'arrivée d'Elie à Padoue, but du voyage, tandis que les mots ואכרא האהלה signifieraient qu'il a trouvé une maison où loger.

tomba malade¹ et si gravement qu'il sentit aussitôt sa fin proche. Une petite heure avant sa mort, il fit venir à son chevet tous les rabbins de Padoue, dont R. Isserlès², qui devait devenir le maître particulier d'Elie. Après les avoir tous exhortés au devoir sacré de l'étude de la Tora et de la pratique de la religion, il conféra à R. Isserlès, son élève, l'ordination rabbinique au moyen de l'imposition des mains et lui donna sa bénédiction. Elie Capsali et son cousin Abba Saul Delmedigo, qui étaient également présents, reçurent sa bénédiction. Ensuite s'avança son fils Abraham avec ses enfants; ils furent, chacun à son tour, embrassés, baisés et bénis par le vieillard. Il s'éteignit alors doucement, le vendredi³ soir, vers neuf heures. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt dix-huit ans et avait dirigé pendant trente-sept ans la yeshiba de Padoue, devenue si florissante grâce à lui.

Le lendemain, dans l'après-midi du sabbat, après l'office, les notables de la communauté de Padoue se réunirent dans la grande synagogue pour délibérer sur les obsèques fixées au lendemain. On décida que, le jour de l'inhumation, toute la communauté — jeunes et vieux — jeûnerait, que tous les magasins resteraient fermés, que tous les travaux seraient arrêtés. Il fut aussi décidé que la chaire de la yeshiba et les appuis⁴ de bois, auxquels les controversistes s'appuyaient pendant le pilpoul, seraient abattus et qu'on en ferait des planches pour le cercueil du défunt. La bière devait être portée jusqu'au cimetière sur les épaules de tous les rabbins et notables et entourée pendant tout le convoi de porteurs de torches. Toutes ces résolutions furent prises dans l'assemblée de la communauté en l'honneur du maître et avec le consentement de son fils Abraham.

Le lendemain, à l'issue de l'office du matin, toute la communauté se transporta à la maison mortuaire. Celle-ci possédait une cour étendue, dans laquelle se trouvait une très grande chambre. Les murs de la chambre furent tendus de noir, les bancs recouverts

1. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, V.

2. Appelé aussi Israel Aschkenazi, voir les Consultations *Oholé Tam*, n° 2, et *Zekan Aharon*, n° 3 i. f.

3. Le 25 novembre 1508 (2 tébeth 5269). Il faut rectifier dans ce sens les indications de tous les biographes. Grätz (*Geschichte*, VIII^e, 429) erre aussi en affirmant que R. Juda a dépassé l'âge de 100 ans et qu'après avoir dirigé pendant 47 ans la yeshiba de Padoue, il est mort en 1509. L'année hébraïque 269 est exacte, mais non l'an 1509.

4. Le mot hébreu *הכמורות* désigne les pupitres correspondant aux bancs, ce qu'on appelle les « Staender ».

d'étoffes noires. Autour du corps, placé dans une bière surélevée, les livres du défunt étaient rangés dans des armoires. Au chevet, un vase de terre contenant un fragment de Séfer-Tora, qui devait être enterré avec le maître. Autour des livres étaient assis en cercle les plus proches parents du défunt, son fils aîné Abraham, avec ses fils, et un second fils, tous enveloppés dans leurs talets. Les autres assistants se pressaient sur les bancs.

La cérémonie commença. Quarante cierges de cire blanche, dont chacune coûtait neuf *marcelli*¹, furent distribuées aux rabbins et aux notables de la communauté, ainsi qu'à des disciples particulièrement considérés. Les porteurs se placèrent deux par deux autour de la bière, entièrement recouverte de serge noire. Chacun d'eux avait un partenaire, qui lui correspondait à peu près par le rang et par l'âge. Elie Capsali était à côté de son oncle R. Juda, fils de R. Elie Delmedigo. Les cierges furent allumés, et le rabbin Isserlès, que R. Juda Minz avait ordonné sur son lit de mort, monta en chaire pour prononcer l'oraison funèbre qui dura jusqu'à midi. Les cierges furent alors éteints et le cercueil fut porté jusqu'au cimetière par tous les savants et étudiants de la *yeshiba* et par les membres les plus considérés de la communauté; ils se relayaient dans ce service d'honneur, auquel nul n'était admis qui n'en fût entièrement digne. Quand le convoi eut atteint le cimetière, les cierges furent rallumés et de nouveaux discours de circonstance furent prononcés. R. Hirtz² récita en pleurant les prières et déplora la perte irréparable qu'on avait faite. Le vase avec le parchemin qu'il contenait fut alors mis dans la fosse à la tête du mort, et celui-ci fut confié à la terre, tandis que l'assistance pleurait à chaudes larmes. Les cierges furent éteints et les parents en deuil furent reconduits par toute la communauté dans la chambre où la cérémonie funèbre s'était déroulée. De nombreuses allocutions, prenant pour texte les mots *וזהו לירדהו* (Deutér., xxxiii, 7), y furent encore prononcées jusqu'à la fin de la journée.

Le septième jour après la mort de R. Juda Minz, on convoqua dans la grande synagogue tous les membres de la communauté

1. Le « marcello » ou « marzello » était une monnaie vénitienne en argent, qui valait environ 10 « centesimi », d'après Marinelli, *Lessico veneto*, s. v. *Marcello*. Dans sa Chronique de Venise, Capsali écrit que, sous le doge Nicolo Marcello, nommé en 1473, on fabriqua une monnaie d'argent qu'on appela « marcello » et qui était d'une valeur de dix « mercaii » (G., 287 a).

2. Ce nom revient souvent chez Capsali, orthographié tantôt *הירץ*, tantôt *הירצי* ou *הירצין*.

qui contribuaient au traitement du rabbin (100 ducats par an) et qui payaient encore d'autres souscriptions pour l'entretien de la yeshiba, car seuls ils avaient le droit de vote pour l'élection du rabbin et chef d'école. Quarante-six électeurs étaient présents. Il n'y avait que deux candidats en ligne, avec des chances à peu près égales : R. Abraham, fils du défunt, et R. David ha-Lévi, un de ses élèves les plus distingués et d'une très belle famille, comme on l'a vu plus haut. Capsali était un chaud partisan du premier et, aidé par R. Joseph Verouschalmi, il amena une réconciliation entre R. Abraham et R. Hirtz, qui était un des membres les plus influents de la communauté. R. Abraham gagnait ainsi trois voix : outre celle de R. Hirtz, celles de son fils Mardochée et de son gendre R. Jacob Meschoullam. Le scrutin eut lieu par écrit. On vota d'abord sur le nom de R. David ha-Lévi qui réunit 22 *oui*, puis sur celui de R. Abraham qui en réunit 24. On alla prendre l'élu dans la maison de deuil pour le mener solennellement à la grande synagogue et l'installer aussitôt dans ses fonctions.

Dans son premier sermon, R. Abraham réfuta, avec force arguments à l'appui, les scrupules religieux qui s'étaient fait jour après coup contre l'usage des cierges pour rehausser la pompe des funérailles. Il réussit en partie à tranquilliser les esprits des plus dévots en démontrant par le Talmud qu'il n'y avait pas lieu de parler ici de l'imitation d'une coutume chrétienne et que des honneurs de ce genre avaient été décernés dès les temps anciens à des savants éminents lors de leurs obsèques.

R. Abraham se montra le digne successeur de son père. Il se distinguait particulièrement par une mémoire rare qui lui permettait de tout retenir par cœur. Depuis la mort de son père, il remplissait les fonctions d'officiant à chaque service, trois fois par jour, enveloppé d'un talet noir. Il comptait le faire pendant toute l'année de deuil. Mais, par suite de la guerre, il dut bientôt s'enfuir de Padoue.

Sa yeshiba, qu'il dirigea de la même manière que son père, était fréquentée journellement par le vieux R. Kaufmann, R. Israël dit Isserlès, R. David ha-Lévi, R. Beër, R. Mayor¹, R. Hirtz, R. Zaccai, R. Koppelman², tous rabbins et talmudistes distin-

1. N'a pas été mentionné plus haut parmi les auditeurs de R. Juda.

2. Ne figurait pas non plus parmi les auditeurs du père. Il semble avoir été, avant R. Isserlein, précepteur dans la maison de la tante de Capsali, car celui-ci raconte ailleurs (G., 298 a) que quand il arriva à Venise, ses parents avaient dépêché, pour lui souhaiter la bienvenue, « leur rabbin R. Koppelman ».

gués, ainsi que par nombre d'élèves émérites. La matière était le traité de Yebamot. R. Abraham était très bienfaisant et hospitalier ; à sa table mangeaient régulièrement des pauvres venus d'autres villes ; il les secourait, en outre, généreusement.

Capsali ajoute que sa tante Schifra engagea le très subtil R. Israël¹ Isserlès comme précepteur pour son fils Abba Saül et pour lui-même, moyennant un traitement annuel de 37 ducats et la pension ; il était tenu d'instruire chacun de ses deux élèves quatre heures par jour dans la Guemara avec commentaire et tossafot. Capsali jouissait de la faveur particulière de son maître, qui demeurait toute la semaine dans la maison de la tante et qui ne rejoignait que chaque vendredi sa femme et ses enfants pour passer le sabbat avec les siens.

A Soave demeurait un oncle de Capsali, R. Menahem Delmedigo. Il vint en visite à Padoue pour la fête de Pâque en 1509 ; l'oncle et le neveu, amateurs de pilpoul tous deux, discutaient ferme, même pendant les repas, sur des questions halachiques.

VI

Capsali interrompt ici son récit pour entrer dans des détails sur la richesse et la charité de certains Juifs d'Italie, particulièrement de Padoue².

Dans cette ville demeurait R. Hayyim Meschoullam, frère de R. Ascher, d'une famille allemande distinguée, mais qui n'avait pas d'enfant. D'après sa déclaration faite sous serment, il était imposé pour une fortune de 23.000 ducats. Il possédait une maison de banque à Crema et une autre à Padoue. Il était très bienfaisant. Il entretenait une cuisine populaire, où des pauvres étaient nourris trois fois par semaine. En hiver, on distribuait du bois aux pauvres à ses frais. Il offrit une fois à la synagogue une aiguière d'argent d'une valeur de 300 ducats pour servir aux ablutions des *cohanim*.

C'est à Padoue aussi que vivait le savant et riche R. Nephtalie, dit Hirtz, qui avait dans sa maison une magnifique synagogue. Il voulut la faire dorer du haut en bas et il avait déjà commencé quand quelques vauriens juifs le noircirent auprès du doge Leonardo Loredan ; il en résulta qu'il fut condamné à une amende et

1. Le texte porte Abraham, mais c'est évidemment une faute du copiste.

2. Pour ce qui suit, voir *Pièces justificatives*, VI.

qu'on lui défendit de continuer à décorer la synagogue en or. Il dut donc se contenter d'une décoration moins somptueuse. Il fit confectionner un rideau pour l'arche¹ et un manteau pour un Séfer-Tora d'après l'usage des Juifs allemands, les deux pièces magnifiquement brodées de perles, d'une beauté insigne, valant près de 500 ducats, ainsi qu'une cuvette et une aiguière pour les *cohanim*, d'une valeur de 200 ducats. Quand mourut son beau-père, R. Mendlin, il fit ériger sur sa tombe un grand monument de marbre, dont la longueur était celle de la tombe et dont la largeur atteignait une coudée et demie environ; le haut était en forme de toit plat. Le marbre était richement décoré d'ornements floraux en relief et couvert sur toutes ses faces d'inscriptions à la gloire du pieux et savant rabbin, issu d'une famille des plus considérées. Il n'y avait encore jamais eu un tel monument funéraire chez les Juifs. Quiconque visitait le cimetière en était frappé et, quand il s'informait de celui qui l'avait élevé, la réponse qu'il recevait lui apprenait la grande richesse et la bienfaisance non moins grande de R. Nephthalie Hirtz de Padoue.

Mais tous étaient dépassés en richesse comme en charité par le pieux R. Joseph Castelfranco, de Brescia, parent de R. Joseph Yerouschalmi, le talmudiste déjà cité, qu'il avait appelé à la direction de la yeshiba de cette ville. Cette école était fréquentée par une élite de rabbins italiens, dont quelques anciens auditeurs de R. Juda, tels que R. Juda Lapp, R. Hiyya et un fils de R. Kaufmann. A eux s'ajoutaient plus de quarante *Bahourim*, sans compter de nombreux commerçants. Tous étaient nourris, vêtus et assistés aux frais de R. Joseph Castelfranco. En outre, celui-ci fonda un asile où des pauvres trouvaient chaque jour logis et nourriture et où ils pouvaient rester à leur gré un temps plus ou moins long. Il était le soutien généreux des veuves et des orphelins. Quant à ses proches, il les comblait de ses bienfaits.

Il s'était proposé de faire copier tout le Talmud avec Raschi et Tossafot sur du parchemin particulièrement magnifique, d'un format exceptionnellement grand et dans une écriture singulière-

1. Ce rideau (*parokhet*) fut l'objet d'une discussion entre R. Nephthalie Hirtz Wertheim et R. Juda Minz, qui ne voulait pas le tolérer dans la synagogue parce qu'il portait les armoiries de R. Hirtz représentant un cerf. R. Hirtz tint bon et trouva plus d'un rabbin pour le soutenir contre R. Juda (v. Graetz, *Geschichte*, IX², 207). Mais ce conflit ne dégénéra pas, comme le croit Graetz, en inimitié personnelle, attendu que R. Hirtz continua à fréquenter la yeshiba de R. Juda, qu'à la mort de celui-ci il récita les prières au cimetière et donna ensuite sa voix à R. Abraham, fils du défunt.

rement belle. Il fit venir, à cet effet, dans sa maison le copiste R. Pérelz, qui reçut 37 ducats par an¹ et pension complète; il devait travailler sept heures par jour et quatre heures seulement le vendredi. Celui qui fabriqua pour lui le parchemin reçut 50 ducats en une fois. Vingt-quatre traités du Talmud étaient achevés et le tout devait former un exemplaire d'une beauté incomparable. Les volumes de l'exemplaire complet ne devaient, d'ailleurs, pas être conservés comme de précieux objets de luxe; ils devaient être prêtés pour être utilisés et même donnés en cadeau à des étudiants pauvres. On calculait que le coût de tout le travail se monterait à 600 ducats. Mais le sac de Brescia survint et mit rapidement fin à la fortune et à la générosité princières de cet homme vraiment noble. Capsali raconte qu'il a vu et admiré à Venise quelques feuillets de ce manuscrit qui provenaient du pillage de Brescia.

Il y avait partout de généreux bienfaiteurs parmi les Juifs d'Italie. Un des plus éminents était R. Ascher Meschoullam, de Venise. Nulle part, on ne trouvait une aussi grande quantité de Juifs distingués et émérites, riches et savants qu'en Italie. Leur science était exclusivement talmudique et ils se tenaient à l'écart des sciences étrangères, ce dont Capsali leur fait un mérite particulier.

(A suivre.)

N. PORGES.

1. Le texte porte : ולתת לו בשנה לשכח פרחים ל"ז, comme s'il s'agissait d'un salaire hebdomadaire. Mais comme le coût de l'exemplaire devait s'élever en tout à 600 ducats (voir plus loin), il n'est pas possible que le copiste ait reçu 37 ducats par semaine, étant donné que le travail aurait duré au moins un an. De plus, c'eût été un salaire incroyablement élevé pour un copiste : le précepteur de Capsali n'en recevait pas davantage par an. Il s'agit donc d'un salaire annuel et le mot לשכח doit être effacé.

LE COMMENTAIRE DE R. JOSEPH BEKHOR-SCHOR

SUR LE LÉVITIQUE *

I

CÉLÉBRITÉ ET ÉCLIPSE DU COMMENTAIRE DE BEKHOR-SCHOR

Une destinée singulière a été réservée au commentaire de Joseph Bekhor-Schor sur le Pentateuque. Célèbre aux ^{xiii}, ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, même au delà des limites de son pays, ce « commentaire fort beau et estimable » (פירוש נאה ומקובל מאד), comme le qualifie à juste titre le chroniqueur Isaac Lattès ¹, tomba ensuite complètement dans l'oubli ². Ce n'est que vers le milieu du siècle dernier que l'on a recommencé à faire mention de l'ouvrage du commentateur français. En 1835, Abraham Geiger publia à Leipzig son opuscule bilingue *Parschandatha*, sur les exégètes juifs du nord de la France, où il insista particulièrement sur Joseph Bekhor-Schor et

*. Cette étude est l'Introduction au texte du Commentaire sur le Lévitique, qui fera l'objet d'une publication ultérieure.

1. Vers 1340. — V. son ouvrage *Schaarè Cion* dans le supplément *Oçar tob* du *Magazin*, t. IV, p. 673, l. 25.

2. B. de Rossi, dans ses *Annales hebraeo-typographicæ ab an. MDI ad MDXL*, Parme, 1799, p. 20, n° 400, prétend avoir vu à Rome, dans la Bibliothèque Casanate, une édition in-folio de ce commentaire, publiée à Constantinople en 5280 (a. m.). Mais, en réalité, il a interprété inexactement l'abréviation ריב"ש en la lisant רבי יוסף כבוד שור au lieu de רבי יהושע (א) בן שור, nom de l'auteur d'un commentaire cabbalistique sur le Pentateuque, imprimé à Constantinople au début du ^{xvi} siècle. V. là-dessus : Ernest Renan (Neubauer), *Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Paris, 1877, p. 435, n. 1. — Cependant, plusieurs savants ou bibliographes ont suivi de Rossi ; voir notamment Zunz, *Zur Geschichte und Literatur* (t. II), Berlin, 1845, p. 75 ; M. Steinschneider, *Catalogus libr. Hebr. in Bibl. Bodleiana*, Berlin, 1852-1860, col. 1446 et s. ; J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*, Leipzig, 1863, t. I, p. 95 (b. Nat. ?) ; Moïse Schwab, *Les Incunables hébreux, Revue des Etudes juives*, t. III, p. 89 et 92. Ce dernier, bien qu'ayant connaissance de la note citée de Renan (Neubauer), n'en a pas moins introduit l'édition supposée dans sa liste d'incunables (!). Remarque, à ce propos, la confusion des dates 1518, 1520, 1523.

son commentaire inédit, qu'il avait vu en manuscrit à Munich¹. Peu de temps après, Adolf Jellinek aborda la publication du manuscrit, en éditant les parties relatives à la Genèse et à l'Exode², mais son travail s'est borné là³. Des extraits des deux derniers livres du Pentateuque ont encore été publiés depuis : les chapitres xxxii, 1-43, et xxxiv du Deutéronome par Gotthilf Walter, avec une introduction critique⁴, et les quinze premiers chapitres des Nombres par Jacob Neumann⁵, comme thèses pour le doctorat de philosophie. De même, Alfred Zweig a commencé à publier la partie relative au Deutéronome (chap. i-xii) dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*⁶.

Le commentaire du Lévitique n'a donc pas encore été abordé. J'en ai préparé la publication d'après le manuscrit de Munich cod. 52⁷, le seul connu des bibliographes, et dont mes prédécesseurs se sont servis pour leurs éditions respectives. Quelques-uns, il est vrai, ont cru à l'existence de deux autres manuscrits qui se trouveraient l'un à Leyde (n° 27), sous le nom de *הדרשי החררה*⁸, et l'autre à Londres, au British Museum (*Cod. Orient.* 2853⁹). En réalité, il ne s'agit là que de compilations portant en tête le nom de Bekhor-Schor mais n'ayant rien de commun avec notre

1. V. surtout la partie hébraïque à partir de la page 37.

2. פירוש על החררה לרבינו יוסף בכור שור ז"ל, *Commentar zum Pentateuch von R. Joseph Bekhor-Schor, einem französischen Exegeten des zwölften Jahrhunderts...* Erste Abtheilung : Genesis und Exodus, Leipzig, 1856.

3. Tout en relevant les défauts de l'édition de Jellinek, Geiger réclama la continuation de ce travail. Voir son compte rendu dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XV (1861), p. 452 et suiv. — Plus récemment, Nathan Porges a exprimé le même vœu dans sa remarquable conférence : *Joseph Bekhor-Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts*, Leipzig, 1908.

4. G. Walter, *Joseph Bekhor-Schor, der letzte nordfranzösische Bibelexeget...* I. Teil, Breslau, 1890.

5. J. Neumann, *Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bekhor-Schor zum Buche Numeri*, cap. 1-15, Francfort, 1900.

6. T. LVII (1913), 9-10, p. 546 et suiv.; 41-42, p. 722 et suiv., et LVIII (1914), 1-2, p. 49 et suiv.

7. Et non 51 comme le dit par erreur J.-A. Benjacob, *Ozar Ha-Sepharim*, Vilna, 1880, p. 77. — V. Steinschneider, *Die hebräische Handschriften der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München*, Munich, 1875 (11^e éd., p. 35).

8. Leopold Dukes, dans *Der Orient* de 1846, n° 31, p. 484, n. 6. — E. Carmoly, *De quelques rabbins français du moyen âge*, dans *l'Univers Israélite* de 1858, p. 356 et non 365 comme on l'a dit par erreur dans la *Jewish Encyclopedia*, t. VI, p. 262 b). — Benjacob, *op. cit.*, p. 479.

9. G. Margouliouth, *Descriptive list of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, Londres, 1893, p. 27. — De même, S. Schechter, *Abot de-Rabbi Nathan*, Vienne, 1887, p. ix.

commentaire, à part quelques explications isolées¹. Chose curieuse, notre manuscrit était attribué à Lévi ben Gerson².

De fait, l'authenticité du commentaire de Bekhor-Schor pourrait être suspectée. Le manuscrit de Munich est daté de 1549 (ט"ט), l'écriture est allemande. Or, à combien de remaniements n'a-t-il pas pu être soumis au cours d'à peu près quatre siècles ! Les interpolations (הגהות) fourmillent dans le texte : les deux premières parties du commentaire, celles qui se rapportent à la Genèse et à l'Exode, en comptent une centaine³ ; un bon nombre d'explications ne se trouvent point à leur place : le commentaire du Lévitique offre de très curieux exemples de ces déplacements⁴. Qu'on ajoute à cela les omissions — qui se retrouvent ailleurs⁵ —, les dittographies et, généralement, les anomalies de toute sorte que le texte présente⁶ ! Mais, en réalité, ce ne sont là que des altérations de forme ; à l'égard du fond, le commentaire porte trop manifestement l'empreinte de la personnalité de Bekhor-Schor pour qu'on doute de la paternité de l'exégète français. Car toutes les altérations que le texte a subies sont dues uniquement à l'ignorance et à la maladresse des copistes⁷ ; un examen un peu approfondi du commentaire le démontre aussitôt. Il en est de même des incorrections du style.

Aussi, tout en conservant intégralement le texte du manuscrit, n'ai-je pas cru devoir laisser subsister les fautes de grammaire qui y abondent ; j'ai supprimé de même les *matres lectionis* inutiles.

1. Voir Geiger, *Parschandaltha*, partie hébraïque, p. 37-38 ; Steinschneider, *Catalogus...*, col. 1446. — Neumann, *op. cit.*, p. vi ; A. Marmorstein, *Revue*, t. LXXIII, p. 113.

2. V. Zunz, *op. cit.*, p. 73, note f. — Benjacob, *op. cit.*, p. 77.

3. La partie relative au Lévitique a aussi un certain nombre de *Haggahot*. V. 1, 13 ; x, 5, 11 ; xi, 29 ; xvii, 13 ; xix, 18, 19 ; xx, 14, 17, 28 ; xxi, 1, 2.

4. Voir, par exemple, les notes des chapitres i, vii, xiv, xv, xvi, xviii, xix, xxiv, xxv, xxvi et xxvii.

5. Comparer, à cet effet, *Paanèah Raza* sur Lév., i, 1 et *Hadar Zekénim* et *Baath Zekénim* sur xiii, 37 avec les explications correspondantes du texte de Bekhor-Schor : les citations faites au nom de ce dernier sont beaucoup plus développées dans les ouvrages mentionnés.

6. Voir le chapitre iv.

7. Par exemple, la parscha de Qav, le début de Tazria ; de même vi, 2 ; xiii, 5 ; xiv, 8, 34, 48 et 49 ; xvi, 1 ; xx, 17 ; xxvi, 43, etc. En ce qui concerne les confusions, v. I, 9 (והקרב והכרעים) au lieu de וקרבו וקרעים ; xvii, 7 (confusions de deux versets de Jérémie) ; xxvi, 43, etc. — Il y a pourtant des singularités qui paraissent remonter à Bekhor-Schor. i, 1 (verset inexistant dans les Prophètes) ; xiv, 8 (explication fondée sur une erreur, à moins qu'il n'y ait là une variante du texte biblique) ; xix, 9 (שלושה) au lieu de (ארבעה) ; xxii, 40 (יאשיה) pour (ירמיה), etc.

Ce ne sont que les gloses françaises qui ont été conservées telles quelles, vu le caractère particulier qu'elles présentent; l'*Index* annexé à la fin de ce travail donne à la fois la leçon du manuscrit, la traduction et les références qui pourraient servir à l'explication étymologique. Quant aux citations qui sont presque toujours fautives — celles de la Bible surtout —, je les ai corrigées d'après les éditions ou les textes massorétiques, en indiquant d'ailleurs en note la leçon du manuscrit quand celle-ci présente quelque intérêt particulier.

J'ai signalé de même, en note, les sources auxquelles Bekhor-Schor a puisé, directement ou indirectement, ses explications, ainsi que les ouvrages postérieurs qui s'en sont inspirés, le plus souvent sans citer le nom de l'auteur, comme du reste lui-même avait quelquefois procédé en rédigeant son commentaire. La relation qui existe entre les différents auteurs sera étudiée plus loin.

II

JOSEPH BEKHOR-SCHOR ET SON TEMPS

Rabbi Joseph Bekhor-Schor¹ nous est donné comme le continuateur du rabbin et chef d'école Jacob Tam de Ramerupt (1100-1171 environ), le fameux petit-fils et disciple de Raschi². Il était donc français et vécut au douzième siècle³. Malheureusement, nous ne possédons pas de renseignements précis concernant sa personnalité. Les œuvres ne nous apprennent rien là-dessus et c'est à peine s'il mentionne son père, sans même donner son nom,

1. Le nom de Bekhor-Schor est un surnom qu'il s'est, sans doute, donné lui-même (cf. le commentaire sur Deut., x, 10 : *וַיִּתְחַר אֲנִי בְכוֹר שׁוֹר*) par allusion à l'épithète appliquée par Moïse, dans sa bénédiction, à la tribu de Joseph : *בְּכוֹר שׁוֹר* (Deut., xxxiii, 17). Comparer aussi, d'après Zuuz (*Zur Geschichte*, p. 74, note f), *Tos. San.*, 42 a.

2. V. Isaac Lattès, *op. et loc. cit.*; Azriel Trabotto, *Liste de rabbins...* publiée par David Kaufmann dans la *Revue*, t. IV, p. 211; Gedalya ibn Yahya, *Schalschélet Haqqabbala*, éd. Amsterdam, 5457 (a. m.), p. 40 b et suiv. (celui-ci le compte parmi les disciples des trois petits-fils de Raschi); Salomon Luria, *Resp.*, n° XXIX (Graetz, *Histoire des Juifs*, éd. hébraïque, t. IV, p. 410 et s.).

3. Walter (*J. B. S.*, part. all., p. 8 et note 11) suppose très ingénieusement qu'il est mort avant 1226, car Bekhor-Schor paraît avoir indiqué (commentaire sur Deut., xxviii, 63, partie inédite) cette année comme commencement de l'ère messianique; or, s'il avait survécu à cette date, il aurait effacé de son commentaire la prophétie démentie par l'événement.

en reproduisant une de ses explications ¹. Il paraît avoir été originaire d'Orléans, ou, du moins y avoir habité, car il nous est quelquefois cité sous le nom de Joseph d'Orléans.

Cela ne veut point dire qu'il soit identique avec le tossafiste connu sous le nom de Joseph d'Orléans ou Joseph b. Isaac ². L'hypothèse de cette identification, présentée pour la première fois par H. Gross ³ et Abraham Berliner ⁴ et adoptée dans la suite par Graetz ⁵, Zadoc Kahn ⁶, Joseph Jacobs ⁷, F. Rosenthal ⁸, J. Broydé ⁹, Maurice Liber ¹⁰ et d'autres, se fonde sur le seul fait que certaines explications ou décisions sont rapportées tantôt sous le nom de Joseph Bekhor-Schor, tantôt sous celui de Joseph d'Orléans ¹¹. Mais cette thèse a été combattue avec de solides argu-

1. Sur Lév., XIII, 16 : כִּךְ שִׁמְעֵהִי מֵאַבָּא מִרִּי זְעִירָא קָל. Le H. Z. sur Lév., XXVII, 12 (p. 41 b de l'éd. Livourne) rapporte à son père une autre explication (...הֵרֶב ר' יוֹסֵף בְּכוֹר שׁוֹר פִּירֵשׁ שִׁשְׁמֵי מֵאַבִּיר...), qui est anonyme dans le commentaire.

2. Sur ce dernier, voir : Zunz, *Zur Geschichte...*, passim, et Gross, *Gallia Judaica*, Paris, 1897, p. 34. Joseph b. Isaac est surtout mentionné dans les *Réponses de R. Tam : Séfer Hayyaschar*, éd. F. Rosenthal, Berlin, 1898, n° 36 (note introductive, p. 61), 37, 38, 39, 55 (p. 123, u. 1) et 56.

3. *Magazin*, I (1874), p. 93; *Gallia Judaica*, p. 34 et s.; *Monatsschrift*, t. XLV (1901), p. 370.

4. *Magazin*, I, p. 94.

5. *Monatsschrift*, t. XXVI (1877), p. 366, note.

6. *Revue*, t. III, p. 6.

7. Joseph Jacobs, *The Jews of Angevin England*, Londres, 1893, p. 15, note, et 259, et *Jewish Quarterly Review*, t. VI, p. 378 et suiv.

8. *Séfer Hayyaschar*, p. 61, note introductive au n° 36. Contrairement à ce que dit cet auteur, Kaufmann (*Revue*, t. IV, p. 220) ne touche même pas à la question de l'identité.

9. *Jewish Encyclopedia*, vol. VII, p. 262.

10. *Revue*, t. LIV, p. 75 et suiv., et t. LVIII, p. 308.

11. Par exemple : *Tos. Mak.*, 6 a, comparé à *Tos. Yeb.*, 25 b; *Ammoudé Haggola*, par Isaac de Corbeil, n° 183 (הַגְּוֹלָה), éd. Cracovie (Ibn Yahya, *Schalschélet Haqabbala*, éd. Amsterdam, p. 39 a, le *Kol Bo* des disciples de R. Péreç, n° 75 j'ai sous les yeux une édition inconnue dont les premières et dernières feuilles manquent; le volume appartient à la Bibliothèque du Séminaire Israélite de Paris et porte dans le catalogue le n° 5, que je lui ai donné), et les *Réponses* de Méir de Rottembourg, n° 863, éd. Prague, 5412, comparé à *Tos. Yeb.*, 36 b; B.-S., sur Ex., VIII, 12 (éd. Jellinek, p. 97) comp. à *Tos. Sab.*, 12 a, et à *Or Zaroua* d'Isaac de Vienne, II, 15 a, éd. Jitomir, 1862; Bekhor-Schor sur Deut., VI, 4 (éd. Zweig dans la *Monatsschrift*, t. LVII (1913), p. 772) comp. à *Or Zaroua*, I, 7 b; B.-Schor sur Nomb., VIII, 2 (éd. Neumann, p. 17) comp. à *Arougat Habbosém* d'Abraham b. Azriel de Bohême, suivant J. Perles dans la *Monatsschrift*, t. XXVI (1877), p. 366; H. Z., p. 27 b, comp. à *Minhat Yehouda*, p. 32 a; H. Z., p. 60 a, comp. à Rosch, p. 3 b (cf. B.-S. sur Gen., VI, 8), etc.

ments par Walter¹, W. Bacher², W. Aptowitzer³, N. Porges⁴ et A. Zweig⁵. Quelques-uns de ces derniers, notamment Walter⁶, invoquant le colophon סליק סדר דבכור שור, « fin du Rituel de Bekhor-Schor », que porte un rituel de Pâque attribué à un certain Joseph ben Salomon⁷, pensent que c'est là le véritable nom du père de notre auteur; celui-ci ne peut donc pas être Joseph ben Isaac. Du reste, Zunz déjà paraît avoir été de cet avis⁸. Ce qui confirme cette opinion, c'est que non seulement des chroniqueurs comme Azriel Trabotto⁹, Gedalya ibn Yahya¹⁰, etc., mentionnent les deux noms l'un à côté de l'autre, mais aussi les Tossafot du Talmud¹¹ et les compilations de paraphrases sur le Pentateuque *Paanéah Razu*¹² et *Minhat Yehouda*¹³ — pour ne parler que de celles-là¹⁴ — citent respectivement des explications à la fois sous le nom de Bekhor-Schor et sous celui de Joseph (b. Isaac) d'Orléans, comme s'il s'agissait de deux personnages distincts¹⁵. De plus, dans toutes les citations, où Bekhor-Schor porte le nom de Joseph d'Orléans, il n'est jamais mentionné sous le vocable patronymique de b. Isaac¹⁶. On pourrait donc admettre, à la rigueur, que Bekhor-Schor était Orléanais, mais sans adhérer cependant à l'opinion de Gross, qui l'identifie avec Joseph b. Isaac.

Bekhor-Schor a commenté, comme on vient de le voir, et la Bible

1. *Op. cit.*, part. all., p. 5 suiv.

2. *J. Q. R.*, t. VI, p. 358 suiv.

3. *Revue*, t. LI, p. 76 suiv.

4. *J. B. S.*, p. 9.

5. *Monatsschrift*, t. LVII (1913), p. 548.

6. *Op. cit.*, part. all., p. 7 et note 1.

7. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin, 1865, p. 282 suiv.

8. *Ibid.*, p. 283.

9. V. plus haut p. 44, n. 2.

10. *Ibid.*

11. V. plus haut p. 45, n. 2.

12. Dans la préface : ... דבכור שור ודב"ן.

V. aussi Walter, *op. cit.*, part. all., p. 6, notes 2 et 5.

13. *Ibid.*, note 3.

14. Zunz, *Zur Geschichte*..., p. 91, et Bacher, *op. et loc. cit.*, y ajoutent le Hizkouni.

15. V. Bacher et Aptowitzer, *op. et loc. cit.*

16. V. les exemples p. 45, n. 11. Néanmoins le *Mordekhai* (de Mordekhai b. Hillel) sur *Houl.*, n° 727, rapporte une halacha à ירוסף בר"י (dans le manuscrit que possède le Séminaire israélite de Paris et auquel j'ai donné dans le catalogue le n° 39, on lit : ירוסף בר"י יצחק) laquelle se trouve dans le *Semaq*, n° 205 (editio princeps et Cracovie) au nom de ריכ"ש; mais il doit y avoir là une confusion. Comparer *Tos. Houl.*, 112 b, et *Or Zaroua*, I, 137 a, qui attribuent une halacha analogue à Joseph d'Orléans. Il faut, en tout cas, lire dans la *Jewish Encyclopedia*, t. VII, p. 262 a, l. 8 : Joseph of Orleans au lieu de Joseph ben Isaac, qui est inexact.

et le Talmud¹; il a été un tossafiste dans toute l'acception du terme, c'est-à-dire qu'il a fait des additions aux commentaires de Raschi sur la littérature biblique et talmudique. En ce qui concerne le Talmud, les *Tossafot* le citent à plusieurs reprises², ainsi que les *Amoudé Haggola*³ et leurs *Haggahot*⁴, le *Mordekhai*⁵ et ses *Haggahot*⁶, le *Kol Bo*⁷, l'*Arugat Habbosem*⁸, l'*Or Zaroua*⁹ et Méir de Rottenbourg¹⁰. Déjà dans son commentaire sur le Pentateuque, surtout aux endroits où le texte biblique touche à des questions de casuistique talmudique ou rabbinique, il a soin de donner la règle à suivre dans la pratique¹¹. Il parle en tossafiste, exposant, discutant, raisonnant, réfutant et décidant avec autorité¹², quelquefois même il montre un certain emportement¹³. Mais toujours on retrouve l'indépendance d'esprit¹⁴, la logique de la raison¹⁵, l'éloignement du rigorisme¹⁶ qui font l'originalité du disciple de R. Tam et le rendent si intéressant.

C'est toutefois dans le domaine de l'exégèse biblique que Bekhor-Schor s'est particulièrement distingué. En dehors du commentaire sur le Pentateuque, il nous a été conservé quelques-unes de ses explications sur les Psaumes¹⁷ et une concernant un verset d'Isaïe (LII, 13), ce qui pourrait faire croire qu'il a commenté d'autres parties de la Bible que le Pentateuque¹⁸. Mais les passages isolés, rapportés par Joseph le Zélateur, ne relèvent que de la polémique

1. Voir plus haut p. 41, sur le témoignage d'Isaac Lattès.

2. V. les exemples cités p. 45, n. 11 et 46, n. 16; y joindre celui de *Mak.*, 8 a.

3. V. l'exemple, p. 45, n. 11 (n° 205).

4. V. p. 45, n. 11 (n° 183) et les n° 151 (et 194?).

5. Par exemple *Schebouot*, § 759.

6. Par ex. *Qid.*, § 479 suiv. (et non *Gitt.*, I, 480, comme l'indique S. Kohn dans son étude : *Mardochei ben Hillel*, p. 135). Zuuz (*Zur Geschichte*, p. 75, note b) cite aussi *Yeb.*, § 741 (?).

7. N° 75.

8. Voir p. 45, n. 11.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. Par exemple *Lév.*, XII, 2, etc.

12. Par ex. *Lév.*, XXII, 42, etc.

13. Par ex. *Lév.*, XVII, 17, etc.

14. Voir *Lév.*, XXII, 28; comparer avec *Gen.*, XXIII, 19 et XXXIV, 26, etc.

15. V. *Lév.*, IX, 8; XXIII, 42 (= *Ex.*, XXIII, 14).

16. Il est digne de remarque que, dans tous les exemples cités ci-dessus (p. 45, n. 11 et p. 46, n. 16), Bekhor-Schor figure comme *בִּקְשָׁה*.

17. II, XXII, LXVIII et LXXXVII, publiées par M. Liber, *Revue*, t. LVIII, p. 309-311. — Voir aussi la note 1 de la page 309. — Zadoc Kahn (*Revue*, t. III, p. 18 suiv.) lui en attribue encore une autre se rapportant au psaume LXX.

18. V. Porges, *J. B. S.*, p. 10.

anti-chrétienne¹. Car, il faut le noter — et c'est là un autre trait caractéristique de sa personnalité —, Bekhor-Schor ne laisse passer aucune occasion de faire de la controverse apologétique². A son époque, les Juifs, persécutés sans merci par le pouvoir³ et par le peuple⁴ à cause de leur fortune réelle ou supposée, subissaient en outre les attaques des représentants de l'Église sur le terrain de la foi⁵. Il paraît y avoir eu des conversions dans le sein du judaïsme et, comme il arrive d'ordinaire, les néophytes se retournaient contre leurs anciens coréligionnaires⁶. On comprend ainsi les explications tendant à « répondre aux chrétiens », plus exactement aux renégats (השובה למרים), sur Jésus⁷, la Vierge⁸, la Trinité⁹, l'Église¹⁰ et les allusions ironiques qu'il fait à son milieu chrétien¹¹. Des sarcasmes et des expressions violentes, quoique inoffensives, tiennent là une assez grande place. On a l'impression, en lisant ces attaques que Bekhor-Schor a dû avoir un véritable talent de polémiste¹². Selon Joseph le Zélateur, il aurait même réussi à ramener un apostat au judaïsme¹³.

Il nous est encore resté de Bekhor-Schor une élégie sur les martyrs de Blois ou sur ceux de Bray-sur-Seine¹⁴, un pizmon¹⁵ (cantique pour les jours de jeûne), au nom de Joseph b. Salomon,

1. L'ouvrage de Joseph le Zélateur se trouve en manuscrit à la Bibliothèque Nationale [cod. n° 712, cf. Zoltenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 114], nos 107, 113, 118 et 123. Le recueil en lui-même a d'abord été longuement étudié par Zadoc Kahn, *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, *Revue*, t. I, p. 222 et suiv., et t. III, p. 1 et suiv.

2. Par exemple Gen., 1, 26; III, 22; XVIII, 3; XIX, 1; XXIV, 2; — E., XX, 3; XXII, 17; — Lév., XVIII, 3, 5, 14, 21; XIX, 4, 19, 26, 27, 28; — Deut., VI, 4, etc.

3. V. Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. française, t. IV, p. 125 et suiv.

4. *Ibid.*, *passim*.

5. V. Isidore Loeb, *La Controverse religieuse*, Paris, 1888 (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*), p. 26 et suiv.

6. Cf. Zadoc Kahn, *Revue*, t. III, p. 10 et suiv.

7. Par exemple Deut., XVIII, 4 (partie inédite).

8. Gen., XXV, 2.

9. Gen., 1, 26; III, 22; XVIII, 3; XIX, 1; — Deut., VI, 4, etc.

10. Ex., XX, 3 (= Lév., XIX, 4); XXII, 17; — Lév., XIX, 27, etc.

11. Lév., XV, 31; XVIII, 21; XIX, 26; XXVI, 32 (allusion aux croisades), etc.

12. Voir ce qu'il dit des chrétiens de son temps, Lév., XVIII, 5, 21; XIX, 26, 27, 28, 29; XXVI, 32, etc.

13. V. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 439 (= Zadoc Kahn, *Revue*, t. III, p. 5 suiv.). M. Liher (*Revue*, t. LVII, p. 309) ne croit pas le fait authentique.

14. Cf. Joseph Hakkohen, *Emeq Habbakha*, trad. française (J. Sée), Paris, 1884, p. 44 et suiv. et 54. Voir sur l'élégie : Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 282.

15. Zunz, *op. cit.*, p. 283.

et une trentaine de petites compositions en vers, inspirées par les souffrances des Juifs et destinées à clore les sections du Pentateuque¹, sans grande valeur poétique. On lui attribue aussi un Rituel de la soirée de Pâque² et un travail sur le calendrier³.

III

DU COMMENTAIRE DE BEKHOR-SCHOR EN GÉNÉRAL.

C'est surtout comme exégète biblique, ainsi qu'il a été dit plus haut, que Bekhor-Schor est remarquable. Aussi est-ce à ce point de vue qu'on peut le mieux l'étudier. Et il est fort intéressant de voir comment ce rabbin du moyen-âge a pu se frayer un chemin dans l'étude de la Bible par ses propres moyens. Car il semble qu'il n'a connu des ouvrages exégétiques de ses prédécesseurs que ceux de Raschi⁴, Raschbam⁵ et Joseph Qara⁶. Il n'a eu qu'une

1. Ce sont seulement les sections des deux premiers livres de Moïse qui en sont toutes régulièrement pourvues; le Lévitique n'en a guère et, dans les deux derniers livres, seules les sections **נשא בלק, ובררים** (et non exclusivement **בררים** comme le croyait Waller, *J. B. S.*, part. all., p. 12) en possèdent. — On avait voulu (Waller, *op. cit.*) y voir l'indice du développement des persécutions sous Philippe-Auguste: Bekhor-Schor n'aurait écrit ses imprécations à l'adresse des ennemis de son peuple (**אויבר**) — il voulait les voir réduits à l'impuissance au moment où il terminait (... **בכמי**) une section — que sous l'empire des événements terribles auxquels il avait assisté. Mais certains vers (p. ex. ceux de **נח, כך-לך, יררא, וישכ, וראא, בא**, **נח, כך-לך, יררא, וישכ, וראא, בא**, **נח, כך-לך, יררא, וישכ, וראא, בא**) quoique écrits en même temps que le reste, ne renferment aucune malédiction et expriment seulement l'espérance traditionnelle du retour à Sion.

2. V. Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 283.

3. Cf. Geiger, *Parschandatha*, part. hébr., p. 41.

4. Très souvent cité dans la Genèse: viii, 10; x, 9; xi, 2; xxxv, 9, 18; xli, 13; xlii, 2; xlix, 4, 11; l, 15, et l'Exode: ix, 6; x, 21; xii, 29, 43; xiii, 16; xiv, 21; xvi, 13; xxv, 29. — A partir du Lévitique, il s'inspire directement de lui, mais le plus souvent sans le citer, ce qui lui était déjà arrivé antérieurement (v. par ex. Gen., xlii, 19, etc.). Il est cependant encore nommé dans Lévi., xiii, 5; xv, 13, 31; xvi, 1; — Nomb., ii, 17; xix, 6-10; xxiii, 43; — Deut., xii, 19; xxxii, 6; xxxiii, 24; xxxiv, 2-3.

5. Bekhor-Schor le cite dans Ex., ii, 14; iii, 14; vi, 13; xiv, 25. Mais il se sert un peu partout des explications de son maître. Toutefois, dans Lévi., xix, 26, Bekhor-Schor dit: ... **והאני ראיהי** pour une allegation qui se trouve textuellement dans le commentaire de Samuel ben Méir. Il est intéressant de remarquer que ce dernier est quelquefois manifestement préféré à Raschi; v. p. ex. Lévi., xxvi, 1.

6. Cite dans Gen., iv, 24; xxxiv, 25; xlix, 9; — Ex., iv, 13; xix, 25 (Waller, *J. B. S.*, p. all., p. 19, n. 11, ne cite point ces deux derniers endroits); — Deut., xiv, 1; xxviii, 68; xxxii, 17; xxxiii, 1.

connaissance très vague et très imparfaite des travaux linguistiques de Menahem b. Sarouq¹ et de Juda Hayoudj² et peut-être ne les connaissait-il même que par ouï-dire. Point de rapport manifeste avec les commentaires d'Abraham Ibn Ezra³; rien, absolument rien de l'immense œuvre des autres représentants de l'école arabo-espagnole⁴ — sans parler des savants qui ont écrit en arabe, Saadia, Ibn Djanah⁵, etc., Il est vrai qu'il nous rapporte quelquefois des explications au nom d'un certain R. Obadia⁶, lequel est donné par ailleurs comme originaire d'Espagne⁷, mais toutes ces explications n'ont rien de l'esprit exégétique des grands maîtres de la presqu'île ibérique⁸ — et mêmes elles y sont contraires⁹.

Le commentaire de Joseph Bekhor-Schor n'en est pas pour cela moins précieux. Car, si l'auteur pêche par une connaissance insuffisante de l'hébreu et surtout de la grammaire et si beaucoup de ses observations linguistiques peuvent faire aujourd'hui sourire l'hébraïsant le moins exercé¹⁰, son commentaire reste néanmoins important à d'autres points de vue. Bekhor-Schor montre une certaine tendance rationaliste¹¹ et se méfie de l'interprétation agadique¹², quoique traditionnelle¹³. Il écarte autant que possible

1. Cité une seule fois dans Ex., XIV, 20.

2. Cité dans Deut., XI, 26.

3. Il est vrai que le nom d'Ibn Ezra est quelquefois cité (par ex. : Gen., XLIX, 4 ; Ex., XXIV, 14 ; Lévi., XX, 17), mais ce sont là des interpolations. On ne peut pas admettre avec Walter (*J. B. S.*, p. all., p. 20, n. 2, et p. 7, n. 6 et 7) que chacun des deux auteurs ait connu les explications de l'autre : si Bekhor-Schor avait eu entre les mains le commentaire d'Ibn Ezra, il en aurait considérablement profité.

4. La citation du Lexique de Salomon Parhon, Gen., XXXII, 6, est quelque peu suspecte ; Geiger (*Parschandatha*, part. hébr., p. 40 et suiv.) croyait cependant qu'elle était authentique. Il est encore question d'un autre Espagnol (Deut., XXXVIII, 63), l'astronome Abraham b. Hiya de Barcelone, ainsi que d'Éliézer de Mayence ou de Beaugency (Lévi., XXII, 25).

5. Walter (*J. B. S.*, p. all., p. 18) croit, à la suite de Geiger (*Parschandatha*, p. hébr., p. 50 s.), que Bekhor-Schor a connu des explications de Saadia ; c'est très peu probable.

6. Cité dans Gen., II, 2 ; XVIII, 5 ; XXXIX, 2 ; — Ex., IV, 13 ; X, 2 ; XV, 26 ; XXII, 19 ; XXIII, 25 ; — Deut., XXXI, 18.

7. V. Geiger, *Parschandatha*, p. h., p. 39.

8. P. ex. : Gen., XXXIX, 2, et Ex., IV, 13, etc.

9. V. aussi Porges, *J. B. S.*, p. 9.

10. Par exemple : Gen., IX, 23, 25 ; X, 11, 12 ; XLVI, 4 ; XLIX, 23 ; — Ex., XXVIII, 7 ; Lévi., XXVI, 21, etc.

11. Par ex. : Gen., III, 14 ; — Ex., IV, 24 ; XII, 40 ; XXIII, 14 (= Lévi., XXIII, 42) ; — Lévi., XI, 8 ; XXV, 19, etc.

12. P. ex. : Gen., XXIII, 4 ; XXIV, 53 ; XXV, 28 ; XXVII, 4, 15 ; XXIX, 7 ; XXXVII, 24 ; XXXVIII, 18 ; XLIX, 6, 14, 22 ; — Ex., II, 23 ; XVI, 17 ; XIX, 3, etc.

13. Voir Raschi sur les passages cités ci-dessus.

l'intervention du surnaturel¹ et atténue hardiment les miracles². Il sent aussi les difficultés du texte³, s'y arrête et tâche de les expliquer⁴. Mais c'est un rabbin de la France médiévale : toute son éducation scientifique et littéraire se borne à l'étude plus ou moins approfondie de la Bible⁵ et des Targoumim⁶, du Talmud⁷ et de quelques Midraschim⁸. Le rationalisme d'un tel exégète, si hardi qu'il puisse être, se réduit donc à la recherche de ce qu'on désignait alors sous le terme vague de *peschat*, c'est-à-dire le sens naturel du texte⁹, à l'exclusion du *derasch*, l'interprétation artificielle de l'Aggala¹⁰. De plus, les rabbins français n'ont jamais fait œuvre à proprement parler de savants ou de littérateurs : tous les commentaires et les « additions » aux commentaires de la littérature biblique et talmudique que la France du moyen-âge a produits se distinguent par un caractère nettement populaire. On ne cherche en général ni à approfondir l'étude de la langue sacrée, ni à pénétrer le sens historique du texte.

Quel contraste avec les productions exégétiques de l'école judéo-arabe ou judéo-espagnole ! Le savant ou le littérateur juif des pays méridionaux fait, en quelque sorte, partie d'une certaine aristocratie.

1. P. ex. : Gen., III, 24 ; VI, 3, 5, etc.

2. P. ex. : Gen., XIX, 26 ; XXVIII, 12 ; XXXVII, 40 ; XL, 12 ; XLI, 7 ; — Ex., IX, 8 ; XV, 25, etc.

3. P. ex. : Gen., XXVII, 23 ; XLIX, 13 ; — Ex., IV, 27, etc.

4. Gen., XXXVI, 31.

5. Il cite fréquemment des versets des autres livres de la Bible.

6. Le T. Onqelos est très souvent utilisé dans toutes les parties du commentaire ; le T. Jonathian est cité (Nomb., XII, 7-8 ; XXII, 7) sous le nom de Targoum Yerouschalmi. Dans Ex., XII, 40, il est question du *תרגום של ירושם*.

7. La Mischna et le Talmud de Babylone sont les ouvrages les plus cités et aussi les plus utilisés ; le Talmud de Jérusalem n'est cité qu'une seule fois : Deut., XXVI, 11. On a l'impression, en lisant ces citations, que Bekhor-Schor a dû les faire de mémoire.

8. La *Mekhillta*, le *Sifra*, le *Sifré* (fréquemment usités, surtout le *Sifra* pour le Lévitique), le *Séder Olam* (Rabba) (cité dans Gen., VIII, 10 ; X, 25 ; Ex., XII, 40), le *Midrasch Rabba* (pour la Genèse et les Nombres), le *Tanhouma* (souvent utilisé sans être cité sous son nom), la *Haggada de Pâque* (Deut., XXVI, 8), la *Chronique de Moïse* : *דברי הימים של משה* (Nomb., XII, 3). En ce qui concerne ce dernier *Midrasch*, il est intéressant de noter que Bekhor-Schor, à la suite de Raschbam, s'en sert comme d'une source incontestablement historique. Il est aussi très possible, et je suis enclin à le croire, que notre commentateur n'ait connu cette chronique que par la citation de son maître.

9. L'expression *לפי הפשט* se rencontre partout ; Bekhor-Schor l'emploie surtout pour marquer la différence entre son explication à lui et celle des autres. Il semble vouloir se conformer au mot du Talmud : *אין מקרא יוצא מירי פשוטו* (*Yeb.*, 11 b).

10. Bekhor-Schor oppose quelquefois très nettement son *פשט* à *אגדה* et *רבננינו אמרו*...

cratie. Il est convaincu qu'il appartient à une élite ; il est conscient de sa supériorité intellectuelle et il écrit le plus souvent pour quelque mécène ¹. C'est pourquoi il s'efforce de s'élever au-dessus de son milieu. En France, le rabbin n'est ni philosophe, ni historien ; il est peu poète et peu grammairien ; sa langue, c'est l'hébreu composite, sans prétention au style, de la littérature des Tossafot, mi-talmudique, mi-rabbinique, parsemé çà et là d'expressions bibliques et de locutions araméennes ; il écrit sans apprêt, comme il parle ; c'est un homme du peuple, un prédicateur populaire : ce qu'il compose est destiné au commun des hommes et, parlant, il se met à la portée de tout le monde. Et si, par hasard, il rencontre des expressions relativement difficiles, qui ne pourraient point être suffisamment expliquées en hébreu, le commentateur les traduit en langue vulgaire ², en roman : *laaz* ³.

Aussi la critique biblique de Bekhor-Schor ne pouvait-elle s'élever jusqu'au niveau de celle d'un Hivi Habbalkhi ⁴, d'un Ychaqi ⁵ ou d'un Ibn Ezra ⁶. Le rationalisme de Bekhor-Schor est calqué sur celui de Raschbam — qui a dû certainement être son maître ⁷, avec quelques tendances particulières et personnelles ⁸. Bekhor-Schor reconnaît le dualisme de certains récits du Pentateuque ⁹, il s'aperçoit du manque d'ordre dans la rédaction de l'Écriture ¹⁰, il se doute que tel passage est d'un rédacteur peut-

1. On sait que ce fut le cas de Menahem b. Sarouq, Dounasch b. Labrat, Juda ibn Hayoudj, Salomon ibn Gabirol, etc.

2. M. Lambert et L. Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIII^e siècle*, Paris, 1905, p. 186, l. 58 : לרצו (l's., cxiv, 2) = romouzent.

3. Le nombre des gloses françaises que le commentaire renferme est relativement considérable. La partie qui se rapporte au Lévitique n'en a cependant plus qu'une vingtaine. La liste annexée à ce travail indique les endroits respectifs.

4. Voir ses objections audacieuses concernant l'Écriture Sainte dans Saadia, *Emounot Vedéot*, chap. III.

5. V. la remarque bien connue de celui-ci sur Gen., xxxvi, 31 (dans Ibn Ezra, *ad loc.*).

6. Considéré par Spinoza comme le premier critique de la Bible (*Tractatus theologico-politicus*, ch. viii).

7. Des explications entières de Bekhor-Schor se retrouvent dans Samuel b. Méir ; cf. p. ex. l'éd. Jellinek, p. 78, note, etc.

8. La partie du commentaire relative au Lévitique en offre plusieurs exemples. — Pour l'influence de Raschbam sur Bekhor-Schor, v. D. Rosin, *R. Samuel ben Méir als Schrifterklärer*, Breslau, 1880.

9. Par exemple : Ex., xvi, 43 (Ex., xvi = Nomb., xi ; voir surtout le récit concernant les caïlles).

10. V. p. ex. : Ex., xxii, 8. — Pour le Lévitique, néanmoins il a une opinion entièrement opposée ; voir le chapitre suivant.

être postérieur à l'événement¹, mais tout cela joint à un extrême respect du texte biblique proprement dit².

Il n'en est pas de même à l'égard du contenu du Pentateuque, c'est-à-dire des faits racontés et des lois. Ici, Bekhor-Schor semble se trouver plus à l'aise. Il atténue, comme je l'ai déjà dit, les miracles, et il lui arrive même de les supprimer³. Il explique d'une manière rationaliste les expressions anthropomorphiques qui se rapportent à Dieu⁴; il rend compte assez hardiment de certaines lois ou règles rituelles⁵. Mais les idées qu'il se fait de l'histoire d'Israël⁶, de Dieu⁷, du Judaïsme⁸ n'en restent pas moins terre à terre, si on les compare à celles de ses illustres devanciers ou contemporains Salomon ibn Gabirol, Juda Hallévi et Maïmonide.

Néanmoins le commentaire de Bekhor-Schor présente un vif intérêt pour l'étude de l'histoire juive en général et de l'exégèse biblique chez les Juifs, en particulier. Il a été célèbre et répandu non seulement en France, mais aussi en Espagne⁹, en Italie¹⁰ et en Allemagne¹¹, où, durant des siècles, il a servi de nourriture spirituelle à beaucoup de ses frères. Les Tossafot sur le Talmud¹², les recueils de gloses¹³, l'*Arougat Habbosem*¹⁴, le *Mor-*

1. Gen., xix, 38; xxxii, 21; xxxv, 5, etc.

2. Raschi explique fréquemment les difficultés du texte par **מקרא מפורש**, **מקרא סתום**; Bekhor-Schor évite de donner de telles explications, et là où il y recourt (p. ex. : G., xlviii, 1; Ex., x, 11; xviii, 6), c'est en suivant tacitement le commentaire de Raschi.

3. Voir plus haut, p. 51, n. 1, etc.

4. Par exemple : Gen., i, 26; xi, 5; xii, 12; — Ex., xxxi, 18, etc.

5. Voir le chapitre suivant sur les raisons des lois contenues dans le Code sacerdotal.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. L'auteur du recueil *Imré Noam*, qui a utilisé le commentaire de Bekhor-Schor, Jacob d'Illescas (xiv^e siècle), a probablement été Espagnol, quoiqu'il paraisse animé de l'esprit exégétique de la France.

10. L'auteur de la compilation *Hizgouni*, Hizkia b. Manoah (xiv^e siècle), était certainement Italien : sa méthode s'éloigne beaucoup de l'école française. Il s'est servi partout tacitement de Bekhor-Schor (comme, du reste, de Raschbam et d'Ibn Ezra); mais, au point de vue du style, l'auteur italien est bien supérieur à ses devanciers de l'Ile-de-France.

11. L'auteur du *Paanēah Raza*, Jacob b. Juda Hallévi (xiv^e siècle), est Allemand ou, du moins, des bords du Rhin, car il emploie à la fois des gloses allemandes et françaises.

12. Voir l'exemple de la p. 45, n. 11.

13. V. *Glossaire*, p. II.

14. V. l'exemple de la p. 45, n. 11.

*dekhai*¹, l'*Or Zaroua*², les deux recensions des *Tossafot* sur le Pentateuque³, le *Hizqouni*⁴, la *Minhat Yehouda*⁵, le *Gan*⁶, le *Paanéah Raza*⁷, le Rosch⁸, les *Imré Noam*⁹, etc., tous l'ont utilisé et s'en sont plus ou moins inspirés¹⁰. Et, somme toute, on a pu voir avec raison une allusion à l'œuvre de Bekhor-Schor dans le dicton fameux : בר — השלך לאשפהא — כל פירושי צרפתא, מפרשנרחא וכן-פורתא¹¹. « Tous les commentaires de France, jettes-les aux ordures — sauf celui de Parschandata (Raschi) et celui de Ben-Porata (Joseph)¹². »

IV

LA PARTIE DU COMMENTAIRE RELATIVE AU LÉVITIQUE

Le commentaire du Lévitique ne présente point en général d'autres caractères que les autres parties : on reconnaît le tossafiste dans toutes les explications concernant les sacrifices¹³, les lois hygiéniques¹⁴ ou alimentaires¹⁵, les lois de pureté¹⁶ ou d'im-

1. V. l'exemple de la p. 47, n. 5.

2. V. les exemples de la p. 45, n. 11.

3. *Daat Zegènim* (xiii^e siècle) et *Hadar Zegènim* (xiv^e siècle). Bekhor-Schor y est fréquemment cité, mais plus souvent encore il est utilisé sans être nommé ; le Lévitique en offre plusieurs exemples. On possède de ces deux recensions plusieurs manuscrits qui diffèrent plus ou moins des éditions.

4. Publié dans la Bible rabbinique d'Amsterdam de 1724, etc.

5. Publiée dans la *Daat Zegènim*, Livourne, 1783.

6. Par Aaron b. Joseph, encore inédit en manuscrit à Vienne. Renan (Neubauer), *Les Rabbins français...*, p. 436, le croyait introuvable.

7. Publié à Prague en 1607 et à Amsterdam en 1698. On en possède plusieurs manuscrits avec de nombreuses variantes.

8. Publié ensemble avec le *Hadar Zegènim*, Livourne, 1840. L'auteur de cette compilation ne semble pas être le moins du monde le célèbre Aschéri.

9. Publiés dans la Bible rabbinique d'Amsterdam.

10. Les traces de l'utilisation du commentaire de Bekhor-Schor sont manifestes surtout dans le *Hizqouni*, bien qu'il ne soit presque jamais cité.

11. Rapporté par Moïse ibn Danon au nom d'un ancien anonyme. Voir J. H. D. Azulaï, *Schem-Haggedolim*, t. I, lettre ן, § 6.

12. Au dire de Geiger (*Parschandatha*, part. hébr., p. 5), J. H. Schor aurait affirmé avoir trouvé dans quelque vieux manuscrit que בן-פורתא est une allusion directe à Joseph Bekhor-Schor (cf. Gen., XLIX, 22).

13. P. ex. : I, 14 ; II, 1 ; IV, 3 ; VI, 2, etc.

14. P. ex. : XIII, 4, 18, 55, etc.

15. P. ex. : XI, 8 ; XVII, 11.

16. Voir XXI, 5, en ce qui concerne les prêtres.

pureté¹, etc., qui sont contenues dans le troisième livre de Moïse. Bekhor-Schor a suivi partout la même méthode d'interprétation. En premier lieu, il s'est laissé guider par le midrasch halachique correspondant, c'est-à-dire le Sifra, qu'il cite sous le nom de *הורר-כהנים* du commencement à la fin du commentaire de cette partie du Pentateuque on rencontre des explications tirées de ce recueil. Le Talmud proprement dit n'est pas moins utilisé. C'est en se conformant à l'exégèse rabbinique traditionnelle qu'il expose son point de vue personnel, appuyé le plus souvent sur quelque verset biblique ou sur un fait quelconque — ne fut-il que de minime importance. — Et plusieurs de ses expressions habituelles² et même quelques-unes des explications données dans d'autres parties du commentaire se retrouvent aussi dans celle-ci³.

Cependant, cette partie du commentaire présente certaines particularités. D'abord la forme diffère en quelques points. Les deux premières parties consacrées à la Genèse et à l'Exode, ne contiennent pas moins d'une centaine de gloses françaises, tandis que le commentaire du Lévitique n'en compte qu'une vingtaine, bien qu'il eût dû fournir de fréquentes occasions d'en insérer. Toutes les sections des deux premiers livres se terminent par de petites élégies en vers, tandis que celles du Lévitique n'en ont nulle part⁴. Quant au fond, Bekhor-Schor semble préoccupé surtout, dans cette partie, d'expliquer l'enchaînement des événements et des prescriptions rituelles ou hygiéniques — comme si le rédacteur du Lévitique avait suivi un ordre méthodique⁵, ce qui ne lui avait point paru particulièrement important auparavant⁶. Mais il y a aussi des divergences, voire des contradictions dans cette partie du commentaire. Voici quelques-unes des plus caractéristiques.

Les sacrifices sont d'abord expliqués comme étant institués dans le but de barrer à l'homme le chemin du péché : « Si l'homme

1. xii, 2, 4; xiv, 48, etc.

2. Par exemple : le substantif *דורין* (*δωρον*), « présent », avec le sens de sacrifice qu'on offre à Dieu : Lev., vi, 16 (3 fois); ix, 3; xvi, 3 (2 fois) et xxiii, 10 = Gen., xxix, 26; ainsi que le verbe *הדרין* avec le sens d'offrir un sacrifice : Lev., ix, 3; xix, 23 (2 fois); xix, 25; xxiii, 11. De même, *אכרים* est pris dans le sens de « juge » : Ex., vii, 1; xxxii, 1; xxxiv, 6 = Lev., xviii, 30; xxiv, 22, etc. — *חולין* (*חולין*) *נהג* = *חולל* (Lev., xx, 15; xix, 29); la locution *אל נכון*, etc.

3. Gen., iv, 15 = Lev., xxvi, 18; Ex., xl, 35 = Lev., i, 1; Ex., xxiii, 14 = Lev., xxiii, 43, etc.

4. Voir p. 49, n. 1.

5. xvi, 1; xxv, 4, etc.

6. Ex., xxii, 8.

qui pèche, est-il dit, offre un sacrifice, il croit que le péché lui est pardonné et prend garde de n'en plus commettre à l'avenir, de même que lorsqu'on a un vêtement propre, on fait attention de ne pas le salir, mais quand le vêtement est sali, on n'y prend plus garde¹. » Ensuite il est donné une tout autre raison : Dieu dit : « Je ne leur ordonne pas (aux Israélites) d'offrir des sacrifices parce que j'en éprouve le besoin, mais pour qu'ils ne sacrifient point aux idoles². » Ce sont là deux explications également rationnelles, mais tout à fait différentes l'une de l'autre. — La mort de Nadab et Abihou est attribuée d'abord au fait que les deux fils d'Aaron s'étaient servis du feu du dehors pour le besoin du culte, en profanant de la sorte la gloire divine³; puis, selon Raschbam et conformément à tous les recueils de Tossafot d'ailleurs, — à l'accident de la descente subite du feu céleste⁴, et enfin, à la faute que les deux prêtres avaient commise en entrant dans le sanctuaire (?) sans permission préalable de la part de Dieu⁵. Laquelle de ces trois explications appartient à Bekhor-Schor? J'incline à croire que c'est la dernière seule⁶. On a donc affaire à une sorte de compilation; et cela s'explique, car, comme on l'a vu⁷ le commentaire a subi d'importants remaniements au cours des siècles. On en jugera si l'on songe seulement au fait qu'au moins treize des explications de Bekhor-Schor sur le Lévitique sont attribuées, par des recueils de Tossafot, à d'autres auteurs⁸,

1. II, 13.

2. XVII, 7.

3. X, 1.

4. *Ibid.*, 2.

5. XVI, 1.

6. On pourrait encore citer d'autres exemples : la maladie de la lèpre a tantôt (XVI, 4) pour cause, comme le dit le Talmud, les péchés (il y en a sept dont le principal c'est l'orgueil) (*ib.*, 21), tantôt il n'est plus question de péché du tout (*ib.*, 53) et, au contraire, le malade guéri et purifié recouvre son orgueil (*ib.*, 4); — les fils d'Aaron, après avoir été assimilés, le jour de la consécration du Tabernacle, à leur père (X, 3), en sont foncièrement distingués (*ib.*, 17), etc.

7. Voir page 43.

8. Les explications suivantes de Bekhor-Schor sont respectivement attribuées à d'autres commentateurs : Lev., I, 1 à R. Natan, par le *Paanèah Raza* (d'après le *Gan*); I, 3 au *Gan*, aussi par le *P. R.*; VIII, 3 aussi au *Gan* par le *P. R.* et le *H. Z.*; X, 1 et XII, 3 (2) toujours au *Gan* par le *P. R.*; XIX, 16 à Moïse de Coucy, et XIX, 18 au *Hicgouni* (β) et à R. Elyachim (α) par la *Minhat Yehouda*; une autre explication de XIX, 18 est attribuée à un certain R. Moïse, ainsi que celle de XXI, 1 au *Gan*; celle de XXII, 8 à R. Hayim, celle de XXIII, 16 (fin) à R. Samuel, père de ר"ר (ירכם) —, par le *P. R.*; enfin, l'explication de XXVI, 8 est rapportée dans les *Imré Noam* sous le nom de R. Tam. V., en outre, p. 45, n. 1.

dont quelques-uns lui sont postérieurs¹, et que, d'autre part, certaines des explications citées sous son nom se retrouvent tout autrement dans le commentaire². Mais malgré tout, l'empreinte de l'auteur est bien marquée. C'est que Bekhor-Schor se révèle dans son commentaire sur le Code sacerdotal d'une manière plus originale qu'ailleurs, sinon plus éclatante. L'exégète français du xii^e siècle transpose son milieu social dans le domaine de la Bible, afin d'expliquer celle-ci par les institutions de son époque et de son pays. Ainsi Dieu devient un grand roi (מלך גדול)³, qui traite les Israélites comme le seigneur féodal ses serfs. Il habite un palais, un château fort, et défend d'y entrer sans permission (בלא רשות)⁴ sous peine de mort⁵. Il est très jaloux de sa gloire et tient partant à son point d'honneur (כבוד)⁶. Il aime néanmoins beaucoup les présents (דורון)⁷ et exige qu'on lui en offre (הדרן) si on désire lui rendre visite⁸. Il est aussi très exigeant quant à ses redevances (מנה המלך)⁹ car les terres sont à lui¹⁰ et à ses prérogatives, car il est seul maître¹¹. Il veut encore que ses serviteurs n'appartiennent à nul autre, qu'ils ne se mêlent même pas à d'autres¹² — d'où toutes les prohibitions alimentaires et les lois de pureté et d'impureté¹³, etc.; — il dit : קדשים תהיו¹⁴ « soyez saints ! », soyez séparés de tout le monde¹⁵ ! Et pour avertir du châtimement qu'entraîne toute dérogation à ses ordres, il ajoute solennellement à la fin de chaque commandement : אהי ה' אלהיכם,

1. Notamment Hizqiya b. Manoah et Aaron b. Joseph.

2. Comparer, à cet effet, les explications de Bekhor-Schor de Lévi, vi, 7; xxi, 14; xxii, 13 et 37; xxiv, 2, avec les explications correspondantes du Hizqouni surtout; de même celle de xiii, 37 de B. S. avec H. Z. et D. Z. Voir, en outre, p. 43, n. 5.

3. n, 1; xix, 28, etc.

4. xvi, 1 et 2.

5. Ibid.

6. Voir i, 3 et 8 (כבוד של מעלה); vi, 2 (לכבוד המקום); 7 (כבוד שמים); x, 1 (crime de lèse-majesté : ממעטין את הכבוד); xiv, 5 (ממרג דורון כבוד), etc.

7. Le mot דורון, ainsi que le verbe הדרן qui en dérive, se rencontre dans le commentaire à plusieurs reprises.

8. xvi, 3.

9. A savoir : les prémices de la production (xix, 23; xxv, 10), le sang et le suif des sacrifices (vii, 23; xi, 2; xvii, 11; xix, 19), etc.; c'est pourquoi toutes ces choses-là sont défendues aux Israélites.

10. xxv, 2.

11. xix, 19.

12. Voir son explication sur והזרחם (soyez étrangers !), xv, 31.

13. Par exemple xx, 24 et suiv.

14. Comp. la fin de שמריע avec le commencement de קדשים.

15. Cf. Sifra (fin de קדשים) : כשם שאני פרוש, כך תהיו פרושים !

ce que Bekhor-Schor traduit en français par : *je suis votre justicier*¹ !

Voilà, en résumé, les idées principales qu'on rencontre dans le commentaire sur le Lévitique. Rien ici du rationalisme du commentateur de la Genèse et de l'Exode. Mais ce n'est pas encore tout. Dans cette partie du commentaire (et aussi, du reste, dans celle qui se rapporte aux Nombres) il a même çà et là des sorties violentes contre les Juifs libéraux ou rationalistes². En voici un exemple : au verset Lévit., xvii, 13, il est ordonné aux Israélites de couvrir le sang du gibier avec de la terre. Or, il paraît que certains des contemporains de Bekhor-Schor interprétaient cette prescription dans un sens rationaliste, en disant qu'il n'y a là qu'une mesure de salubrité domestique. L'auteur s'élève avec la plus grande vivacité contre une interprétation qui ôte tout caractère sacré à la prescription et accable ses adversaires d'injures. Comment expliquer cette rigueur qui contraste avec sa propre indépendance d'esprit en d'autres endroits ? Il ne faut sans doute voir là qu'une de ces inconséquences dont on trouverait d'ailleurs d'autres exemples chez les auteurs du moyen-âge³. Joseph Bekhor-Schor n'en demeure pas moins un des commentateurs qui ont fait le plus d'honneur à l'école exégétique juive de la France septentrionale, une personnalité remarquable du judaïsme médiéval.

MEYER ABRAHAM.

1. xviii, 30; xxiv, 22. — V. l'Index des gloses, p. 59. Bekhor-Schor a dans tout le commentaire une certaine tendance à traduire אֱלֹהִים par « juge ». V. p. 53, n. 2.

2. xvii, 11.

3. Du reste, Ibn Ezra lui-même n'a point échappé à cette contradiction, témoin son אגרת השבת.

INDEX

des gloses françaises contenues dans le commentaire
sur le Lévitique de Bekhor-Schor.

- a la iutise* (אלא[ט]יט[ט]א), Lév., xviii, 30, à la justice. V. *Glossaire*, p. 239.
- bateure* (בטאור), L., xix, 20, action de battre. V. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Paris, 1881-1902, I, 600 a; *Glossaire*, p. 37, l. 4 (בקר[ט] = *batue*).
- cler* (קליר), L., xiii, 2, clair. V. *Glossaire*, p. 164, l. 79 (בהיר = *klér*).
- codumes* (קדומש), L., xviii, 3, coutumes. V. *Glossaire*, p. 263 a, et E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1863-1878, I, 872 b.
- enferms* (אנפער[ט]מש), L., xi, 2, infirme, malade.
- estordre* (אישטער[ט]דרא), L., xiv, 53. V. Godefroy, III, 623 a.
- estronjier* (אשטרונייר[ט]א), L., xv, 31, rendre étranger. V. Godefroy, III, 612 a; *Glossaire*, p. 36, l. 18 (והזרתם = *é esévéréz*).
- glevie* (גלכויא), voir ci-après *glevier* et *iceli ki*...
- glevier* (גלביר), L., xvi, 26, percer du glaive. V. Godefroy, IV, 286 c.
- iceli ki glevie* (אייציקלי גלביא), L., xvi, 26, et celui qui perce du glaive.
- iutise*, v. *a la*...
- iutisier*, v. *votre*...
- jutize*, v. *a la iutise*.
- jutizier*, v. *votre iutisier*.
- ki*, v. *iceli*...
- kler*, v. *cler*.
- kutumes* v. *codumes*.
- la*, v. *a*...
- natures* (נטורש), L., xix, 19, races différentes. V. Godefroy, V, 473 a.
- orbeté* (ארבט[ט]י), L., xxii, 22, cécité. V. Godefroy, V, 614 b; *Glossaire*, p. 37, l. 77 (עורח = *avoglozon*).
- pers* (?) (פסל[ט]א), L., xiii, 4, bleu foncé. V. Godefroy, VI, 111 c.

playé (?) (פֶּלַעַשׁ) (צירי), L., xiii, 4, meurtri. V. *Glossaire*, 274 c (lire ligne 12 : 51, 16 au lieu de 51, 10).

raisons (רַיִסוֹן) (רַיִסוֹן), L., xviii, 3.

réyzons, v. ci-devant.

saine (שׂוֹנָה), L., xi, 2. V. Littré, II, 1803 b.

saneure (שָׁנְאוּרָא), L., xiii, 10, endroit sain. V. Godefroy, VII, 304 c ; *Glossaire*, p. 35, l. 25 (רַמְדוֹת = é resénemont).

sorsané (שׂוֹרְשָׁנָה), L., xiii, 10, cicatrisé. V. Godefroy, VII, 514 a.

tache, v. ci-après.

tece (טַעַס) (טַעַס), L., xiv, 37, tache.

voire iutisier (בִּטְרִיטְיוֹנְרָא (?), בִּטְרִיטְיוֹנְרָא) (יִטְצֵטְ יִיֹרָא), L., xviii, 30 et xiv, 22, voire justicier. V. Godefroy, IV, 679 a ; *Glossaire*, p. 259 (אלהים = *jufors* ; comprendre dans *jufors* les exemples cités sous *jufors*, y ajouter celui de 25, 61 qui ne figure point dans la table).

NOTES ET MÉLANGES

נקה DANS EXODE, XXXIV, 7 ET JÉRÉMIE, XXX, 11.

M. Mayer Lambert a signalé, dans cette *Revue*¹, la difficulté que présente la signification habituelle du verbe נקה dans ces deux versets et il a proposé de traduire ce verbe par « anéantir », sens qui convient parfaitement au contexte. Il a renvoyé aussi, au nom de M. Julien Weill, à Maïmonide, *Guide*, I, lxxv, où le verset de l'Exode est ainsi expliqué. Je voudrais présenter à ce sujet quelques observations complémentaires.

Le passage du *Guide* est ainsi conçu : « Car les mots לא ינקה ינקה signifient *et il ne déracine (détruit) pas entièrement*, (sens dérivé) du mot ונקדה (Isaïe, III, 26), *et elle sera détruite*². » Cette explication est-elle donnée ici comme généralement connue ou comme nouvelle et personnelle à l'auteur? En tout cas, elle est présentée avec une certaine emphase (car, לאן) comme la seule exacte.

Au contraire, dans un autre texte de Maïmonide, cette explication est citée comme une opinion isolée et discutée avec une neutralité qui incline plutôt au rejet. Ce texte, qui traite de l'énumération des treize attributs de Dieu³, est ainsi

1. *Revue*, LXX (1920), p. 89-90.

2. Ed. Munk, I, 222. Ibn Tibbon traduit ענינו ושרש לא ישרש; Alharizi (chap. LII, éd. Schlossberg, 54 b) a עקר לא יעקר. L'explication de Maïmonide est citée par Aron ben Elie, *Eḡ Hayyim*, éd. Delitzsch, p. 148, au nom d'« autres commentateurs »; de même dans le *Kéter Tora*, II, 120 a. Joseph Caspi y fait une brève allusion pour la rejeter, voir *Adnē Késef*, éd. Last, II, 15 (sur Jér., xxx, 11).

3. Sur cette question, voir *Tossafot Rosch-Haschana*, 17 b, s. v. שלש; *Manhig*, éd. Berlin, 48 a, n° 14; Ibn Ezra sur Exode, xxxiv, 7; *Mescharet Mosché*, éd. Goldenthal, 13-15. Le problème a intéressé aussi les Caraites : voir Aron b. Elie, *Eḡ Hayyim*, chap. xcii, p. 145-149, et *Kéter Tora*; II, 119 a. — Dans la *Pesikta*

conçu¹ : « Beaucoup d'autorités se sont heurtées à ce passage. D'après les uns, נקה forme un attribut et לא ינקה un autre, interprétation qui ressort du Targoum². Pour d'autres, le tout ne forme qu'un attribut; ils expliquent ainsi : Dieu, dans sa grande miséricorde, ne détruit pas, comme dans Isaïe, III, 26 (נקה לארץ) et Jérémie, xxx, 11 (ויסרהך למשפט נקה לא אנקד) (השב). Mais le compte est le suivant : 12^e attribut : נקה; 13^e : לא ינקה. Quant à celui qui compte נקה לא ינקה pour un seul attribut, comme l'ont expliqué les savants d'Andalousie³, il devra compter comme 13^e attribut פוקד עון אברה על בניו⁴. »

Il est d'autant plus étonnant de voir Maïmonide s'approprier cette explication dans le *Guide* qu'elle n'était nullement nécessaire à la thèse qu'il défend. Mais aussi lui a-t-il été facile plus tard de se rallier à l'explication traditionnelle⁵.

Quant à l'explication en question, elle était connue même hors d'Espagne avant et après Maïmonide. En France, elle est donnée par Joseph Bekhor Schor⁶ et dans les Tossafot bibliques au nom de certains interprètes⁷.

L'auteur en paraît être Ibn Djanah, qui dit dans son Dictionnaire⁸ : « Mais les mots נקה לא אנקד (dans Jérémie) doivent être pris, d'après moi, dans le sens de destruction, c'est-à-dire : je ne

Rabbati, ch. v (éd. Friedmann, 22 a) et *Nombres rabba*, XIII, 1, le nom divin est considéré les deux fois comme un attribut. Chose singulière, le *Midrasch des Psaumes*, xciii, § 8, dit que, de l'avis de certains savants, le nombre des attributs est seulement de onze ou de dix.

1. Kobeg, éd. Lichtenberg, n° 87, 18 b.

2. Onkelos a, en effet : סלח לרתיבין לאוריהיה וכלל הדין לא מזכיר. C'est l'équivalent de la phrase מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאונם שבים (Mekilta sur Exode, xx, 7, 68 b Friedmann; T. Yoma, iv. (v), 9, p. 190 Zuckerman; Yoma, 86 a; Schabouot, 39 a. Cf. Mekilta de R. Simon, p. 106, Hoffmann). La Septante a de même καὶ οὐ καταπίεσεν τὸν ἔνοχον. Voir encore *Sifré Deuté.*, § 49; *Pesikta*, éd. Buher, 57 a; *Pes. rabb.*, xvi init., 80 a Friedmann; *ibidem*, Addition I, 194 a en bas; *Tanhouma*, Pinhas, § 12; *Nombres r.*, xxi, 16.

3. Ces savants sont encore nommés deux fois dans le *Guide* (I, XLII et LXXI; Munk, p. 149 et p. 339); voir la note de Munk sur le second passage.

4. Conformément à cette remarque, פוקד עון est compté dans le *Guide*, l. c., comme treizième attribut.

5. On comprend ainsi que Kalonymos, disciple et partisan enthousiaste de Maïmonide, traitant, dans le premier chapitre de son Apologie du *Moré*, des treize attributs d'après le système du maître, considère נקה comme un attribut à part et l'explique conformément à la tradition (*Mescharét Mosché*, p. 14). Cf. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 413, note 80.

6. Commentaire, éd. Jellinek, p. 154.

7. *Hadar Zekénim*, 45 a.

8. *Séfer ha-Schoraschim*, éd. Bacher, p. 317.

te détruirai pas et je ne purgerai pas la terre de toi. De même *וְנָקָה לָאָרֶץ חֶשֶׁב* signifie : je les détruirai, de sorte que la terre en sera purgée. Le Targoum a bien traduit : *לְהַרְקֵן אֶרֶצָא וְהַחֲרֹב* (la terre sera vide et dévastée). De même *כְּמִזְבֵּחַ נָקָה*, dans Zacharie, v, 3, signifie : « la malédiction détruira et fera disparaître ces deux espèces ». Et si nos docteurs n'avaient pas excepté *וְנָקָה לָא יִנָּקָה* de cette signification, elle aurait pu être admise ici dans le sens que Dieu pardonne les fautes et ne détruit pas. »

Ibn Djanah a été suivi par Juda ibn Balaam dans son Commentaire de Jérémie¹ : « Je te punirai avec la mesure de la justice, mais je ne te détruirai (déracinerai) pas. On pourrait admettre la même signification pour *וְנָקָה לָא יִנָּקָה* dans les Voies de la Miséricorde², si les Anciens ne l'avaient excepté et séparé de ce sens. »

Ce scrupule à l'égard de l'interprétation traditionnelle a déterminé David Kimhi, qui adopte l'explication d'Ibn Djanah dans Isaïe, iii, 26 et dans Jérémie, xxx, 11, à l'ignorer dans Exode, xxxiv, 7. La tentative faite par Ibn Djanah de dériver le sens de « détruire » de celui de « nettoyer, purger » est développée par Kimhi dans son Commentaire de Jérémie. Cette interprétation paraît forcée à cause du suffixe de l'accusatif *ךָ* ; la référence au Targoum d'Isaïe, iii, 26 ne prouve rien, car Jonathan a évidemment lu *וְנָקָה הָאָרֶץ וְהָשֶׁב*. Raschi est plus heureux dans le Commentaire de Jérémie, où il explique par « balayer, d'où exterminer »³. Mais, chose curieuse, Ibn Djanah ne renvoie pas au Targoum sur Jérémie, qui traduit par *וְשִׁיבָא לָא אִישִׁיכָךְ*, c'est-à-dire « je ne te détruirai pas ». Simonsen, *Mélanges Lewy*, p. 277, suppose que le quatrième Ezra (vii, 139) a déjà compris *וְנָקָה לָא יִנָּקָה* dans le sens de « il n'éteint pas tout à fait ». Mais le texte ne fournit pas de point d'appui suffisant pour l'admettre.

V. APTOWITZER.

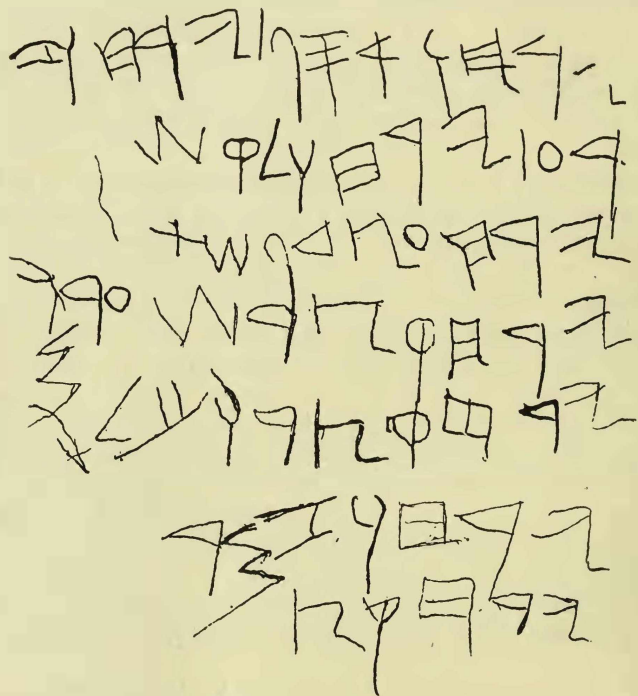
1. *Mélanges Harkavy*, p. 296 (en arabe).

2. Sur cette designation des attributs de Dieu (*דְּרִכֵּי רַחֲמִים*) comparer *Sifré Deut.*, § 49 (*דְּרִכֵּי הַקֶּבֶד*) à *Sota*, 14a (*מְדֻחָיו*).

3. *לְשׁוֹן טִיּוֹרָה וְהַשְׁמַד* (cf. Isaïe, xiv, 23).

L'INSCRIPTION DE GUÉZER ET LES CHIFFRES HEBREUX

On sait que M. Macalister a découvert à Guézer, en 1908, une pierre où est gravée une sorte de calendrier agricole. Cette inscription a été étudiée dans divers articles, dont on trouvera l'énumération chez K. Marti, *Zeitschrift für alttestamentliche*



Wissenschaft, 1909, p. 222-229, avec une gravure dont nous donnons un fac-similé ¹. Les caractères de ce texte ressemblent à ceux de l'inscription de Siloé, que l'on date du VII^e siècle avant l'ère vulgaire. Ils sont assez bien tracés, quoique mêlés en partie à des traits provenant d'une première inscription qui a été effacée pour faire place à la nouvelle. Toutefois, on y remarque

1. Depuis ont paru sur l'inscription des articles de J. Pitcher dans *Palestine Exploration Fund*, 1910, p. 32-39, et de F. Praetorius dans *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1920, p. 303.

un signe que les uns ont pris pour un *hé*, d'autres pour un *waw* ou un *noun*, et qui présente cette singularité de varier toujours de forme. Un hasard malencontreux veut que l'inscription ne contienne pas d'autres exemples certains de *hé*, *waw*, *noun*, de sorte que les termes de comparaison manquent (sur le *hé* de שָׁרָה et דָּבָר, voir plus loin).

Le seul moyen d'expliquer la multiplicité des formes de ce signe, c'est d'y voir, non un caractère, mais des caractères, et comme ces caractères ne peuvent guère représenter des lettres différentes, on est amené à y reconnaître des chiffres qui servent de nombres ordinaires. De la sorte, la pierre nous présente réellement un calendrier. Ce qui a pu empêcher jusqu'ici de reconnaître les chiffres, c'est d'abord qu'ils n'occupent pas toujours la même place. C'est ensuite que la Bible n'en contient pas et que la littérature talmudique emploie les lettres en guise de chiffres. Mais puisqu'on en trouve dans les inscriptions phéniciennes et araméennes, sans parler des cunéiformes, il n'y a aucune raison de croire que les Palestiniens n'en ont pas eus ¹.

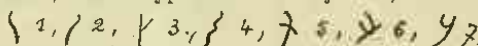
Si, comme l'ont admis tous ceux qui ont vu la pierre (actuellement au musée de Constantinople), l'inscription est intacte, la valeur des chiffres, résultant de leur suite elle-même, sera de 1, 2, 3, etc. C'est en nous fondant sur cette opinion que nous interpréterons le texte de l'inscription :

A la première ligne, on trouve entre יָרַח et אֶחָד le signe {, qui doit être le chiffre 1. Puis, on rencontre après le second יָרַח le signe }, qui voudra dire 2. A la deuxième ligne, avant לָקַשׁ, il y a le signe √, qui sera 3. Après le quatrième יָרַח (ligne 3), on ne voit pas de signe, mais, après son complément עֶשֶׂר כָּסֶה, il y a un signe que l'on a négligé, à savoir √, qui donne le chiffre 4. Le nombre aura été mis ici après l'indication de l'opération agricole au lieu de suivre immédiatement le mot « mois ». On ne trouve pas de signe avec le cinquième mois (ligne 4) יָרַח קֶזֶר שְׁעִרָה ², à moins que le signe que l'on avait pris pour un *hé* en lisant שְׁעִרָה, à savoir √, ne soit précisément le chiffre 5. Le graveur, ayant mis par erreur ce chiffre avant le *mém* de שְׁעִרָה, aura été

1. D'après une communication récente de M. Dussaud à la Société asiatique, des inscriptions de pierres tombales trouvées et publiées par M. G. Fefali dans la *Revue biblique*, 1923, p. 253-260, contiendraient des chiffres nabatéens.

2. C'est ainsi que lit avec raison M. Lidzbarski.

obligé d'écrire le *mém* un peu en retrait au-dessous. Le sixième mois est désigné par les mots ירח קצר הכול (le *qof* n'est pas très net, le *hé* a une forme un peu singulière et le *kaf* est rejoint par un trait qui le rend moins clair) et, à la fin de la ligne, on aperçoit les traits du signe  qui, s'il n'est pas accidentel, fournit le chiffre 6. A la ligne 6, on retrouve, entre ירח et זמר, un signe net  qui serait le chiffre 7¹. A la ligne 7, on lit ירח קץ, qu'on traduit « mois final », à moins de supposer que le lapicide ait commencé à écrire קצר « moisson » et se soit interrompu. Dans le coin inférieur gauche de la pierre qui, à droite, est brisée, on aperçoit des caractères difficiles à expliquer ( et au-dessous ).

En résumé, si nos hypothèses sont justes, on aurait la série de chiffres  et l'inscription devrait être lue et traduite ainsi :

ירח 1 אסף | ירח 2
 רע | ירח 3 לקש
 ירח עצר פשה 4
 ירח קצר שער 5
 ב
 ירח קצר הכול 6
 ירח 7 זמר גפן
 ירח קץ

Mois premier, récolte ; mois deuxième, semailles ; mois troisième, regain ;
 mois de l'arrachage (?) du lin, quatrième ;
 mois de la moisson de l'orge, cinquième ;
 mois de la moisson générale, sixième ;
 mois septième, taille de la vigne ;
 mois final (?).

MAYER LAMBERT.

1. Après זמר nous croyons distinguer les traits un peu effacés des lettres *gimel* et *pé*, qui seraient à compléter en גפן « vigne ».

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1922-1923

1. Livres.

APTOWITZER (V.). *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen u. muhammedanischen Literatur*. Vienne et Leipzig, R. Löwit ; 1922, in-8° de vii + 184 p.

Pour commémorer le souvenir de Kohut, l'éditeur de l'*Aruch completum*, un capital a été constitué par la famille et un comité nommé à Vienne pour publier chaque année un ouvrage scientifique concernant le Judaïsme. Le président du comité est le Dr H. P. Chajes. Le présent ouvrage inaugure les publications faites aux frais de la fondation Alexandre Kohut. L'auteur, M. Aptowitz, l'un des meilleurs disciples de Bacher, possède une connaissance approfondie de l'Aggada et du Midrasch ainsi que de la littérature contemporaine des aggadistes, l'hellénistique et la patristique. Il a patiemment réuni tous les matériaux fournis par l'interprétation légendaire de l'épisode de Cain et Abel et nous donne les résultats de son enquête comparative menée avec un soin et une diligence remarquables. Cette confrontation l'a conduit à des « positions de thèses » qu'il indique au début de son travail et qui s'illustreront à l'avenir par l'étude d'autres portions du vaste domaine de l'Aggada, qu'il se propose d'interroger avec le même esprit de méthode et, on peut ajouter, la même sûreté d'érudition. Voici les plus essentielles de ces thèses : les légendes de l'Aggada sont mi-partie des légendes populaires, « Volkssagen », mi-partie des légendes artificielles, « Kunstsagen ». — Beaucoup des Kunstsagen doivent leur naissance et beaucoup des Volkssagen leur transformation à des tendances ou des parti-pris polémiques. — C'est l'esprit de tendance ou de polémique qui est cause de la disparition de très vieilles légendes juives, qui réapparaissent ultérieurement dans des recueils aggadiques modernes, quand la polémique est devenue superflue. — Des aggadot n'ont rien de commun extérieurement, mais ont une corrélation intrinsèque, car elles sont dues à une même conception. — Certaines Aggadot s'expliquent par la Halacha, et vice-versa. — Il y a plus d'affinités qu'on ne croyait entre Philon et le rabbinisme, et les écrivains de l'Eglise et la Aggada. — Tout cela est fort intéressant, mais demande à être corroboré par un grand nombre d'exemples topiques. On peut attendre M. Aptowitz à l'œuvre. Sa monographie sur Cain et Abel atteste une grande érudition, beaucoup de

finesse de jugement et d'habileté dans la coordination des matériaux. Voici le titre des chapitres : I. Naissance et Âge. II. Abel était-il marié ? III. Causes de la rixe. IV. Le sacrifice. V. Mort d'Abel. VI. Mort de Cain (Gen., iv, 45 et 23-24). A propos de ce dernier chapitre j'appellerai l'attention de l'auteur sur le petit point suivant. P. 87 (cf. p. 173, note), M. A., citant Josèphe, *Ant.*, I, II, 2, § 65, donne le texte d'après l'édition Niese, mais traduit selon la leçon adoptée par Naber (et notre traduction française) en supprimant le mot *μείζονα*. Le texte dit (en rétablissant le mot) : *δίκην αὐτὸν ὑπεξέδοντα καὶ Κάος ἀδελφοκτονίας μείζονα, τοῦτο ταῖς, κτλ.* Lémekh a vu par sa science des choses divines qu'il subirait la peine de fraticide commis par Cain. Le texte n'est pas bien clair. Naber donc, suivant la leçon des mss. S P L Exc., supprime *μείζονα*, mais il n'est pas sûr que ce mot soit de trop. A remarquer que *δίκην* n'a pas l'article. Il se pourrait que Josèphe ait voulu faire dire à Lémekh, et ce serait plus en rapport avec le verset biblique, qu'il a vu qu'il subirait une peine *plus grande* que celle qu'avait méritée le parricide.

Auto-Emancipazione ebraica. Scritti di Jehudah Leib Pinsker, Achad-Haam, Menachem Ussishkin. Florence, soc. tip. ed. Israel, 5682-1922; in-8° de xxviii + 143 p. (Avec introduction de MM. Dante Lattes et Mose Beilinson).

BACHER (W.). *אגרות התנאים* : L'Agada des Tannaites, tome I, 2^e partie. Traduction hébraïque de A. Z. Rabinovitch. Jaffa, 1921.

La première partie a paru à Jaffa en 1920, avec une biographie de l'auteur (d'après l'article de M. S. Krauss, dans la revue *Ha-Schiloach*, XXX) et une préface traduite en hébreu.

Au texte et aux notes de Bacher, le traducteur a ajouté çà et là quelques passages et références du Talmud et des Midraschim. Il s'est efforcé de donner à cet ouvrage classique une forme hébraïque et originale, ce dont il faut lui savoir gré. — B. L.

BAER (Fritz). Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve (t. I des publications de l'Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Historische Sektion). Berlin, Schwetschke, 1922, in-8° de ix + 161 p.

BALL (C.-J.). The book of Job, a revised text and version. Oxford, Clarendon Press, 1922; in-8° de vii + 479 p.

EL-BARCHUTHI (Omar-Effendi). Judicial courts among the Bedouin of Palestine, n° I des Studies in Palestinian Customs and Folklore, tirage à part du Journal of the Palestine Oriental Society, t. II. Jérusalem, 1922; in-8° de 34 p.

BAUMGARTEN (Paul M.). Neue Kunde von alten Bibeln. Rome, Selbstverlag, 1922; xxii + 402 p.

BER of BOLECHOV (The Memoirs of) (1723-1805) translated from the original hebrew Ms. with an introduction, notes and a map by Dr. M. Vishnitzer, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922; in-8° de ix + 188 p.

Première édition complète en anglais des intéressants mémoires de Ber de Bolechov ou Ber Birkenthal, juif polonais qui vécut au xviii^e siècle et peut

compter au nombre des précurseurs de l'émancipation et de la *Haskala*. De ces mémoires, conservés à la bibliothèque du Jews' College, à Londres, quelques extraits avaient été publiés des 1913 par A. Marmorstein dans la *Z. f. heb. Bibl.* et d'autres en 1916 par Lewin dans le *Jahrbuch der jüd. liter. Gesellschaft*. M. Vishnitzer, qui publie en même temps l'original hébreu à Berlin, nous en donne dans le présent volume la traduction anglaise avec notes et index et en étudie dans une ample introduction la valeur, sinon littéraire, du moins documentaire et pour l'histoire des Juifs de Pologne et pour l'histoire de l'Europe orientale. Ces mémoires, dit l'éditeur, compteront dans les annales de l'historiographie juive comme une contribution digne de foi, de valeur analogue à celle des Mémoires de Gneckel von Hameln, l'Autobiographie de Salomon Maimon ou la *Megillat Séfer* de Jacob Emden. C'est une curieuse figure que celle de ce négociant en vins de Hongrie, considéré par ses coreligionnaires pour sa piété, influent auprès des nobles grâce à sa connaissance, rare pour l'époque, de la langue polonaise, épris de culture générale comme l'attestent les fragments d'œuvres historiques polonaises et allemandes traduites par lui en hébreu, polémiquant au nom d'une foi éclairée contre les extravagances des sectaires juifs, prenant part à la lutte contre les Franckistes et nous donnant, chemin faisant, de précieuses informations sur l'existence des communautés juives de son temps et sur les conditions politiques et sociales de la Pologne.

BERGMANN (J.). Die Legenden der Juden. Berlin, Schwetschke; in-8° de 166 p.

BREWER (Julien-A.). Der Text des Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1922; in-8° de iv + 94 p. (n° 31 des Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testament).

BEWER (J.-A.). The Literature in the O. T. in its historical development. New-York, Columbia Univ. Pr., 1922; in-8° de xiv + 452 p.

BIBLE. La Bibbia tradotta dai testi originali con note, a cura del Pont. Istituto bibl. I. Il Pentateuco. Milano, Vita e Pensiero, 1923; xv + 316 p. + table géogr.

BILDERSEE (Adele). Jewish post-biblical History, through great Personalities from Jochanan ben Zakkai to Moses Mendelsohn. Cincinnati, Union of Americ. Hebr. Congreg.

BIRNBAUM (Salomo). Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache. Leipzig, Engel, 1922; in-8° de 85 p.

Etude l'orthographe, la morphologie, la syntaxe et la lexicographie du yiddisch.

BLUMENFELD (L.). Anthologie des conteurs yidisch traduite du yidisch. Paris, F. Rieder, in-16° de 260 p.

BONWETSCH. (G. N.). Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sog. slavische Henochbuch (Texte u. Unters., 44, 2). Leipzig, Hinrichs, 1922; in-8° de xix + 124 p.

BOUVET (M.). Histoire biblique. Paris, de Gigord, 1922; in-8° de vii + 460 avec fig.

BRACKER (Dettef). Immanuel (= Iesaja der Seher 1). Breklum, Jensen, 1922; in-8° de 141 p.

BRAUN (W.) Bibelführer. Berlin, Trowitzsch, in-8° de 388 p.

BREUER (R.). Das Buch der Richter übersetzt u. erläutert. Fancfort, Sönger, 1922; in-8° de vii + 218 p.

BRODY (H.) et WIENER (H.). מבחר השירה העברית. Anthologia Hebraica. Poemata selecta a libris divinis confectis usque ad Judaeorum ex Hispania expulsionem (A. MCCCCXCH). Leipzig, Insel-Verlag, 1922; in-8° de 14 + 356 p. (hébr.).

M. Brody, le savant éditeur du Divan de Juda Hallévi, et à qui l'on doit déjà une Anthologie, faite en collaboration avec M. Albrecht, des poètes juifs de l'époque hispano-arabe [*Schaar haschir*, Leipzig, 1905] nous donne dans le présent volume, élégamment édité dans la collection *Bibliotheca mundi*, une anthologie de tout le lyrisme hébraïque depuis la clôture de Talmud jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne. Le premier numéro du recueil est pris au texte hébreu du Siracide (la prière et le morceau sur Siméon le Juste), le dernier est une poésie de Salomon Bonfed. On a plaisir à lire dans ce joli volume, d'excellente présentation typographique, les productions les plus achevées des épigones des Psalmistes, et l'on voit que la muse hébraïque n'a jamais manqué au cours des âges de représentants qualifiés. A notre époque de restauration de l'hébreu, de tels recueils sont particulièrement bienvenus. Le livre se termine par une liste alphabétique des auteurs et des poèmes (qui n'ont d'autre titre la plupart du temps que leurs premiers mots), avec toutes les références bibliographiques désirables. Beaucoup de ces textes n'étant pas faciles à trouver pour le commun des lecteurs même hébraïsants, on sera heureux de les avoir ainsi sous la main. Il ne manque qu'un lexique des mots et expressions difficiles, qu'on eût pu donner même en ne se servant que de l'hébreu. Souhaitons qu'une nouvelle édition devienne nécessaire, où l'on pourrait tenir compte de ce vœu. On y pourrait faire entrer un extrait du *Kiddousch Yerahim* et du curieux poème philosophique de l'époque de Gabirol (?), publiés naguère dans *Hazofé* (t. VI, fasc. 2, cf. pour le *Kiddousch Yerahim* les corrections de Kouk dans *Ginzé Kédem*). Le *Ét Schaaré raçon* des Sefardim et le *Maoz Cour* des Aschkenasim, l'un pour sa beauté, l'autre pour son caractère populaire, devraient aussi figurer dans l'Anthologie.

BÜCHLER (Adolph). Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E. The ancient pious men (N° 8 des Jews'College Publications). Londres, 1922, in-8° de 264 p.

Travail dédié par le savant directeur du Jews'College à la mémoire de son maître, le regretté W. Bacher, et digne de ce dernier pour l'ampleur de l'érudition aggadique et la clarté de l'exposition, sinon tout à fait pour la rigueur du plan. L'auteur reproche à Bousset, après d'autres, l'insuffisance de sa documentation en matière de littérature rabbinique, d'où le caractère inadéquat de sa peinture de la vie religieuse d'Israël, aux temps du Nouveau Testament. D'ailleurs, ajoute-t-il, toute synthèse intégrale du genre de celle de Bousset sera prématurée avant que les éditions et analyses scientifiques des documents de la littérature rabbinique aient permis l'examen objectif et la datation exacte des opinions individuelles, l'éclaircissement des conditions

historiques ou ces opinions se sont fait jour et l'appréciation exempte de parti-pris des sentiments et des croyances envisagés. M. Büchler, dans cet essai sur les *Hassidim rischonim*, dont le type est Hillel l'Ancien, s'est donné pour tâche de coordonner et d'examiner à fond les informations rabbiniques sur les piétistes juifs qui vécurent à Jérusalem de 70 avant l'ère chr. jusqu'en 70 après, en complétant les travaux de Jost, Graetz, Derenbourg, Geiger, Wellhausen, Kohler, sur la vie religieuse des différentes classes du judaïsme palestinien au 1^{er} siècle et en cherchant à dégager l'enseignement éthique, les vues théologiques, les traits de caractère, les principes de conduite des *hassidim* de ce temps, d'après les témoignages authentiques qui nous sont parvenus. Le premier chapitre est consacré à Hillel, dont il décrit la vie et l'enseignement moral, tout ce qui lui valut auprès de ses contemporains le titre de *hassid*. Le chap. II analyse chez les contemporains de Hillel les différentes espèces de piété, la piété anxieuse d'éviter le péché et l'erreur avec quelque prédilection pour les vœux du Nazir, occasion d'offrir les sacrifices expiatoires, et la piété orientée surtout vers les bonnes œuvres, la bienveillance, l'altruisme, etc. Suit le portrait moral de Baba b. Bouta, de Hanina b. Dosa, véritable saint du judaïsme, dont les prières d'intercession pour les malades étaient recherchées. Avec le III^e chapitre nous revenons à l'époque antérieure à Hillel. M. B. y analyse la piété des *hassidim* dont il est question dans les *Psaumes de Salomon*, et dont l'un, Honi, fut particulièrement célèbre. Le chap. IV est consacré à ce Honi, le seul *hassid* invité à prier pour obtenir la pluie. Tous ces *hassidim*, selon M. B., furent des pharisiens et nullement, comme d'aucuns l'on dit, des Esséniens.

BUDDE (Karl). Der Segen Moses Deut. 33, erläutert u. übersetzt. Tübingen, J. C. D. Mohr, 1922, in-8° de vi + 50 p.

BURKITT (F.-Cr.). Ecclesiastes rendered into English verse. Londres, Soc. Prom. Chr. Knowl., 1922; in-8° de vii + 32 p.

BURNEY (C.-F.) The aramaic origin of the fourth Gospel. Oxford, Clarendon Press, 1922; in-8° de 176 p.

BUSSE (E.). Der Wein im Kult des Alten Testaments (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Alten Testament). Fribourg-en-Br., Herder, 1922; gr. in-8° de 70 p.

BUZY (D.). Les symboles de l'Ancien Testament. Paris, Gabalda, 1923; in-12 de vi + 421 p.

CAMERINI (D.). Storia del popolo ebreo. I. Dalle origini alla distruzione del 2° tempio. Turin, Vessillo isr., 1921; xviii + 209 p.

CANAAN (I.). Haunted springs and water demons in Palestine. Jerusalem, 1922; in-8° de 24 p. (fasc. II des Studies in Palestinian Customs and Folklore).

CANNON (W.-W.). The 68th psalm. introduction, translation and critical notes. Cambridge, Univ. Pr., 1923; 60 p.

CASPARI (Wilhelm). Die Gottesgemeinde vom Sinaj u. das nachmalige Volk Israel. Auseinandersetzungen mit Max Weber. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1922; in-8° de 174 p.

CASSUTO (Umberto). Dante e Manicello. Florence, Soc. tip. ed. Israel, 1921, 5682-1921; in-8° de 75 p.

Élégante plaquette composée en hommage à Dante. L'auteur y confirme la conclusion déjà énoncée dans un travail de jeunesse consacré à l'élément italien dans les *Mehabberot* (Florence 1906), à savoir que les sonnets sur la mort de Dante où Emmanuel est nommé ne prouvent pas que Dante et le poète hébreu aient été réellement en relations. Il n'y a eu que dépendance littéraire entre la « vision » d'Emmanuel et la *Divine Comédie*. Car cette vision (vingt-huitième ch. des *Mehabberot*) est sûrement postérieure au chef-d'œuvre de Dante. M. C. combat l'opinion de Asin Palacios (dans *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919), selon qui Dante se serait inspiré de sources musulmanes par l'intermédiaire peut-être de son ami Emmanuel; l'hypothèse serait peu vraisemblable, parce qu'Emmanuel ne connaissait guère la littérature arabe que par des traductions. — L'objection de M. Cassuto nous paraît peu concluante. Des traductions peuvent suffire à la documentation d'un poète.

Cassuto (Umberto). Una lettera ebraica del Secolo X (extrait du *Giornale della Società Asiatica Italiana*, t. XXIX, 1920, p. 96-110).

Dans cet article M. Cassuto revient sur un document publié ici par M. E.-N. Adler : *Un document sur les Juifs en Italie* (*Revue*, t. LXVIII, p. 40-43) et sur les remarques faites à ce propos par Poznanski (*Ibid.*, p. 288-90). Il pense aussi que cette lettre date du x^e siècle, mais précise qu'elle a dû être écrite peu après 925, la dispersion de la communauté juive d'Oria dont il est question ayant suivi la prise de cette ville par les Sarrasins en juillet 925. La lettre paraît provenir de Bari. Quant au destinataire, M. C. appuie d'arguments supplémentaires l'hypothèse de M. Adler qu'il doit s'agir de Hasdai ibn Shaprout en personne. Le texte de la lettre, écrite en prose rimée, rappelle curieusement le *Méreschout* de Simhat Tora. La persécution dont il est parlé dans le document serait une persécution religieuse édictée par l'empereur byzantin dans le but de convertir de force les communautés juives de la Pouille. Le document fait connaître encore un certain nombre de savants talmudistes d'Otrante et de Bari.

CAUSSE (H.). Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes). Strasbourg, Istra, 1922; in-8° de 172 p.

CHAMBERS. Biblical Psychology, Londres, Partridge, 1920, 302 p.

CHAYTOR (A. J.). The story of Israel and Juda, from the call of Abraham to the death of Nehemias, Londres, Blackie, 1922, 323 p.

CLAY (A. T.). A Hebrew deluge story in cuneiform. New Haven, Yale Univ., Pr., 1922, in-8° de 86 p., 7 tab.

Codex Sinaiticus. The O. T. now reproduced in facsimile from photographs, by Helen and Kirsopp Lake. Oxford, Clarendon, 1922. Fol.

COHN (J. R.). The Bible and modern thought, New York, Dutton, 1920, in-8° de XII + 341 p.

Mc COWN (Ch. Ch.). The Testament of Solomon, ed from. mss. Leipzig, Hinrichs, 1922; in-8° de XII + 136 + 166 p.

DALZELL (S. H.). Lessons in the book of Job. Londres, Stockwell, 1922; in-8° de 32 p.

DESNOVERS (L.). Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité. Tome I. La période des Juges. Paris, Desclée, de Brouwer et A. Picard, 1922 ; in-8° de xvi + 431 p. avec deux cartes.

Voici le premier volume d'un grand ouvrage qui en comprendra probablement quatre, ouvrage tel qu'il n'en a pas été entrepris de semblable, en français, depuis l'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan et celle, de moindre envergure, de Piepenbring. La tâche était ardue d'essayer une synthèse nouvelle des innombrables travaux, intéressant de près ou de loin l'Israël biblique, publiés dans les dernières décades : elle a été abordée avec succès par le savant professeur à l'Institut catholique de Toulouse. C'est, croyons-nous, la première fois qu'il est proposé au grand public de notre pays une histoire qui, tout en demeurant conforme dans les grandes lignes à la tradition orthodoxe, n'ignore et ne dédaigne aucun des ouvrages essentiels de critique biblique et traite avec quelque liberté le texte massorétique. L'auteur avait témoigné par des travaux de détail antérieurs d'une grande érudition, d'un sens historique averti et d'un réel talent d'exposition. Ces qualités font l'attrait de ce gros volume qui se lit avec un vif intérêt. L'histoire du peuple hébreu débute par celle des Juges, parce que, nous dit l'auteur, « pour les temps qui précèdent, de vastes enquêtes archéologiques sont en cours dans toutes les zones d'influence européennes en pays syrien ; le déchiffrement des textes hittites pourra fournir des renseignements aussi précieux que ceux de la correspondance d'El-Amarna ; il vaut mieux attendre un peu si l'on veut profiter de ce qui ne peut guère manquer d'être découvert... et écrire enfin de cette période une histoire suivie à peu près semblable à celle qu'offrira l'ensemble de cet ouvrage. » Ce n'est pas que l'histoire des Juges soit beaucoup plus aisée à tracer. M. D. la raconte sans être arrivé à se faire une opinion arrêtée sur la date de l'Exode, et ne saurait fixer la durée de la période embrassée par lui, laquelle est d'un siècle ou de trois, suivant que l'Exode se place au xv^e siècle ou au xiii^e. C'est un peu, d'ailleurs, comme une gageure que d'écrire plus de 400 pages sur une époque, en tout état de cause, assez courte et où les seules sources directes sont les récits des Juges et de 1 Samuel, I, 8. M. D. s'en rend compte et ne prétend, sur cette base, et à l'aide des documents égyptiens et des commentaires existants (surtout celui du P. Lagrange), que tracer « une série d'esquisses assez amples. » Dans de telles conditions, ce qu'il y aura de mieux venu, ce seront les hors-d'œuvre, les chapitres où il est le plus aisé d'être objectif et qui pourraient être signées de toute plume simplement érudite. De ce nombre sont, par exemple, « la Syrie méridionale au xii^e siècle avant J.-G. », « la vie agricole au temps des Juges », « la religion cananéenne au temps des Juges », « la vie religieuse », chapitres qui ne laissent pas, d'ailleurs, de déborder les cadres de la période historique envisagée. M. D., pour faciliter la lecture de son livre, a établi deux cartes. Mais on regrette, d'autre part, de ne pas trouver, chemin faisant, outre les notes parfois surchargées de références, un certain nombre d'illustrations, croquis, photographies. Peut-être a-t-on reculé devant les frais ? Malgré le soin apporté à la correction des épreuves, il y a pas mal de coquilles et d'incohérences dans les transcriptions des termes hébraïques. Si l'orthographe courante des noms les plus connus est respectée, pourquoi écrire Qaïn au lieu de Cain ?

DINGLER (Hugo). Die Kultur der Juden, eine Versöhnung zwischen Religion u. Wissenschaft. Leipzig, Der neue Geist-Verlag, in-8° de 144 p.

DOHR (B.). Israels Propheten. Tübingen, Mohr ; in-8° de viii + 484 p.

- DUMM (B.). Die Psalmen erklärt; in-8° de xxxvi + 496 p.
- DUMM (S.). Das Buch Jesaja übers. u. erkl., Göttingen, Vandenhoeck, 1922; in-8° de 490 p.
- ERBT (W.). Das Judentum. Die Wahrheit über seine Entstehung. Detmold, Meyer, 1921; in-8° de viii + 170 p.
- Festkrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-årige Fødselsdag. Copenhagen, 1923; in-8° de 400 p.
- FILLON (L.-CL.). L'étude de la Bible. Paris, Letonzey, 1922; in-12 de viii + 336 p.
- FILLON (A.-CL.). Biblia sacra juxta Vulgatae exemplaria et correctoria Romana denuo edidit. Paris, Letonzey, 1922; xii + 1.396 p., 4 tabl. geogr.
- FINN (A.-H.). The creation, fall and deluge. Londres, Marshall; in-8° de 170 p.
- FRANKLIN (Netta) et MONTAGU (Lily-H.). Daily readings from the old Testament. Londres, Williams et Norgate, 1922; in-16 de xxvii + 79 p.
- FRIEDLÄNDER (M.). Die jüdische Religion. Einzig berechtigte Uebersetzung aus d. Englischen von Josua Friedländer. Francfort, Kauffmann, 1922; in-8° de 429 p.
- GIRARD (Henri) et MONCEL (Henri). Bibliographie des œuvres de Ernest Renan (Publications de la Société Ernest Renan. Histoire religieuse, vol. I). Paris, Presses universitaires de France; in-8° de 264 p. avec portrait hors texte.
- « Cet ouvrage, nous dit l'avertissement, où l'on trouvera plus de 1.000 notices, comprend non seulement la liste des miss. et des publications de l'auteur de *l'Histoire des Origines du Christianisme*, mais encore les comptes rendus que le grand humaniste publiait dans les périodiques et journaux du XIX^e siècle. » En ce qui concerne les études juives, on saura gré aux auteurs de cette très complète et très utile bibliographie d'avoir signalé les recensions ou présentations d'ouvrages concernant l'hébraïsme et le judaïsme épars dans le *Journal asiatique*, le *Journal des Savants*, la *Revue Archéologique*, etc.
- GOLDSCHMIDT (L.). Das Fünfbuch Moses, übertragen aus dem Urtext unter besonderer Berücksichtigung der rabbinischen Exegese. Berlin, Reiss, 1921; in-4° de 201 p.
- GRANT (Elihu). A new era in Palestine exploration (extrait de The Smithsonian Report for 1921, p. 541-547, avec 7 planches). Washington, Government printing office, 1923.
- GRESSMANN (H.). Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921.
- GRESSMANN (H.). Die Anfänge Israels. Göttingen, Vandenhoeck, 1922; in-4° de viii + 284 + 12 p.
- GRÜNWALD (Leopold). קורות החורבן והאמונה בהונגריה. Historique des communautés juives en Hongrie. (Le mouvement de la Réforme jusqu'en

- 1869, année du Congrès), la division du judaïsme hongrois en orthodoxe, réformé et « *statu quo* ». Budapest, Katzburg, 1921 ; in-8° de 79 p.
- GUIGNÉBERT (Ch.). Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui. Paris, Garnier, 1922 ; in-12 de xvi + 332 p.
- GULI (A.). La figura di Caino nella letteratura. Palerme, Vena, 1921 ; in-8° de 134 p.
- HACKENSCHEIDT (Karl). Der Prophet Jeremia in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis¹. Gutersloh, Bertelsmann, 1922 ; in-8° de viii + 252 p.
- HAFFELI (L.). Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach Chr. (Alttestam. Abhandl. VIII, fasc. 1-2). Münster, Aschendorf, 1922 ; in-8° de viii + 123 p.
- HÄNEL (J.). Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. Berlin, Kohlhammer, 1923 ; in-8° de vi + 268 p.
- HARRIS (Rendel) et MINGANA (Alphonse). The odes and Psalms of Solomon. T. I text, with facsimile, t. II, translation with introd. and notes. Manchester, University Press, 1916-20 ; in-8° de viii + 464 p.
- HART (C.). A shorter Bible history. Londres, Burns, 1921, 349 p.
- HAUCK (F.). Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gutersloh, Bertelsmann, 1921 ; in-8° de 168 p.
- HEINISCH (Paul). Das « Wort » im Alten Testament u. im alten Orient. Zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Prologs des Johannesevangeliums. Münster, Aschendorf, 1922 ; in-8° de 52 p.
- HEMPER (J.). Gebet u. Frömmigkeit im A. T. Göttingen, Vandenhoeck, 1922 ; in-8° de 46 p.
- HESSE (W.). Die Bibel. Praktische Einführung in Inhalt u. Verständniss der Hl. Schrift für höhere Lehranstalten. Tübingen, Mohr ; in-8° de viii + 103 p.
- HOFFMANN (Karl). Ursprung u. Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Juden- u. Mohammedanermission im sechszehnten Jahrhundert (n° 4 des Missionswissenschaftl. Abhandl. u. Texte, t. IV). Münster in Westfalen, Aschendorf, 1923 ; in-8° de xii + 224 p.
- HOROVITZ (J.). Die Josephserzählung. Francfort, Kauffmann, 1921 ; in-8° de 156 p.
- HUET (Gédéon). Les contes populaires (Bibliothèque de culture générale). Paris, Flammarion ; in-18 de 189 p.
- HUTCHINS (W. J.). The religious experience of Israel. New-York, Assoc. Press, 1920 ; in 24 de 319 p.
- IZOULET (Jean). Laïcisme de mort et laïcisme de vie (extrait de *Foi et Vie*, 1^{er} et 16 juillet 1923, p. 193-272).

- JACKSON (F. J. F.). The biblical history of the Hebrews to the Christian era. Cambridge, Hefner, 1921, LXXII + 492 p.
- JAMES (Montague Rhodes). The lost Apocrypha of the old Testament, their titles and fragments collected, translated and discussed. Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1920, in-16 de XIV + 112 p.
- JASTROW (Morris). O. T. selections. Philadelphie, Lippincott, 1921, 245 p.
- JEAN (Ch.). Le milieu biblique avant Jésus-Christ. I. Histoire et civilisation. Paris, Gentner, 1922. Gr. in-8° de XXI + 339 p.
- JÉROUDA (Josué). Le royaume de justice. Roman d'un chevalier juif, préface d'André Spire. Ed. du *Monde nouveau*, 1923, in-12 de v + 218 p.
- JÉROME (S.). Hieronymi Psalterium juxta Hebraeos. Ed. with intr. and apparatus criticus. Londres, Soc. prom. Chr. Kn. in-8° de XXVIII + 195 p.
- JOSEPH (Saul). Gibeath Saul, being a commentary in hebrew on the poems of R. Juda Ha-Levi, from the ms. of the late author prepared, edited and annotated by Samuel Krauss. Vienne, impr. Unger, 1923 ; in-8° de XXI + 406 p. (avec portrait de l'auteur et facsimilé).

Intéressant commentaire hébraïque des poésies de Juda Halévi édité sur la demande du fils de l'auteur par S. Krauss (avec le concours du Dr Baneth). Saul b. Abdallah Joseph (né en 1849, m. en 1906), originaire de Bagdad et établi à Hong-Kong, était un homme d'affaires très lettré, possédant une grande culture hébraïque, arabe et anglaise ; il avait collaboré à plusieurs périodiques hébreux et préparé un vaste commentaire sur l'œuvre poétique de Juda Halévi, que la mort ne lui a pas permis d'achever et de publier. M. Krauss a déféré au vœu de la famille et rendu service à la science en publiant ces gloses, qui seront surtout utiles pour l'intelligence des difficiles poésies profanes de Juda Halévi. Ce commentaire, ainsi que nous en avertit M. Krauss, ne peut se lire avec fruit qu'en ayant sous les yeux l'éd. Brody, qu'il suit pas à pas, en critiquant d'ailleurs de façon parfois acerbe les leçons ou les interprétations de ce savant.

- KAATZ (S.). Die mündliche Lehre und ihr Dogma. 2 Heft : Die Halacha.
- KAUTZSCH (E.). Die heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit anderen übersetzt, 4^e umgearb. Auflage in Verbindung mit den früheren Mitarbeitern u. O. Eissfeldt, hrsg. von A. Bertholet. 1 et 2^e livr. Tübingen, Mohr, 1921, in-8° de 96 p.
- KELLERMANN (Dr Ben Zion). Die Ethik Spinozas. Ueber Gott und Geist. Berlin, Schwetschke.
- KENNETT (R.-H.). Deuteronomy and the Decalogue. Cambridge, Univ. Pr., 1920 ; in-8° de 76 p.
- KENT (C.-F.). The makers and teachers of Judaism. From the fall of Jerusalem to the death of Herod the Great. Londres, Hodder, 1921 ; in-8° de 335 p.
- KEULERS (Joseph). Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches. Fribourg-en-Br., Herder, 1922 ; in-8° de vi + 204 p. (Biblische Studien, t. XX, fasc. 2-3).

- KITTEL (Gerh.). *Sifre zum Deuteronomium*, 1^{er} fasc. Stuttgart, Kohlhammer, 1922 ; in-8° de 144 p.
- KITTEL (R.). *Die Psalmen übersetzt u. erklärt* (t. XIII du Kommentar zum Alten Testament de Sellin). Leipzig, Deichert, 1922 ; in-8° de LVII + 462 p.
- KNABENHAUER (Jos.). *Commentaris in Isaiam prophetam*, ed. 2 curante Fr. Zorell. Paris, Lethielleux, 1923 ; viii + 686, iv + 560 p.
- KOHLER (Kaufmann). *Heaven and Hell in comparative Religion with special reference to Dante's Divine Comedy*. New-York, Macmillan Company, 1923 ; in-12 de xix + 158 p.

L'éminent auteur de la *Jewish Theology* consacre à d'érudites études les loisirs de ses fonctions de Président émérite du Hebrew Union College. Voici de lui un ouvrage de religion comparée sur le Ciel et l'Enfer à propos de la *Divine Comédie*. Ce chef-d'œuvre ne doit pas être apprécié seulement, nous dit M. K., au point de vue littéraire, mais comme le dernier chaînon d'une longue chaîne d'idées et de conceptions. Par delà Virgile et Homère, les inspirateurs immédiats de Dante, il faut interroger Platon, Pythagore, les mystères orphiques, et, d'autre part, l'Égypte, la Babylonie, l'Inde et la Perse. Il est particulièrement intéressant de comparer l'*Inferno e Paradiso* avec le *Livre des Morts*. Il faut connaître la littérature apocalyptique de l'Ancien et du Nouveau Testament, à laquelle se rattachent les visions médiévales des moines. Dante a été un poète doublé d'un savant théologien. M. K. s'exagère peut-être la documentation théologique et archéologique de Dante, mais c'est prétexte pour lui de nous retracer, et il le fait avec agrément, l'évolution des concepts d'Enfer et de Ciel qui, avec celui du Purgatoire, forment la substance du célèbre poème. De là le présent livre, en « neuf » chapitres ou, non sans quelque naïveté, l'auteur veut voir une « étrange » coïncidence avec le mystérieux chiffre 9.

- KOIGEN (David). *Der moralische Gott*. Berlin, jüd. Verlag, 1922 ; in-8° de 219 p.
- KÖNIG (E.). *Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform*. Stuttgart, Belser, 1922, in-8° de 44 p.
- KÖNIG (E.). *Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart, Belser, 1922.
- KOVRÉ (Alexandre). *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint-Anselme*, Paris, Ernest Leroux, 1923 ; in-8° de ix + 241 p.
- KRAUSS (S.). *Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas*. Francfort, Kaufmann, 1922 ; in-8° de 157 p.
- KREGLINGER (R.). *La religion d'Israël*. Bruxelles, Lamertin, 1922 ; in-12 de 335 p.
- LANCASTER (C.-H.). *O. T. studies*. Londres, Marshall, 1922 ; in-8° de 283 p.
- LEIMBACH (K.-A.). *Die Weissagungen des Osee, Amos u. Michäas übersetzt u. kurz erklärt*. Fulda, Aktiendruckerei, 1922, in-8° de 160 p.
- LEIMBACH (K. A.). *Die Psalmen, 1 et 2 Teil*. Fulda, Aktiendruckerei, 1922 ; xviii + 219 et 191 p.

- LEVINTHAL (Israel Herbert). The Jewish Law of Agency with special reference to the Roman and common Law (Thèse pour le doctorat en littérature juive au Jewish theological Seminary d'Amérique). New-York, 1923 ; in-8° de 89 p.
- LUZZI (Giov.). La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata. 1. La Legge (Torah), con una introduzione, con 3 carte geogr. et 25 tavole illustrative. Florence, Sansoni, 1922 ; in-8° de xxxv + 611 p.
- MAHLER (Ed.). Zur Astronomie und Chronologie der Babylonier (extrait de la Zeitschrift für Assyriologie, t. XXXIV, 1922 ; p. 44-78).
- MALLON (A.). Les Hébreux en Egypte. Rome, Inst. bibl. Pont. ; in-8° de 214 p. (avec fig.).
- MEISL (Josef). Geschichte der Juden in Polen u. Russland. Berlin, Schwetschke.
- MEISL (Josef). Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter der Juden Russlands. Berlin, Schwetschke.
- MEISTERMANN (R. P. Barnabé). Capharnaüm et Bethsaïde suivi d'une étude sur l'âge de la synagogue de Tell Houm. Paris, A. Picard, 1921 ; in-8° de xvi + 296 p. avec 2 cartes gravées, 2 plans et 14 photographures.
- MELAMED (S.-M.). Die Psychologie des jüdischen Geistes, 2^e éd. Berlin, Schwetschke.
- MESSEL (N.). Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch. Giessen. Töpelmann, 1922 ; in-8° de iv + 87 p.
- MEYER (Ed.). Ursprung u. Anfänge des Christentums, t. II. Die Entwicklung des Judentums u. Jesus von Nazaret. Stuttgart, J. G. Cotta, 1921 ; gr. in-8° de vii + 462 p.
- M'FADYEN (J. E.). The interest of the Bible. Londres, Hodder, 1922, 317 p.
- MICHALSKI (Wilh.). Amos. (Introd. version et comm. en polonais) Lemberg, Biblioteka religijna, 1922 ; in-8° de x + 96 p.
- MODERSOHN (E.). Die Frauen des A. T. Neumünster, Ilhoff, 1921, in-8° de 339 p.
- MORGAN (J. V.). The Bible in the light of modern thought. Londres, Allenson, 1922, in-8° de 228 p.
- MOULTON (R. G.). O. T. Selections, engl. New York, Macmillan, 1922, 536 p. (avec tables géogr.).
- MÜNZ (J.). Zur Geschichte der Medizin bei der Juden. I. Die jüdischen Aerzte im Mittelalter. Francfort, Kauffmann, 1922.
- NOWACK (W.). Die kleinen Propheten übersetzt u. erklärt. 3^e neubearb. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck, 1922 ; in-8° de iv + 434 p.
- OESTERLEY (W. O. E.). Immortality and the unseen world. A study in O. T. Religion. Londres, Soc. prom. C. Kn., 241 p.

Ossof (S.). *הכנסת אחר חתימת התלמוד* (Les pénalités après la clôture du Talmud, matériaux pour l'histoire du droit hébraïque), 1^{er} volume de la collection d'ouvrages juridiques éditée par J. Junovitch, Jérusalem, 5682 (1922), in-8° de 150 p.

Dans la préface de cet intéressant ouvrage, le Dr J. Junovitch fait ressortir l'importance du droit juif dans la réorganisation actuelle de la Palestine. En face des représentants de l'orthodoxie armés de l'intangible *Hoschen ha-Mischpat* se dressent les réformateurs qui ignorent la jurisprudence traditionnelle. A côté d'eux, les éclectiques puisent à droite et à gauche dans les codes modernes. Il s'agit, pour sortir de ces tâtonnements anarchiques, de trouver un heureux compromis entre les traditions anciennes et les conceptions modernes. La connaissance précise de la jurisprudence juive au cours des siècles passés unie à la science juridique moderne en donnera le moyen à ceux qui comprendront, d'ailleurs, que le progrès n'est possible que du dedans, en prenant son point d'appui dans le Judaïsme de la Tora.

S. Ossof, talmudiste consommé, traite, dans la présente monographie, de la jurisprudence pénale après la clôture du Talmud. Il a dépouillé, à ce sujet, les principaux recueils de consultations rabbiniques et, partiellement, les archives de plusieurs communautés en ne prenant toutefois que les textes les plus significatifs. Les matériaux de cette enquête érudite sont rangés, sauf pour l'Allemagne et la Pologne, dans l'ordre chronologique. Ces documents, présentés avec une science sûre et en un style hébraïque limpide, font voir qu'il y a eu, quoique dans une mesure restreinte, des innovations, parfois hardies, dans la jurisprudence postérieure au Talmud. Non seulement des décisions de circonstance, des *Takanot* ont été prises par les chefs des communautés sur la base du Talmud, mais il y en a eu qui reflétaient les idées juridiques ambiantes et la coutume contemporaine. Telle, en Espagne, l'obligation du serment déféré aux témoins ou, en France, d'après une décision de R. Tam, l'admission du témoignage de la femme en cas de coups et injures. Des pénalités inconnues au Talmud sont appliquées pour certains délits, coupe des cheveux et de la barbe, flétrissure au fer rouge, flagellation même pour des fautes qui n'étaient pas passibles de cette peine aux termes de la Tora. Dans les *Diné Kenasot*, on a beaucoup innové; outre les amendes, des peines de prison et de hannissement, exceptionnellement même de pilori, etc., furent parfois appliquées. Le travail de M. Ossof réunit des textes curieux émanant des *Gueonim* babyloniens, des rabbins d'Italie, d'Espagne, d'Allemagne et des pays circonvoisins et de Pologne. En félicitant l'auteur de l'instructif recueil qu'il a publié, nous souhaitons de lire bientôt sa prochaine étude sur « les tribunaux juifs après la clôture du Talmud » et d'autres travaux de la même collection qui nous sont annoncés, tels que « Le problème fondamental du droit juif indigène » par M. J. Prokovski.

Palästina-Jahrbuch d. deutschen evangel. Instituts für Altertumswissenschaft d. Heiligen Landes zu Jerusalem, hrsgg. von Dr Gustaf DALMAN, 17^e année (1921) avec 10 fig. et 6 tables. Berlin, E. S. Mittler, 1922; gr. in-8° de 104 p.

PETERS (J. P.). The psalms liturgies. Londres, Hodder, 1922, in-8° de 494 p.

PETERS (N.). Die Religion des A. T. in ihrer Einzigartigkeit unterd. Religionen des alten Orients. Munich, Kösel, 1921, in-8° de 168 p.

- PETRIE (W. M. Fl.). The status of the Jews in Egypt. Londres, Allen, 1922 ; in-18 de 44 p.
- PHILIPS (W. L.). Human Nature in the Bible. Londres, Scribner, 1922. 345 p.
- PHILIPPSON (Martin). Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, T. I. 2^e ed., Francfort, Kaufmann, 1922 ; in-8^o de xvi + 447 p.
- PICKETT (H.-J.). The Hebrew Prophet and the modern preacher. Londres, Holborn, 1922 ; in-8^o de 294 p.
- PINARD DE LA BOULLAYE (R.-P.-H.). L'étude comparée des religions. T. I^{er}. Son histoire dans le monde occidental. Paris, Beauchesne, 1922 ; in-8^o de xvi + 515 p.
- PINCHERLE (A.). Gli oracoli sibillini giudaici (orac. sibyll. I. 3-4-5) Rome, Libr. Cultura ; in-8^o de XLIII + 433 p.
- PRÆTORIUS (F.). Neue Bemerkungen zu Hosea. Zugleich Gegenkritik u. Selbstkritik. Berlin, Reuther, 1922 ; in-8^o de v + 42 p.
- QUENTIN (Henri). Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate (Coll., bibl. lat. 6) 1^{re} part. Octatenque. Rome, Desclée, 1922 ; in-8^o de xvi + 520 p.
- RABINOVITCH (A. Z.). הנדלדוה היהודים בארץ ישראל (Histoire des Juifs en Palestine, de 70 à 1914). Jaffa, 1921 ; in-8^o de 200 p.

L'ouvrage est divisé en 39 chapitres, avec quelques notes à la fin et un appendice intitulé « A quelle époque a-t-on cessé d'employer l'ancienne écriture hébraïque ? »

La valeur scientifique de cette histoire n'est pas bien grande. L'auteur dit lui-même dans sa préface qu'il s'est contenté de résumer l'époque de la Mishna et du Talmud, des auteurs plus compétents en ayant traité.

Même pour la période moderne (depuis 1882) l'auteur n'est pas entré dans le détail nécessaire, les événements étant encore en train de s'élaborer. Il s'est borné à quelques seches notes chronologiques. Il s'est étendu, en somme, sur la période intermédiaire, dite de « la civilisation arabe », où il a mis de l'ordre et de la clarté. — B. L.

- REBLICH (E. B.). O. I. stories and, how to teach them. 1 : To the election of the first King. Londres, Macmillan, 1922 ; in-8^o de 395 p.
- RHODE (J. F.). The arabic Versions of Pentateuch in the church of Egypt. Saint-Louis, Herder, 1921 ; 124 + 63 p.
- RICCIOTTI (G.). Dalla Bibbia. Antologia letteraria. Versioni critiche dai testi ebraici aramaici e greci con introduzione e note. Bologne, Zanichelli, 1922 ; in-16 de xii + 359 p.
- RICCIOTTI (G.). Il libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Turin, Bocca, 1923 ; in-8^o de viii + 336 p.
- RIESSLER (P.). Gebete der III. Schrift, übers. u. hggb. M. Gladbach, Volksverein, 1922 ; in-16 de 205 p.
- RIVLIN (Eliézer). Selections of a Commentary on the Pentateuch from the manuscript Rabbi Raphael Mordecai Malki. Vol. I containing essays

on Palestine History (titre hébreu : *Likkoutim*, etc.) Jérusalem, Salomon 5683 (1923) ; in-16 de 68 p.

Extraits d'un commentaire ms. d'un certain R. Malki, rabbin et médecin à Jérusalem au XVII^e siècle, édités et annotés avec préface et biographie de R. Malki.

ROCHOL (C.). Das Buch Hiob neu gedichtet. Stuttgart, Steinkopf, 1922 ; in-8° de 55 p.

SACHSE (E.). Die Bedeutung des Namens Israel. Gutersloh, Bertelsmann, 1922 ; in-8° de 92 p.

SCHMALOHR (L.). Das Buch des Propheten Joel übers. u. erkl. (Alttest. Abh. 7, 4). Münster, Aschendorff, 1922 ; in-8° de viii + 158 + iii p.

SCHOFF (U.-H.). The ship Tyre. New-York, Longmans, Green and Co, 1920.

SELIGMAN (Caesar). Geschichte der jüdischen Reformbewegung. Francfort, Kauffmann, 1922 ; in-8° de 189 p.

SELLIN (E.). Das Zwölfprophetenbuch übersetzt u. erklärt (t. XII du Kommentar zum A. T.). Leipzig, Deichert, 1922 ; in-8° de ix + 568 p.

SELLIN (E.). Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig, Deichert, 1922.

SINGER (Isidore). Social Justice, eight chapters from the social Gospel of the Prophets and of their successors throughout the ages. New-York, 1923 ; in-8° de 59 p.

Huit chapitres d'un ouvrage à paraître ultérieurement, consacrés à mettre en valeur l'« évangile de justice sociale » des prophètes. Rien de plus actuel que l'idéal de paix et de justice dont la Bible est imprégnée et qui attend encore sa véritable réalisation. Le christianisme a fait trop de théologie, le judaïsme a vu sa mission paralysée par le ritualisme. Le monde, qui ne saurait se passer d'une foi religieuse, peut retrouver, dans le vieux Livre, mieux compris à la lumière de la critique moderne, le Credo social, moral et religieux, compatible avec tous les progrès de la science, qui donnera enfin la paix et la fraternité aux nations comme aux individus. Que la Synagogue, forte de sa longue expérience sociale et qui n'a pas cessé de couvrir en elle la flamme des prophètes, et que l'Eglise avec elle regardent en avant et réalisent enfin le prophétisme. Le bouleversement de la guerre et les maux qui en résultent exigent un apostolat social et international où toutes les bonnes volontés sont requises. Si l'Eglise et la Synagogue (l'auteur s'adresse surtout à l'Union des synagogues libérales des Etats-Unis) laissent passer l'heure favorable de prendre vigoureusement le gouvernail en mains, elles abdiquent définitivement leur rôle spirituel. M. Singer, pour appuyer sa prédication, fait des prophètes bibliques, auxquels il joint Jésus, des précurseurs des Saint-Simon, Lassalle, Karl Marx et Wather Rathenau, comme il montre dans ceux-ci des héritiers de l'esprit prophétique. Ces thèses ne sont pas nouvelles. M. Singer les anime de sa verve journalistique, de son style imagé, de sa conviction entraînante. Sans doute, il y a toujours quelque chose de factice et d'artificiel dans l'assimilation du présent à un passé lointain, mais en relisant ainsi la Bible les yeux fixés sur le présent et l'avenir, le passé revit avec beaucoup d'intensité, et l'« actualité » des exigences morales

et sociales du prophétisme biblique n'est certes pas un vain mot. M. S. rappelle, entre autres choses, l'adjuration de Darmesteter au Vatican d'il y a quelque trente ans, appel qui, depuis la condamnation du modernisme, a peut-être moins de chance qu'alors d'être écouté, ainsi que le lui fait observer le Dr Moore. Quoiqu'il en soit, la brochure de M. S. est suggestive et émouvante ainsi que l'introduction, due à M. Edward A. Filene, et fait désirer de lire l'ouvrage en entier.

SKINNER (J.). *Prophecy and religion: Studies in the life of Jeremiah*. Cambridge, Univ. Press, 1922; in-8° de 360 p.

SMITH (C. R.). *The Bible doctrine of Society in its historical evolution*. Edinbourg, Clark, 1921; in-8° de xviii + 400 p.

SMITH (H. P.). *Essays in biblical Interpretation*. Londres, Allen, 1922; in-8° de 498 p.

SMITH (J. M. P.). *The religion of the psalms*. Chicago, Univ. Pr., 1922; in-8° de ix + 170 p.

SMYTH (J. P.). *The Book of Genesis*. New York, Doran, 1922; in-8° de 196 p.

SOMMER (Br.). *Der babylonisch-biblische Schöpfungsbericht u. die Wissenschaft*. Stuttgart, Dietz, 1922; in-8° de 76 p. (19 fig.).

SOMMER (Br.). *Die Schöpfungsgeschichte der Bibel*. Kiel, Jungdeutschland, 1922; in-8° de 48 p.

SOTTAS (H.) et DRIOTON (E.). *Introduction à l'étude des Hiéroglyphes avec un portrait de Champollion*, 3 planches et 5 figures, Paris, P. Geuthner, 1922; in-8° de xvi + 195 p.

SPANIER (Arthur). *Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur*, t. I des Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, talmudische Sektion Berlin, C. A. Schwetschke, 1922; in-8° de ix + 159 p.

SPANIER (M.). *Psalmen, eine Einführung*. Berlin, Schwetschke, 1922; in-8° de 86 p.

STOSCH (G.). *Die Weltanschauung der Bibel*, Gütersloh, Bertelsmann, 1921, (nos 9 et 10), in-8° de 136 et 70 p.

STOSSMANN (G.). *Die Erlebnisse u. Gesichte des Propheten Daniel*. Gütersloh, Bertelsmann, 1922; in-8° de vii + 205 p.

STRACHEY (M.). *David the son of Jesse*. Londres, Cape, 1921; 320 p.

STRACK (H. L.) et BILLERBECK (P.). *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch*, T. I. *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich, Beck, 1922; in-8° de viii + 1055 p.

STUMMER (Fr.). *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*. Paderborn, Schöningh, 1922; in-8° de vii + 190 p.

SZERUDA (J.). *Das Wort Jahwes* (Diss. theol. Basel) Lodz, Manitius, 1921; in-8° de viii + 87 p.

- TAMASSI (A.). La profezia e il razionalismo. Subiaco, Tip. dei Monasteri, 1922; in-8° de 282 p.
- THIMME (L.). Prophetenstimmen u. Bilder aus vergangenen Tagen. Marburg, Reichsverlag, 1920; in 8° de 128 p.
- THOMSON (J. E. H.). The Samaritans: their testimony to the religion of Israel, London, Oliver, 448 p.
- THI (Salomon). Le Statut personnel des Israelites et spécialement des Israelites tunisiens. T. I à paraître; t. II (mariage, polygamie, obligations qui naissent du mariage, Ketouba). Tunis, Soc. de l'Impr. Rapide, 1921, gr. in-8° de 133 p.. T. III (lévirat, halitza, capacité et incapacité de la femme mariée, séparation de corps, séparation de biens, dissolution du mariage, reprise de l'épouse et dissolution du mariage), gr. in-8° de 120 p.
- TIRTIN (H.). Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1922; in-8° de 70 p. (n° 16 des Forschungen zur Religion u. Literatur).
- TOOLEY (S. A.). Psychic phenomena in the O. T. Londres, Philpo, 1922, in-8° de 87 p.
- TREITEL (Ludwic). Gesamt-Theologie u. Philosophie Philos von Alexandria. Berlin, Schwetschke.
- VAN ESS (Leander). V. T. graecum juxta LXX interpretes ex auctor. Sixti V. ed... Ed. stereotypa. Leipzig, Bredt, 1922, xxxiv + 1027 p.
- VARGAS (J. D.). Moral de la Biblia 2. Arequipa, Perou, 1920, in-16 de 746 p.
- VÖLTER (Daniel). Die Patriarchen Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, 2^e ed. Leipzig, Hinrichs, 1921; gr. in-8° de 115 p.
- VOLZ (P.). Hiob und Weisheit. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921.
- VOLZ (P.). Der Prophet Jeremia übers. erklärt (t. X du Kommentar zum A. T. de Sellin). Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922; in-8° de LIII + 445 p.
- WEBER (M.). Das antike Judentum. Tübingen, Mohr, 1921, in-8° de VII + 442 p.
- WEIL (Arthur). Histoire sainte illustrée à l'usage de la jeunesse israélite. Strasbourg, Librairie de la Mésange, 1922; in-8° de 247 p. (avec cartes).
- WELCH (A. C.). Visions of the end. Studies in Daniel and Revelation. Londres, J. Clarke, 1922; in-8° de 259 p.
- WERTHEIMER (S. A.). מדרש איוב, Midrasch de Job, avec l'histoire de Rab Kahana et de son fils Salik. Jerusalem, 1921.

Pour mettre son livre en valeur, l'auteur lui a donné le titre de « Midrasch de Job », alors que le véritable titre aurait dû être « Extrait du Midrasch de Job », ou recueil de passages cités dans différents ouvrages au nom de ce Midrasch ou sans indication de source. Le total de ces textes s'élève à cinquante-trois, à quoi l'éditeur a ajouté quelques notes. Il est clair que

pour les passages qui ne sont pas formellement indiqués comme tirés du Midrasch de Job, on doit se demander s'ils proviennent de cet ouvrage perdu ou d'un autre Midrasch que nous ne possédons pas davantage.

Quant à l'histoire de Rab Kahana et de son fils Salik, qui n'a aucun rapport avec le Midrasch de Job, la majeure partie en avait déjà été publiée par M. W. dans la 4^e partie de son *Hél-Midrasch* en 1897. Il l'édite à présent en entier d'après un autre manuscrit, provenant du Yémen. Mais il faut faire observer que cette histoire avait déjà été publiée en entier par Ephraïm Deinard, d'après un manuscrit yéménite, dans le recueil *שבלימס בודדרה* (Jerusalem, 1905). Seulement cet ouvrage n'a été tiré qu'à 100 exemplaires et M. W., qui en connaît l'existence, n'en a pas soufflé mot, « pour des raisons personnelles », à ce qu'il m'a confié. — B. L.

WIENER (Harold M.). *The Prophets of Israel in History and Criticism*. Londres, R. Scott, 1923 ; in-8° de vii + 496 p.

Défend contre les rationalistes le prophétisme des prophètes.

WIESE (H.). *Die Psalmen, in Anlehnung an den Tonfall der hebr. Gedichte übersetzt u. mit Anmerkungen begleitet*. Stuttgart, Bibelanstalt, 1922 ; in-8° de iii + 196 p.

WILLIAMS (A. L.). *Ecclesiastes in the revised version, with introd. and notes*. Cambridge, Univ. Pr., 1922 ; in-8° de 239 p.

WOLF (I.). *Nahalat zeeb. Erklärungen zu Stellen aus d. hl. Schriften*. Cologne, jüd. Volksfreund, 1922 ; in-8° de vii + 123 p.

WOOD (S. E.). *The heroes of early Israel*. New York, Macmillan, 1920, in-8° de 229 p.

WYNNE (W.). *The Bible and the afterlife*. Londres, Kingsley, 1920, 310 p.

YEARSLEY (M.). *The story of the Bible*. Londres, Watts, 1922, in-8° de 255 p.

ZAPLETAL (V.). *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accomodata*. 3^e ed. Paderborn, Schöningh, 1921 ; in-8° de x + 158 p.

ZAPLETAL (V.). *David u. Saul. Kulturgeschichtliche Erzählungen aus biblischer Zeit*. Paderborn, Schöningh, 1922 ; in-8° de 399 p.

ZAPLETAL (V.). *Das Buch der Richter übersetzt u. erklärt (Exeg. Handbuch z. A. T. 7, 1)*. Münster, Aschendorff, 1923 ; in-8° de xlv + 312 p.

ZEITLIN (Solomon). *Megillat Taanit as a source for Jewish chronology and history in the hellenistic and roman periods*. Philadelphie, 1922 ; in-8° de x + 120 p.

Thèse soutenue par l'auteur en 1917 ; il y étudie l'origine de la M. T. et y compare la chronologie de I et II Maccabées.

ZORN (C. M.). *Gottestrost. Der Prediger Salomo kurz ausgelegt*. Zwickau, Hermann, 1922 ; in-8° de 128 p.

2. Périodiques.

Biblica (Rome, trimestriel), vol. 3, fasc. 4, octobre 1922. == A. Vaccari : Le versioni arabe dei profeti. — A. Deimel : Der Verfasser von Gen., iv, 17-24 und die moderne Pentateuchkritik [à l'opinion de la critique moderne, pour qui l'auteur de ces versets décrit un état de civilisation tardif et ignore le déluge, objecte que la tradition babylonienne assigne au même état de civilisation une époque antédiluvienne, le déluge n'ayant pas eu pour effet d'interrompre la continuité de l'histoire humaine]. — F. Zorelli : Isaia: carmen de vinea Domini, 5, 1-7. — G. de Jerphanion : Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie. — P. Joüon : Verbe *achak* « retenir (le bien d'autrui) », secondairement « opprimer ». — Verbe *kôna* « pressurer », « exploiter » quelqu'un. — E. Barrows : Note on the Hebrew inscription of Alma [lecture plus complète de l'inscription d'Alma en Galilée déjà publiée et discutée par Renan, *Journ. Asiat.*, 1876]. == Vol. 4, fasc. 1, mars 1923. == C. Lattey : Sovereignty and realm in Dan., ii, 44. — E. Joüon : Judith, xvi, 15 (l'obscur *סון וסאסין* viendrait d'une lecture fautive *במים* au lieu de *במים*). — Recensions : Vaccari : Kommentar zum A. T. de Sellin, t. XIII, Psalmen par R. Kittel; t. XII, Zwölfpropheten par Sellin, et t. X, Jeremia par Volz. == Fasc. 2, juin 1923. == U. Bertini : La Catena greca in Giobbe. — J. Döllner : Der Wein in Bibel u. Talmud. I. — P. Joüon : Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie. — Recens. : J.-F. Rhode : The Arabic Versions of the Pentateuch (A. Vaccari). — A. Mallon : Chronique palestinienne : Les fouilles de Beisan.

The Jewish Quarterly Review, N. S. (Philadelphie, trimestriel), t. XIII, n° 4, juillet 1922. == H. Hirschfeld : An unknown grammatical Work by Abul-Faraj Harun. — H. Brody : A manuscript Miscellany. — Critical Notices : A. J. Brawer : A posthumous change of name. — J. Leveen : Note on some names in a Ms. in the British Museum. — H. Malter : The gaonic Commentary to Teharot. — S. S. Cohen : Sanitation in Palestine. — I. Husik : Scholastik Philosophy. — A. A. Neuman : Krauss' Wiener Gezerah. == N° 2, octobre 1922. == Levinthal (I. H.) : The Jewish law of agency. — Vislinitzer (Rachel) : Illuminated Haggadahs. — Mishcon (A.) : The derivation of « Daven-en ». — Kaminka (A.) : The origin of the Ashmedai legend in the Babylonian Talmud. — Critical Notices : Davidowitz (H. S.) : Recent books on Palestine and Zionism. — Finkelstein (L.) : Modern Theology. == N° 3, janvier 1923. == M. Salzberger : The status of Labor in ancient Israel (*suite*, n° 4). — A. Büchler : Ben Sira's conception of sin and atonement (*suite*, n° 4 et t. XIV, n° 1). — Critical Notices : H. Disten-

feld : Was there a form Nippa'el in early Hebrew? [conclut négativement, contrairement à l'hypothèse de Eitan, *J. Q. R.*, XII, p. 25]. — M. Vishnitzer : Dubnow's History of the Jews in Russia and Poland. — A. Marx : Strack's Introduction to the Talmud and Midrash [importante recension avec additions à l'ouvrage de Strack, en vue de l'édition anglaise projetée par l'auteur, malheureusement décédé le 5 octobre 1923]. — H. Schneideman : The Jewish Year Book for Switzerland. == N° 4, avril 1923. == Dr S. Poznanski : A Fihrist of Saadya's Works. — Critical Notices : W. F. Albright : The hebrew Nippa'el in the light of comparative Philology [contrairement à l'opinion de M. Eitan, la forme *nippa'el* n'est pas une conjugaison méconnue nifal du piel, mais un phénomène proto-sémitique se retrouvant avec diverses modifications dans les autres langues sémitiques]. — I. Davidson : Gollancz's edition of Joseph Kimhi's Shekel Ha-Kodesh (donne une série de corrections au chapitre 1^{er}). — A. Marx : Illustrated Haggadahs. — J. B. Grossman : Educational Literature.

Journal of Palestine Oriental Society (Jerusalem, trimestriel).

T. II, n° 1. == Mc Cown : La tradition chrétienne sur la sagesse magique de Salomon. — R. P. Abel : Le tombeau d'Isaïe, ses relations avec la source et les aqueducs de Siloé. — R. P. Dhorme : Un mot aryen dans le livre de Job (Burias-Borée, le vent du Nord). — Albright : Les formes primitives du verbe hébreu. == N° 2. == Garstang : Travaux de l'année 1921. — Dr Canaan : Sources hantées et démons des eaux en Palestine. — Eitan : La répétition de la racine en hébreu. — Albright : Une colonie de mercenaires crétois sur la côte du Négeb. — Tolkowsky : Metheg ha-Ammah. — Raffaelli : Classifications de monnaies juives avec gravures. — Haddad : Partis politiques en Syrie et en Palestine. == N° 3. == St. H. Stephan : The Division of the Year in Palestine. — F.-M. Abel : Le culte de Jonas en Palestine. — Notes and Comments : W. F. Albright : One Aphek or four [contre l'opinion de Tolkowsky, au fasc. précédent, qui pense qu'il n'y avait pas moins de cinq Aphek en Palestine et en Syrie méridionale]. == N° 4. == St. H. Stephan : Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs. — E. N. Haddad : The Guest-House in Palestine. — Notes and Comments : W. F. Albright : Some additional Notes on the Song of Deborah ; the *Sinnôr* in the Story of Daira's Capture of Jerusalem. == T. III, n° 1, janvier 1923. == R. P. Dhorme : Presidential address. — W. F. Albright : Eliezer ben Yehudah (1838-1922) A tribute. — W. S. Phythian-Adams : The Mizpah of I Sam., vii, 5, etc. — T. Canaan : Folklore of the seasons in Palestine. — W. F. Albright : The Ephraim of the Old and New Testament [c'est à 'Ain-Samieh que se trouverait le site de l'Ephraïm biblique]. — Notes and Comments : R. P. Dhorme : A propos du mot שַׁלַח (ce mot dans Job, xxxiii, 18 signifie non glaive ou trait, mais poits,

fosse); La terre de Lemnos chez les Hébreux (le Homer hôte de Job, xxxviii, 14, serait la terre sigillée de Lemnos. — W. F. Albright : The site of Aphek in Sharon = Antipatris).

Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums

(Breslau, trimestriel, dirigée dorénavant par I. Heinemann), 66^e année, nos 1-3, janv.-mars 1922. == A. Grotte : Eine neue Hypothese über den Ursprung des Magen David. — Henner Vorwahl : Das Hakenkreuz. — B. Jacob : Mose am Dornbusch (*suite*, 4-6; *fin*, 7-9). — I. Wiesner : Kindersögen u. Kinderlosigkeit im alt rabbinischen Schrifttum (*fin*, fasc. 4-6). — A. Marmorstein : Die Einleitung zu David b. Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden. == Nos 4-6, avril-juin. == I. Elbogen : Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft. — A. Lewkowitz : Zur Religionsphilosophie der Gegenwart (*suite*, nos 10-12). — E. Lövinson : Zur Geschichte der Juden in Terracina. — S. Funk : Der Prozess der Familie des Rabbi Chanina b. Teradjon im Lichte der römischen Rechtspraxis. — Kleine Beiträge : Zu I. Gross' Artikel « Rochade u. Notation bei Ibn-Ezra » *M. G. W. J.*, t. LXV, p. 365-369 (A. Marx), Erwiderung (I. Gross). == Nos 7-9, juillet-septembre. == I. Heinemann : Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien (*suite*, fasc. 10-12). — W. Staerk : Zwei alte jüdische Beschreibungsformeln. — V. Kurrein : Kartenspiel u. Spielkarten im jüdischen Schrifttum. — M. Laubert : Die jüdische Militärpflicht in der Provinz Posen. — A. Posner : Die « Kockliste » der Juden bei Juvenal. — C. Kassel : Zwei Schriftstücke zur Geschichte der Aerzte u. Apotheker in Fürth. == Nos 10-12, octobre-décembre. == A. Abeles : Der Bürge nach biblischem Recht (*suite*, année 1923). — W. Staerk : Die Purim-Komödie מרירות יוסף. — J. Fischer : Ein neues Dokument zur Geschichte der Judenvertreibung aus Schlesien im Jahre 1453. — J. Mieses : Zur hebräischen Sprachforschung. — A. Spanier : Die Gottesbezeichnungen המקום u. הקדוש ברוך הוא in der frühaltmündischen Literatur. — I. Zoller : Zu Lövinsons Terracina Urkunde aus d. Jahre 1320.

Revue biblique (Paris, trimestriel), 31^e année, n° 4, 1^{er} octobre 1922.

== G. Lefebvre : Egyptiens et Hébreux [Le tombeau de Pésoiris édifié pour lui et sa famille par Pésoiris, grand-prêtre de Thot vers 300 av. l'ère chrétienne, a été découvert et expliqué par M. L. On trouve, entre autres choses, dans ce tombeau de curieuses inscriptions qui rappellent, tant pour le fond que pour les expressions, des versets de la Bible : ce sont des instructions que le mort, au nom de son expérience, adresse aux vivants, à ceux qui « craignent Dieu et marchent dans sa voie ». L'éloge de la crainte de Dieu, l'énumération des avantages réservés à l'homme qui chemine dans les voies du Seigneur rappellent maints passages bibliques. Mais si les rédac-

teurs de certains psaumes et des écrits sapientiaux ont pu être familiers avec les écrits religieux égyptiens de l'époque persane, on peut dire aussi que ces rencontres sont purement fortuites. M. L. fait remarquer que les récompenses ultra-terrestres indiquées dans les inscriptions sont absentes de la Bible. Les écrivains bibliques n'auraient donc fait d'emprunts, si emprunts y a, que dans la mesure où ces idées s'accordaient à leurs propres conceptions morales et métaphysiques]. — R. P. Dhorme : L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien (*suite; fin*, n° du 1^{er} avril 1923). — Mélanges : R. P. Lagrange : Le prétendu messianisme de Virgile. — Chronique : R. P. Abel : Quelques monuments mégalithiques en Palestine. — Recensions : E. P. Allo : Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches par J. Kenkers. = = 32^e année, 1^{er} janvier 1923. R. P. Dhorme : Ecclésiaste ou Job ? [Sur le « Kohelet babylonien », étude de textes religieux babyloniens publiée par Erich Ebeling, « fragments probablement d'un ancien texte antérieur au premier millénaire avant notre ère »]. — M.-E. Podechard : Notes sur les Psaumes. Psaume XLV. — J. Touzard : L'âme juive au temps des Perses (*suite*). — Rec. : S. Mowinkel, Psalmenstudien I. Awān u. die individuellen Klagepsalmen (E. Podechard). (Les *poalē aven* seraient des sorciers, des auteurs de maléfices.) — J. Scheftelowitz : Die altpersische Religion u. das Judentum. — L. Haefeli : Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach. Chr. = = N° 2, 1^{er} avril 1923. = = E. Podechard : Notes sur les Psaumes. Ps. LXXIII. — Mélanges : R. P. Orfali : Un hypogée juif à Bethphagé [sur l'ossuaire IX se lisent des graffites hébraïques dont les noms lui semblent Hasidaï, Cozibi, Kedri, Haglili, etc.; d'après l'auteur de l'article, la date de ces sépultures ne peut être antérieure à la ruine de Jérusalem]. — Chronique : R. P. Vincent : L'année archéologique 1922 en Palestine (*fin*, n° 3). = = N° 3, 1^{er} juillet 1923. = = R. P. Lagrange : Vers le logos de saint Jean. — Le logos de Philon. — A. Rognier : Le réalisme dans les symboles des Prophètes.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen).

= = 1921, fasc. 3-4. = = J. Scheftelowitz : Das Opfer der roten Kuh Num. xix. — G. Richter : Zwei alttestamentliche Studien : I. Der Blutbräutigam Ex. IV, 24 suiv. II. Die Einheitlichkeit der Geschichte der Rotte Korah (Num. xvi). — H. Schmidt : Das Datum der Ereignisse von Jer. xxviii u. xxviii. — A. Tirkku : Neues keilinschriftliches Material zum Alten Testament [le style des lettres, II Rois, v, 6; x, 2; — II Rois, xix, 10 a, serait authentique, conforme aux usages palestiniens du x^{ve} siècle av., d'après les documents de Boghaz-Keni, Tell Amarna et autres acquis par l'Allemagne, — La découverte du Deutéronome. — Jér., xxvi, 22 suiv., cet incident est-il la suite d'un traité entre Joïakim et Nékao. — Le contrat entre Jacob et Laban, Gen., xxxi. — Ruth, i, 16.

— I Reg., xxii, 4. — II Rois, iii, 7, vieille formule orientale d'amitié. — La colonne II Rois, xi, 14. — *Schalisch* serait à rapprocher du hittite *sallis*, grand, puissant. — Gen., xiv. — Elohim et *ilu-(ani) Habira(ni)* n'impliquent pas le polythéisme, *dieux* s'appliquant dans le style de cour à une divinité ou au roi. — El Bethel de Gen., xxxv, 7 est bien un nom de divinité d'après un texte de Nippou d'époque perse. — « Je l'ai pris par la main », Is., xii, 6, est babylonien. — La divinisation du roi, Ps. xlv, 7, est style de cour, — Ezéch., viii, 17.] — K. Albrecht : Die sogenannten Sonderbarkeiten der masoretischen Textes (I : les grandes lettres; II : les petites lettres; III. le *noun* retourné; — les lettres en suspens ou surponctuées; tout s'explique par des intentions qui ne sont pas toujours celles de la Massora]. — W. Caspari : Der Anfang von II Chron. und die Mitte des Königsbuches. — W. Caspari : Tochter-Ortschaften im Alten Testament. — H. Holzinger, R. Smend, J E in den geschichtlichen Büchern des A. T. — K. Budde : Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs. — P. Kahle : Die überlieferte Aussprache des Hebräischen u. die Punktation der Masoreten. — G. Kuhn : Beiträge zur Erklärung des Buchs Henoch. — Ed. Sachse : Der jahwistische Schöpfungsbericht (Ein Erklärungsversuch). — J. Fick : Hosea, iii (v. 3 interpolé, ainsi que ii, 1-4). — Eva Gillischewski : Die erste Elifazrede Hiob iv-v. — H. Torcziner : Abir, kein Stierbild [*abir* signifie élevé, seigneur, tyran, officier, etc., jamais taureau, contre Budde]. — A. J. Michalski : Raschis Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Buches Josua (influence visible aux comm. des ch. i, ii, iii, iv, v, vi, vii, viii, x, xi, xiv, xv, xix, xxiv). — M. Rudolph : Zur Geschichte der hebräischen Grammatik (*suite*, 1922, fasc. 1-2). — = 1922, fasc. 1-2. — H. Schmidt : Erklärung des 118 Psalms. — L. Köhler : Archäologisches n° 16-19 (Isaïe, xxx, 24; II Sam., xvii, 19, etc.). — Ed. König : Eine fragliche Sonderbedeutung von Wort und Zahl für die Auslegung des Alt. Test. — Ist Jahweh im Alten Test. irgendwo als Untergott gemeint? [à propos de Deut., xxxii, 1-43]. — G. Hoffmann (complété par H. Gressmann) : Teraphim, Masken u. Winkorakel in Ägypten u. Vorderasien. — Eva Gillischewski : Der Ausdruck עַם הָאֱלֹהִים im A. T. — Miscellen (Terah, Mathusalem, Ismaël, צֶדֶק, Ebed Jahweh, Elohim).

Hazofé (hébr.), t. VII, fasc. I, 1922. — = D. S. D. Sasson : Meghillat Tēman [publication d'un ms. contenant d'intéressantes informations sur les Juifs du Yémen en deux versions, l'une en sept feuillets de vingt et une lignes, incomplète au début et à la fin, la seconde consistant en un seul folio écrit recto et verso, de quarante lignes à la page, par Juda b. Joseph Karvani, qui l'a copiée de R. Yahia, Ab bet Din de Canaa, païtan réputé. Les deux documents se complètent. On y trouve d'abord une liste alphabétique des noms en

usage chez les Téménites, puis l'histoire de l'établissement des Juifs en Témén, de l'appel, resté vain, d'Ezra (cf. *Even Sapir*), des études des Juifs de Témén, en possession très anciennement de la Mischna et de la Guemara, des événements qui eurent lieu sous le Nassi Abraham, etc., jusqu'à la disgrâce de ce dernier qui, d'abord fort riche, fut dépoillé de ses biens et finit par se pendre]. — J. L. Sper : Notes sur la valeur des prétendues variantes dans les citations de l'Écriture qu'on trouve dans le Talmud. — Les trois *yod* du Nom divin. — S. Poznanski : Suite de la *Megillat Setarim*. — J.-L. Fleischer : Variantes du Commentaire d'Abraham ibn Ezra. — S. Goldberger : Sur l'histoire des Juifs de Hongrie. — Aptowitzer : Variantes du Commentaire de R. Hananel. — J. N. Epstein : Sur le Commentaire de Hai sur *Berachot*. — Fasc. II. = Hevesi : Notes exégétiques (Is., lxx, 12 : שְׁמִשְׁחִיךְ = חֲמוּשְׁחִיךְ. — עִיר נְצֹרָה, de נָצַר = קֶבֶר = Necropolis (Is., I, 8, cf. xiv, 19). — S. Klein : Les matériaux topographiques palestiniens dans le *Caftor vaférah* d'Estori Farhi. — Mohrschen : Corrections au texte du commentaire de Nahmanide sur la Tora. — J. L. Fleischer : Variantes au commentaire d'Ibn Ezra sur l'Exode d'après un ms. de Vienne. — I. Goldberger : Liste des Anoraïm (à suivre).

3. Notes et extraits.

= *Les parlers romans des Juifs au moyen âge*. — Nous tenons à appeler des maintenant l'attention des lecteurs de la *Revue* sur une très importante étude de M. D.-S. Blondheim, intitulée : *Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers romans des Juifs au moyen âge* et dont la première partie a paru dans la *Romania* (n° de janvier 1923, p. 1-47).

L'auteur, qui n'est pas un inconnu pour nos lecteurs, est professeur de français et de langues romanes à l'Université John Hopkins de Baltimore. Il a repris les recherches d'Arsène Darmesteter sur les *leazim* français et doit éditer prochainement ceux des commentaires talmudiques de Raschi d'après les matériaux de Darmesteter complétés. La préparation de ce travail l'a amené à étudier les *leazim* en général, c'est-à-dire les vocables des diverses langues romanes qu'on trouve chez les écrivains juifs, principalement dans les traductions de la Bible et quelquefois du rituel. Il a fait ainsi des observations très intéressantes qu'il résume lui-même en ces termes : « Les textes en question, français, provençaux, catalans, espagnols, portugais, italiens, contiennent un certain nombre de mots rares ou qui ne se retrouvent pas dans les textes n'ayant pas une origine juive. Ils présentent certains autres mots qui, sans être rares dans les langues romanes, sont

caractéristiques de la langue de l'Eglise. Ces deux groupes de mots sont pour la plupart d'origine latine. Or, le vocabulaire latino-juif est en accord en grande partie avec le vocabulaire particulier de l'ancienne Bible latine, appelée ordinairement *Vetus Latina* ou *Itala*... Ce serait une influence juive qui aurait amené dans la rédaction de la *Vetus Latina* l'emploi de ce vocabulaire particulier... » Enfin, un certain nombre d'expressions qui ne se trouvent au moyen âge que dans les textes judéo-romans et qui n'existent pas dans la Bible latine s'expliqueraient « soit par l'influence des traductions grecques de la Septante et d'Aquila, soit par celle du latin vulgaire, soit enfin par celle des traductions judéo-arabes » (Saadia).

L'étude de M. Blondheim jettera des lumières nouvelles sur le latin vulgaire, sur les traductions latines de la Bible et sur la « culture » des Juifs européens dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il est acquis dès maintenant qu'il y a eu chez les Juifs des pays romans une tradition linguistique qui remontait à l'époque latine et qui s'est conservée à travers tout le moyen âge et même au delà. Mais cette persistance d'archaïsmes dans une littérature religieuse autorise-t-elle à statuer l'existence de parlers particuliers aux Juifs, d'une sorte de *yidich* latin ou roman, si l'on nous passe l'anachronisme ?

En nous réservant de revenir sur les recherches de M. Blondheim au point de vue de l'histoire et de la littérature juives, nous voulons louer dès maintenant l'érudition vaste et précise dont il fait preuve ainsi que sa méthode à la fois sagace et prudente. Nous avons enfin un digne continuateur d'Arsène Darmesteter.

M. L.

= Une nouvelle collection de classiques juifs. — La *Revue* a déjà signalé la collection des classiques juifs qu'a mise sur le chantier l'active *Jewish Publication Society of America* à l'usage des lecteurs de langue anglaise ; le premier volume, qui aura vu le jour quand ces lignes paraîtront, contient un choix de poèmes d'Ibn Gabirol traduits par I. Zangwill. Voici, d'autre part, qu'en annonce à Berlin — devenu un important centre littéraire sous l'influence des écrivains réfugiés de l'Est de l'Europe — la fondation d'une nouvelle société d'éditions dénommée « Eschkol », qui se propose d'offrir aux hébraïsants des éditions des classiques de la littérature juive, présentés par les savants les plus compétents, ainsi que des monographies sur les principaux penseurs et poètes juifs.

Les publications suivantes sont en préparation : *Emounot ve-Deoth* (éd. Malter) ; *Moré Neboukhim* (Aptowitz) ; choix de lettres de Moïse Cordovero (Horodetzky) ; *Mibhar ha-Penimim* (J. Davidson) ; recueil de proverbes juifs du moyen âge (Davidson) ; *Ben-Hamélekh ve-ha-Nazir* (B. Halper) ; *Mahbrot Immanuel* (H. Brody) ; *Meor Enayim* (J. Bernfeld) ; anthologie de la « Haskalah » (B. Katz), etc.

Parmi les monographies, on nous en promet sur Azaria dei Rossi et Léon da Modena par Bernfeld, sur Immanuel Romi par S. Tschernichowsky, sur Moïse-Hayyim Luzzatto par Hillel Zeitlin, sur Salomon Maimon par I. Disendruck.

La collection est placée sous la direction de Jacob Klatzkin. Mais les troubles antisémitiques de Berlin (6 novembre 1923), qui ont jeté le désarroi dans les milieux judéo-polonais de la capitale de l'Allemagne, pourraient bien compromettre le succès de cette entreprise littéraire et de bien d'autres.

M. L.

— *Hagoren*, période hébraïque, édité par Horodezky, Berlin, Jüdischer Verlag, a fait paraître son t. IX, 1922-23. La préparation de ce volume, commencée en 1914 à Berditschev, a été interrompue par la guerre. Les deux premiers mémoires du recueil sont publiés d'après les matrices préservées du désastre. Le volume contient un article de M. Israël Lévi sur « l'attitude du Talmud et des Midraschim à l'égard des prosélytes » (cf. *Revue*, t. I, p. 1 suiv., et t. II, p. 1 suiv.). L. Ginzberg donne des fragments d'aggadot populaires en partie inédites. Les premières sont tirées d'un mahzor yéménite ms. appartenant au Séminaire israélite de New-York, l'histoire de la fille de R. Akiba ; l'histoire du chasseur et de l'oiseau, déjà imprimée, mais rare, se retrouve, rimée, dans *Ben Hammélech vehanazir*, sans qu'on puisse dire à qui appartient la priorité. D'autres aggadot viennent de la Gueniza (fonds Taylor-Schechter).

— Signalons dans le *Muséon*, t. XXXV, 3-4 : D. van Hoonacker : Hammeltsar (?) et Ashpenaz (?) dans le premier chapitre de Daniel. — Léon Gry : Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie (noms d'isr. rencontrés dans une quinzaine de lettres et contrats de la fin de l'empire assyrien de la deuxième moitié du VII^e siècle, et noms de Juifs colons en Babylonie dans des documents du temps d'Artaxerxès I^{er} et de Darius II trouvés à Nippur). — E. König : Der gegenwärtige Zustand der « Biblischen Theologie des Alten Testaments » u. die Wege zu seine Verbesserung.

— Dans le *Journal of theological Studies* de janvier 1923 : H. Læwe The Petrie-Hirschfeld Papyri. — F. C. Burkitt : Menra, Schekinah, Metatron. — H. Ranston : Koheleth and the early Greeks (comparaison avec Théognis). — A. H. Sayce : Origin of the hebrew *Parâsh*.

— M. M. L. Ortega dans la *Rev. Hisp. Afric.*, 1923, II : Las relaciones religiosas y comerciales de los Hebreos de Marruecos (p. 37, 67) et De la vida en Marruecos. La familia hebrea : matrimonios, solemnidades y fiestas con que se celebran. Divorcio y repudio (*ibid.*, p. 103).

- = A la fin du vol. I pars 1 des *Acta Orientalia* (ediderunt Societates Orientales. Batava Danica Norvegica, etc.), vol. I, pars 1, apud E. J. Brill, Lugduni Batavorum, 1922, in-8° de 80 p., un article de Franz Böhl : Aelteste keilinschriftliche Erwähnungen der Stadt Jerusalem u. ihrer Göttin (la déesse *Sulmanitu*) ?
- = Dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Vereins*, t. XLV, 1-2, 1922 : Dr D. Viedebantt : les poids hébreux, phéniciens et syriens (centaine de spécimens). — Dalman : les fouilles de R. Weill dans la cité de David. Bodenheimer : les moustiques et diptères suceurs de sang en Palestine.
- = J. Calès, dans les *Recherches de science religieuse*, traite des psaumes des fils de Coré, XLIV (n° de mars 1923), XLV (mai-août).
- = A. van Hoonacker dans la *Revue bénédictine* de mai 1923 : la vision de l'épha dans Zach., v, 5 suiv.
- = M. F. Perles, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung* (Leipzig, Hinrichs) de janvier 1923, rend compte de B. Halper : Postbiblical Hebrew Literature et de H. Malter : Saadya Gaon.
- = M. J. Neyrand, dans les *Études*, t. CLXXIII, 1922, publie un article sur le Livre de Job et les poèmes d'Homère.

Nécrologie. — Nous avons à déplorer la perte d'un de nos plus anciens et fidèles collaborateurs, M. Maurice Vernes, fondateur de la *Revue d'Histoire des Religions*, président de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, décédé récemment à l'âge de soixante-dix-sept ans. M. Vernes, membre du Conseil de la Société des Études juives, en fut le président en 1897 : il prononça, le 3 février 1898, une allocution mémorable où, en paroles d'une grande élévation et d'un réel courage, vu le moment trouble, il apportait l'hommage de sa sympathie au judaïsme persévérant dans ses recherches de science sereine et véridique, et, tout en flétrissant les excès de l'antisémitisme, il prédisait la fin d'une crise qui, en France, ne pouvait être que passagère. Outre cette présidence, M. Vernes fut secrétaire-rapporteur de la Société, en 1890, en 1891 et en 1893. Il lui a donné deux conférences, une sur les *Apocryphes juives* et une autre sur *Jephthé, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les Tribus*, un mémoire sur le *Cantique de Débora* et plusieurs communications scientifiques. Le souvenir de cet éminent ami de notre Société sera fidelement conservé parmi nous.

- = Saluons aussi la mémoire du savant théologien berlinois H.-L. Strack, décédé en octobre 1922, qui, par sa science objective et son libéralisme

courageux, a bien mérité de nos études. Il n'a cessé de combattre les préjugés haineux de l'antisémitisme. Son livre, souvent réédité sur la superstition du sang, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menseicht*, a été traduit en français (*Le Sang et la fausse accusation du meurtre rituel*, Paris, 1900). On lui doit, entre autres ouvrages, une excellente Introduction à l'étude du Talmud qui en est à sa cinquième édition, la première reproduction du *Prophetarum posteriorum Codex babilonicus*, Pétersbourg, 1878, la reproduction du ms. de Munich du Talmud, Leyde, 1912, et quantité d'articles et de recensions.

JULIEN WEILL.

MONOD (Gabriel). — **La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852).** Cours professé au Collège de France. Préface de Charles BÉMONT. T. I^{er} : Les débuts, la maturité. T. II : La crise de la pensée de Michelet, la prédication démocratique. Paris, Ed. Champion, 1923. Deux vol. in-8° (fasc. 235 et 236 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, v-ii-388 et 262 p.).

Ces pages, dont la piété de la famille Monod a rendu possible la publication — retardée par la guerre — sont de la plus haute valeur pour l'histoire de la pensée française. Elles sont riches de fragments inédits, ébauches de quelques-uns des passages les plus célèbres des œuvres connues de Michelet, ou réflexions de Michelet sur les événements de sa vie et sur l'histoire de ses idées.

La méthode de Monod, dans son cours du Collège, consistait à étudier en eux-mêmes les problèmes auxquels Michelet avait touchés. C'est ainsi qu'il aborda ce troublant sujet : Michelet et les Juifs. Michelet avait, pour la première fois, parlé d'Israël dans son cours de l'École normale de 1827-28. Monod en profita pour retracer les attitudes successives prises par Michelet à l'égard des Juifs depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort. « Il avait commencé par avoir pour l'histoire juive et pour la Bible une admiration excessive... Il a ensuite, par une réaction trop vive, insisté sur ce que la conception religieuse des Juifs avait de dur, d'étroit et d'aride... sur les sentiments de servilité et de révolte que leurs malheurs, leurs exils et leur servitude avaient développés en eux¹. Mais il n'avait jamais cessé de voir dans leurs prophètes une des plus originales et des plus grandioses manifestations de la protestation de l'âme humaine contre l'injustice... Michelet avait aussi compris et senti avec une puissance extraordinaire la destinée lamentable et sinistre imposée

1. Il a sans doute subi, à certaines heures, l'influence de son élève Toussenel, l'un des patrons de l'antisémitisme intellectuel.

aux Juifs... et la grandeur du rôle qu'ils avaient été appelés à jouer à travers l'histoire... Personne, par exemple, n'avait, avant lui, mis en lumière avec autant de puissance le rôle capital joué à l'aurore de la Réforme par la renaissance du Judaïsme... »

Contraints à de durs sacrifices pour faire tenir en deux volumes le cours entier de Gabriel Monod, les éditeurs ont dû résumer (p. 143-144 du t. I^{er}) les pages consacrées à ce sujet, parce qu'elles reproduisaient en grande partie une conférence prononcée devant la Société des Études juives le 13 janvier 1907¹. Il faut donc relire cette belle étude pour compléter les deux volumes, si pleins de faits et d'idées, qui viennent de paraître.

HENRI HAUSER.

EITAN (I.). — **Studies in hebrew roots** (extrait de *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. XIV, 1923, p. 31-52). — **Two unknown verbs** (extrait de *Journal of Biblical Literature*, vol. XLII, 1923, p. 23-28).

Nous avons parlé ici même (t. LXXIII, p. 221-222) des intéressants travaux grammaticaux de M. I. Eitan. Cet hébraïsant passe maintenant à la lexicographie et il a écrit deux articles concernant des racines hébraïques pour lesquelles il découvre de nouvelles significations et que nous allons passer rapidement en revue : 1. 4. Dans Job, xx, 29, le mot אמרו est obscur. Il paraît correspondre à כריצים de xxvii, 13. M. Eitan y voit un mot identique à l'arabe 'imru' ou mar' « homme », en araméen maré' « maître », et qui signifierait ici « tyran ». — 2. גרי, dans חיהו גרי (Soph., II, 14), voudrait dire « pâturage », en arabe jaww « vaste région ». — 3. די dans כרי (Job, xxxix, 25) serait à traduire « bruit » d'après l'arabe dawiy. — 4. דבר (dans Job, xix, 18) serait à expliquer « tourner le dos » et דבר dans Cant., v, 6 « suite », d'après l'arabe 'adbara ; la même racine signifierait « soumettre » dans Ps. xviii, 47, de l'arabe dubr « dos », littéralement « forcer à prêter le dos ». — 5. חץ (Job, xxxiv, 6) voudrait dire « lot, sort », ar. ḥaṣṣ. — 6. ימן (Prov., x, 24 ; xii, 12 ; xiii, 10 ; xxi, 26) aurait le sens de « durer », comme איהן, arabe watana. Dans le premier et le dernier passage, הארה serait à comparer à l'arabe ta'awway « être (dans un poste tranquille) ». — 7. עשי signifierait a) « se tourner » Job, xxiii, 8, 9 ; Ruth, ii, 19 ; I Rois, xx, 40), en arabe jāṣā (de la racine jṣw) ; b) couvrir (Pr., xiii, 16 ; Is., xxxii, 6, peut-être Obad., 6, ou l'arabe jāṣay (racine jṣy). — 8. נעפר « faux » (Pr., xxvii, 6 ; peut-être Ez.,

1. *Revue des Études juives*, t. LIII, p. 1-25.

xxxv, 13), arabe : 'alata. — 9. שָׁרַח « attaquer » (I Rois, xx, 12; Ez., xxiii, 24; Job, xxiii, 6) voudrait dire littéralement « mettre l'arme dans la poitrine de l'ennemi »; de même שִׁית (Is., xxii, 7). — 10. שָׁנַן « précieusement » (Prov., xxi, 20). — 11, 1. אִיד « être fort » (Job, xxxi, 23), où M. Eitan propose de lire (= עָלִי) פָּחַד אֵל יְהוָה « la terreur de Dieu était forte sur moi ». — 2. חָלַשׁ « faucher, couper avec une serpe » (Ex., xvii, 13; Is., xiv, 12; Job, xiv, 10) en arabe classique *halasa*, moderne *halasa*. — Pour le n° 1, nous inclinierions plutôt à comparer l'arabe 'amir « chef ». Dans le n° 4, nous aurions attendu que l'auteur mentionnât וְחִדְבֵּר de II Chr., xxii, 10, expliqué par וְחִדְבֵּר dans II Rois, xi, 1. Au n° 5, il aurait pu comparer l'arabe *sahm* « flèche » et « lot ». Le lotissement de terrain paraît avoir été primitivement déterminé par les flèches que lançaient au hasard ceux à qui revenait une part de terrain. Même si les interprétations lexicographiques que propose M. Eitan peuvent parfois prêter au doute, elles sont toujours instructives et suggestives.

MAYER LAMBERT.

Le Gérant : JULIEN WEILL.

TENDANCES ET IDÉES JUIVES

DANS LES CONTES HÉBREUX¹

On ne saurait être surpris que l'histoire de l'exégèse juive soit le miroir de l'histoire de la pensée juive. Déjà Ibn Ezra l'avait reconnu, ainsi qu'en fait foi l'introduction de son commentaire sur le Pentateuque. Le fait apparaît aujourd'hui d'autant plus clairement que cette littérature exégétique remonte aux Targoumim, à la Septante, aux livres bibliques eux-mêmes comme la Chronique. Mais on aurait plus de peine à croire que l'histoire des idées juives se reflète aussi dans les contes. Et pourtant c'est l'impression qui se dégage de l'ensemble des contes hébreux. Elle s'est imposée à moi quand M. Bolte, de Berlin, m'engagea à esquisser l'histoire du conte hébreu pour l'ouvrage sur les traditions populaires qu'il a entrepris avec M. Polivka, de Prague².

Pour la littérature juive, le conte n'a pas la même importance que, par exemple, pour l'indienne ou pour l'arabe. Cependant, on ne trouve guère de milieu qui, en principe et de propos délibéré, soit plus favorable au conte que la littérature religieuse juive. L'antiquité classique avait ses fables, son Esope, son Babrios ; elle avait aussi ses contes, dont Hérodote, Strabon, Pausanias, Conon, et d'autres nous ont gardé maint élément remarquable. Mais les érudits, les lettrés, les philosophes avaient d'autres préoccupations ; ils voyaient plutôt dans les contes, comme l'apôtre Paul (I Tim., iv, 7), des *γρῶναις μύθους*, « aniles fabulas », des inventions oiseuses, des racontars de vieilles femmes bons pour les petits enfants³.

1. Mémoire présenté au Congrès d'Histoire des Religions à Paris en octobre 1924.

2. Johannes Bolte et Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig, I, 1913 ; II, 1915 ; III, 1918. Le IV^e volume, sur l'histoire des contes, tarde à paraître, pour des difficultés d'ordre économique.

3. Voir les nombreux témoignages chez Bolte, *Zeugnisse zur Geschichte der Märchen* ; *Folklore Fellows Communications*, n° 39.

Il n'en va pas de même pour l'antiquité juive. N'insistons pas sur les mille *maschal* attribués au roi Salomon. (I Rois, v, 12, 13.) Ici *maschal* ne doit pas désigner les contes. Mais si dans le Midrasch, nous voyons souvent énoncer le principe : *אל ירר המשל : הזה קל בנייך*, « garde-toi de mépriser ce *maschal* », le sens du « *maschal* » est éclairci par mainte tradition. Une légende, il est vrai tardive, nous raconte que Hillel comprenait le langage de toutes les créatures, des monts, des collines, des vallées, des arbres, des herbes, des animaux, des démons, qu'il avait appris les *meschalim*. (*Séferim*, XVI, 9.) De Yohanan b. Zaccai, la tradition prétend qu'il n'a pas négligé les contes des blanchisseurs, les fables des renards, le langage des démons, des arbres, des anges. (*Soucca*, 28 a; *Baba Batra*, 134 a). De Rabbi Méir nous apprenons qu'il consacrait un tiers de ses conférences publiques aux contes et aux fables, qu'il avait recueilli trois cents fables de renards, dont une seule, d'après une autre leçon trois, serait parvenue à la postérité (*Sanhedrin*, 38 b-39 a). Même à titre de plaisanterie, il est instructif qu'à un repas de noces, Bar Kappara ait débité trois cents fables de renards, si bien que les mets servis refroidissaient (*Qoh. R. ad I, 3; Vayyikra R.*, 28, 2). Ces exemples prouvent qu'il n'y a guère de littérature religieuse qui fasse une part plus large au conte que le Midrasch, pas même l'œuvre de Jacques de Vitry, de Vincent de Beauvais, de Pelbart de Temesvar.

Ne parlons pas d'Ibn Zabara, dont le « Livre des Délices » appartient à la littérature amusante comme les *Séances* de Hariri ou comme le *Décameron* de Boccace. Ne parlons pas non plus de Berakhya hannaqdan, qui avait des ambitions littéraires comme Marie de France. Mais considérons des représentants qualifiés de la foi juive. Rabbi Nissim de Kairouan, docteur d'une science et d'une autorité incontestables, se distingue par un recueil de contes remarquables. Abraham ibn Hasdaï, un des adeptes les plus zélés de Maïmonide, traduit le livre de Barlam et Joasaph. Moïse Hayyim Luzzato, poète doué et âme religieuse, se présente dans la préface de son *Migdal Oz* comme le champion du « *maschal* ». Et Rabbi Nahman ben Simha, esprit profondément religieux, mérite d'être admiré comme un créateur de contes.

Nous allons voir comment les contes hébreux illustrent les principales idées et tendances juives, ainsi que les influences qui se sont exercées dans le judaïsme : le prophétisme, le rabbinisme (y compris la *halacha*), l'Islam, le christianisme, la polémique et la philosophie, le piétisme et le hassidisme.

I. — LE PROPHÉTISME.

Après maint essai, nous possédons maintenant l'ouvrage définitif sur le conte dans la Bible. C'est le beau livre de M. Hermann Gunkel : *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1917. Les trois volumes si riches de substance de M. James Georg Frazer (*Folk-lore in the Old Testament*, Londres, I, II, III, 1919) offrent d'abondants matériaux pour des comparaisons ethnologiques plutôt qu'ethnographiques. Les faits et les développements réunis dans l'œuvre de M. Gunkel sont heureusement complétés et surtout rattachés à l'histoire générale des contes par M. Bolte dans un article extrêmement substantiel composé il y a plusieurs années et que la rigueur des temps empêche de paraître.

Le prophétisme, l'élément constitutif de la Bible, combat les mythes, au nom de la raison. Toutefois il ne laisse pas de s'en assimiler quelques-uns : on entend parler de Bahab, de Léviathan, de dragons tortueux, de dragons ailés, tués par le héros. Ce héros qui triomphe sur tous ces monstres n'est autre que Dieu. Le prophétisme a plus de goût encore pour les contes, il en profite largement. C'est ainsi que le manifeste du prophétisme universaliste, le livre de Jonas, se trouve encadré dans des éléments de conte. La théologie morale en action la plus parfaite de la Bible, l'histoire de Joseph revêt les traits du conte du frère cadet, plus vertueux et plus heureux que ses aînés. Cette narration renferme aussi le thème du jeune homme innocent calomnié par la femme qui a vainement essayé de le séduire, sujet qui se trouve déjà dans le plus ancien conte connu, le conte égyptien des deux frères et aussi dans de nombreux parallèles grecs, orientaux et européens. Le jour du jugement, idée familière aux prophètes, est dépeint par Amos (v, 19) comme une série de dangers, tel l'homme qui, fuyant devant le lion, rencontre l'ours et, se sauvant dans sa maison, y est mordu par le serpent. M. Gunkel rapproche de ce tableau le conte célèbre de Barlaam et Joasaph, devenu populaire grâce à une poésie de Rückert, où l'homme fuyant l'unicorne (ou le chameau effaré) se sauve dans un puits du foud duquel la gueule du dragon le menace. Ce conte, qui symbolise avec une poésie profonde les dangers de cette vie et de l'autre, a passé dans la littérature hébraïque non seulement par la version de Barlaam et Joasaph

(due à Abraham ibn Hasdai), mais encore par la soixante-huitième pièce des *Mischlé Schoualim* de Berakhya hannaqdan.

Maint autre élément des récits bibliques est encore mis en rapport avec des contes, par exemple, les animaux qui parlent, les vaches qui amènent l'arche sainte, les corbeaux qui nourrissent Elie, les lions qui épargnent Daniel ; les géants, etc. On a même rapproché le passage de la mer Rouge du conte de la fuite magique, l'histoire de Saül partant pour chercher des ânesses et trouvant un royaume, de Fortunatus, qui part pour chercher aventure et trouve des moyens de puissance magiques. La querelle de deux femmes se disputant l'enfant vivant (II Rois, in, 16, suiv.) revient plusieurs fois dans la littérature indienne. Benfey hésite s'il faut chercher l'origine de ce sujet dans l'Inde ou en Israël. M. Gunkel soutient la thèse que la variante indienne offre des traits d'originalité (deux veuves d'un même mari tâchent de fonder sur l'enfant vivant leur droit à l'héritage). M. Frazer attribue les nombreux parallèles indiens à l'influence de la Bible.

Pour finir nous nous bornerons à ces deux exemples : le conte le moins judaïsé et le conte le plus judaïsé. Le moins judaïsé, ou le souffle du prophétisme n'a guère passé, c'est l'histoire de Samson. C'est le conte typique de l'« external soul ». Un homme cache quelque part sa force (dans les variantes : sa vie, son âme, son cœur, son sort), révèle ce secret de sa vie à la femme qu'il aime, en est trahi et périt. Ce sujet constitue déjà la deuxième partie du conte égyptien des deux frères et est extrêmement répandu (Grimm, *K. H. M.*, 197, Bolte-Polivka, III, 440-443).

Le conte le plus développé de l'ancienne littérature juive ne se trouve pas dans la Bible hébraïque, mais dans l'apocryphe Tobie. Aujourd'hui il est reconnu que ce livre nous a conservé une ancienne variante du conte du mort reconnaissant. Un jeune homme voit qu'un créancier cruel retient le corps de son débiteur mort ; il est saisi de compassion pour le mort, paye ses dettes et l'enterre. Le mort est reconnaissant, accompagne, sans être reconnu, son sauveur, le secourt dans des luttes et aventures extraordinaires, guérit une femme possédée de démons (serpents, etc.), de manière que le héros la puisse épouser. Dans le livre de Tobie, ces données sont profondément modifiées. Dans le conte, c'est un impitoyable créancier qui retient le cadavre, ici l'ordre cruel du roi païen interdit que les morts d'Israël soient enterrés. Le conte présente une réelle unité de composition : le jeune homme qui s'est acquis le mérite d'une œuvre pie en est récom-

pensé, tandis que le livre apocryphe décompose le sujet, attribuant le mérite au père, la récompense au fils. Dans le conte, c'est le mort même qui est reconnaissant ; dans le livre de Tobie, c'est Dieu qui envoie son ange pour accompagner, pour garder Tobie. C'est là un exemple caractéristique de judaïsation d'un conte.

M. Gunkel aperçoit dans la Bible une espèce de polémique contre les contes. Le Deutéronome enjoint de suivre le précepte de Dieu et ajoute qu'il n'est caché ni dans les cieux ni au delà des mers, mais qu'il est mis dans la bouche et dans le cœur pour être pratiqué (Deut., xxx, 11-14). Si nous en croyons l'interprétation ingénieuse de M. Gunkel, cela veut dire : vous parlez d'objets fabuleux, de la source de vie, de l'arbre de vie, d'un oiseau, d'une fleur, d'un fruit qui rend ou conserve la vie : vos héros peinent, montent au ciel, traversent les mers pour l'atteindre, cependant cette force est mise dans votre bouche, dans votre cœur. C'est ainsi que le prophétisme du Deutéronome oppose l'efficacité de l'intuition religieuse à la force magique dont parlent les contes.

II. — LE RABBINISME.

a) *Formation des contes rabbiniques.*

Un phénomène analogue se produit pour le rabbinisme. Le rabbinisme fait grand cas de l'intuition religieuse et morale proclamée par le prophétisme, mais il désire, en outre, que cette intuition se manifeste dans la vie, dans les actions de tous les jours, de toutes les heures. C'est pourquoi il règle la vie de l'individu, de la famille, de la communauté par des rites, par des pratiques. Et toutes ces institutions, il tâche de les appuyer sur l'Écriture, avec le secours d'une exégèse soit halachique, soit aggadique.

Le Deutéronome avait opposé l'intuition religieuse à la magie des contes ; l'aggada oppose la pratique religieuse aux exploits du conte. Une légende raconte que l'amora R. Aha bar Jacob se rendit chez le célèbre Abbaï pour s'instruire de sa science. Il y avait là une maison infestée par un démon qui avait revêtu la forme d'un dragon à sept têtes. Mais R. Aha en vient à bout au moyen de ses prières : chaque prière fait tomber une tête du dragon (*Qiddou-schîn*, 29 b). Le sens de cette aggada est donc : vous parlez de

dragons à sept têtes, vos héros les tuent grâce à leur épée miraculeuse. Savez-vous quel est le dragon ? C'est le mal, c'est le démon. Et savez-vous quelle est l'arme qui en triomphe ? C'est la prière, c'est la vie religieuse.

La même idée se dégage d'une aventure de Hanina ben Dôsa, héros d'une foule de légendes pieuses : occupé de sa prière, Hanina ne l'interrompt pas même quand un monstre (Habarbar, 'Arôd) se glisse et le mord. Qu'arrive-t-il ? Ce n'est pas le pieux rabbin qui meurt, c'est le monstre (j. *Berachot*, 9a, Bab. *Ber.*, 33a). Le Talmud babylonien ne manque pas d'en tirer cette conclusion : ce n'est pas 'Arôd qui tue, mais le péché. Voilà la « rabbinisation » du conte.

La légende nous offre ici le conte en pleine évolution. Le conte métamorphosé en légende, c'est le procédé de l'aggada comme c'est celui de l'hagiologie, soit chrétienne, soit musulmane, soit bouddhique¹. Le motif dans le conte du héros qui comprend le langage des animaux s'attache à mainte légende et devient un élément constitutif de la légende de Salomon. Le conte de l'anneau ou de la pierre précieuse trouvée dans un poisson (type : l'anneau de Polycrate) prend dans l'aggada une forme particulière : un homme pieux, mais pauvre, voudrait soigner son repas du sabbat : il dépense tout l'argent qui lui reste pour l'achat d'un poisson dans lequel il trouve une perle qui le rend riche et heureux². Le « life-token », motif familier aux contes (nommé « signes de danger et de malheur » par M. Israel Lévi, *R. E. J.*, XVII, 202) qui, dans l'aggada, sert à avertir les amis de Job du sort de celui-ci (*Baba Batra*, 16b), se combine avec d'autres éléments de conte en une légende développée de David. Le roi David se rend à la chasse au faucon. Le Satan, revêtant la forme d'un cerf, séduit David, l'entraîne après lui et l'amène ainsi à Nob, ville des Philistins, où le frère de Goliath se saisit du roi et le met sous un pressoir. C'est justement la veille du sabbat. Abischai, général de David, qui se prépare pour le sabbat, remarque, en se peignant, des gouttes de sang. D'après une autre version, une colombe est déchirée devant Abischai, et la colombe symbolise la communauté d'Israël. Par miracle,

1. Pour la légende juive et chrétienne, v. Heinrich Günther, *Die Christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg, 1910, p. 70-117. Pour l'hagiologie de l'Islam, v. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890, I, 292-295, où les miracles des saints mahométans sont rapprochés des contes de fées. Pour la littérature de la légende de Bouddha, v. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 83-112.

2. Pour les nombreuses variations de ce thème, v. Joseph Perles, *Zur rabbinischen Sprach und Sagenkunde*. Breslau, 1873, p. 74-79.

la terre va au-devant d'Abischaï et il arrive aussitôt à Nob. Le frère de Goliath craint qu'il ne soit attaqué à la fois par David et par Abischaï, c'est pourquoi il lance David dans les airs afin qu'il retombe sur sa lance érigée. Abischaï prononce le nom de Dieu, retient ainsi David dans l'air et le sauve (*Sanhedrin*, 93a). Nous voyons ici l'aggada au travail : le cerf, l'animal qui mène le héros vers son destin (motif fort répandu, surtout dans la « matière de Bretagne »), n'est que le Satan qui prend cette forme, comme dans la légende de R. Aha bar Jacob il a pris celle d'un dragon à sept têtes. Le life-token, c'est une goutte de sang remarquée pendant les préparatifs du sabbat. Le peigne sanglant annonce aussi le danger de Lemminkainen dans la Kalevala. Mais l'autre life-token, la colombe qui, en mourant, se débat devant Abischaï, ne se retrouve pas, sans doute, dans le folklore ; c'est un trait supplémentaire essentiellement juif : le danger de David est en même temps le danger d'Israël symbolisé par la colombe. Notons encore que l'ensemble est placé dans un milieu biblique et nous voyons clairement le procédé aggadique transformant le conte en légende juive.

Dans ces exemples, l'aggada ne se sert que de motifs courants et en compose son récit. Souvent, elle trouve le récit tout fait, elle n'a qu'à le modifier légèrement et à l'appliquer. Telle la fable ésopique bien connue du renard dans la vigne. Chez l'amora Guentiba, elle prend un aspect tout neuf et un sens profondément religieux. Elle s'attache fort adroitement au verset biblique : l'homme sort de ce monde dépourvu comme il y est entré (*Qoh.*, v, 14). Guentiba illustre cette sentence par la fable suivante : un renard passe près d'une vigne gardée par une haie. Il n'y voit qu'un trou étroit où il ne peut passer. Il jeûne trois jours et maigrit ; alors il réussit à entrer et mange tout son soûl. Le trou est redevenu trop étroit pour lui. Il jeûne de nouveau trois jours. En sortant, il fait ses tristes adieux à la vigne : vigne, vigne, que tu es belle, que tes fruits sont délicieux, tout ce qu'il y a en toi est digne d'éloges, mais à quoi bon ? On en sort comme on y est entré. Tel est ce monde (*Qoh. R. ad v*, 1).

La modification est encore plus légère, mais l'application n'est pas moins frappante dans le cas de R. Josué ben Hanania. Le gouvernement — c'est ce que raconte l'aggada (*Gen. R.*, lxxiv, 40) — a promis de reconstruire le Temple ; on s'est abandonné à une joie extrême. Tout à coup l'ordre de construire le sanctuaire est rapporté. Une révolte est près d'éclater. Josué ben Hanania est

chargé de calmer l'irritation du peuple. Il débite un apologue : Un jour le lion s'est trop précipité pour dévorer sa proie, de sorte qu'un os lui est demeuré dans le gosier. Il promet une riche récompense à qui le lui retirera. La grue d'Egypte y réussit. Elle réclame son salaire. Le lion la gronde : « Quelle plaisanterie ! N'est-ce pas assez d'avoir introduit son cou dans la gueule du lion et de l'en avoir retiré indemne ? » De même Israël doit être satisfait si on ne lui inflige plus de nouveaux maux.

Josué ben Hanania rappelle ici Ménénius Agrippa qui, par l'apologue des membres et de l'estomac, réussit à ramener les plébéiens émigrés.

La fable de la grue et du loup (dans l'aggada le lion se substitue au loup pour mieux représenter l'empire) était fort répandue et Rabbi Josué n'avait qu'à l'appliquer. Mais un problème littéraire est soulevé par la célèbre fable de Rabbi Akiba. Le gouvernement romain a interdit d'étudier la Tora. Akiba ne laisse pas de continuer ses conférences publiques. Pappa ben Yehouda l'engage à ne pas s'exposer au danger. Akiba lui répond par un apologue. Aux poissons qui s'empressent de fuir les filets des pêcheurs le renard propose de se mettre sous sa protection. Mais les poissons de se récrier : « Est-ce toi qu'on dit le plus rusé des animaux ? Tu n'en es que le plus imbécile ; si nous sommes menacés dans l'eau, élément de notre vie, comment pourrions-nous survivre dans un milieu qui nous est fatal. » De même si Israël n'est pas en sûreté avec la Tora qui est désignée comme sa vie, la durée de ses jours (Deutér., xxx, 20), comment ne doit-il pas craindre pour sa vie s'il renonce à la Tora (*Berachot*, 61 b, *Midrasch*, *Mischlé*, ix) ? Que Akiba ait trouvé cet apologue tout fait ou qu'il n'en soit que le Ménénius Agrippa, l'emploi qu'il en fait est admirable. Mais, chose singulière, cette fable n'apparaît que dans l'aggada et ses dérivés. Akiba l'aurait-il inventée de toutes pièces, en serait-il non seulement le Ménénius Agrippa, mais aussi l'Esope ? Nous aurions là un exemple bien remarquable de création aggadique tant poétique que religieuse.

b) Contes en rapport avec la Halacha.

On s'est habitué à regarder la halacha comme le centre du rabbinisme. Au chapitre suivant nous envisagerons les réserves à apporter à cette thèse. Sans doute la halacha a minutieusement réglé, elle a pénétré la vie entière, — elle s'est aussi emparée des

contes, utilisant ceux qui étaient déjà en vogue et en inventant de nouveaux pour ses fins.

C'est ainsi que même l'anecdote malicieuse de la matrone d'Ephèse a été exploitée par la halacha. On tendait à séparer les sexes pendant l'accomplissement des rites, même pendant les cérémonies funèbres, tendance qui, d'ailleurs, se manifeste déjà dans la Bible (Zach., xii, 12-14). Discutant la question de savoir si le deuil ne supprime pas la sensualité, on finit par convenir que c'est la sensualité qui l'emporte et on se réfère à l'histoire de la femme qui sort avec son mari (*Kiddouschin*, 80 b). R. Hana-nel explique cette allusion mesquine par le conte connu comme celui de la matrone d'Ephèse, conte qui revient modifié chez Berakhya (n° 80) et malicieusement défiguré chez Ibn Zabara.

La halacha règle aussi les affaires de droit civil. Elle se charge de déjouer les ruses dans le serment, qui abondent dans le folklore sémitique et dont s'occupe aussi la jurisprudence. En faisant prêter serment à une des parties du procès il faut l'avertir : « ce n'est pas d'après la pensée (secrète) que tu jures, mais d'après l'intention du tribunal. » Pourquoi cet avertissement ? Une fois — et ici une tradition populaire très répandue devient un conte halachique — deux hommes s'adressent à Raba pour leur querelle. L'un demande de l'argent à l'autre. Le débiteur prétend avoir payé sa dette. Raba l'oblige à prêter serment. Alors le débiteur remet son bâton au créancier et jure d'avoir restitué tout ce qu'il devait. Le créancier entre en fureur, jette violemment à terre le bâton à lui confié et voici que se répand l'argent que l'adversaire rusé y avait caché.

Gunther signale ce conte déjà dans les *Aggadah* de Conon ; il revient à plusieurs reprises dans le Talmud. Dans la légende mahométane, qui a passé aussi dans la littérature gaonique, il revêt une forme particulière : pour le roi David l'ange Gabriel a apporté du ciel une cloche, dont la corde ne peut être atteinte que par celui qui est dans son droit. Un jour le créancier, prétendant n'avoir pas reçu son argent, atteint la corde ; alors le débiteur lui remet le bâton recélant l'argent, jure qu'il a payé sa dette et réussit de même à faire sonner la cloche. C'est alors que le Ciel reprend cette cloche, moyen de justice dont les hommes abusent. Une variante de cette légende mahométane raconte que chez les Israélites il y a une montagne où périssent ceux qui y prêtent un faux serment. Un homme qui avait reçu de l'or en dépôt l'introduit dans un bâton creux, et, au moment de jurer qu'il a rendu le dépôt,

prie son adversaire de le tenir un instant. Le sujet revient aussi dans la littérature européenne; c'est pourquoi Yaïr Hayyim Bacharach le comptait au nombre des matières que les savants des peuples ont empruntées aux Juifs ¹.

La casuistique de la halacha discute aussi des cas qui appartiennent plutôt à la sphère des contes qu'à la réalité. Ainsi la question suivante est soulevée: si quelqu'un a deux têtes, sur laquelle des deux doit-il mettre les tefillin? Peléman qui la soulève est grondé (*Menahot*, 37 a), mais les tossafot déjà relèvent qu'il est vrai qu'en ce monde il n'y a pas d'homme à deux têtes, mais que le midrasch connaît un tel monstre. M. Israël Lévi a reconnu ce midrasch dans un conte du *Hibbour Maasiot*. Asmodée fait sortir des antipodes un être à deux têtes. Salomon lui donne une épouse humaine; parmi les sept enfants du couple inégal, six ressemblent à la mère, l'un a deux têtes comme le père (dans la version arabe publiée par M. Israël Lévi, il a aussi quatre mains et quatre pieds). Après la mort du père, le fils aux deux têtes réclame deux parts de l'héritage. Salomon doit juger. Il verse de l'eau chaude sur l'une des deux têtes, et comme l'autre tête ressent aussi de la douleur, il prononce que ce n'est qu'un seul être et qu'il ne lui est dû qu'une seule part de l'héritage ².

Mais on se sert aussi du conte pour adoucir les rigueurs de la halacha. La halacha recommande de divorcer d'avec la femme qui pendant dix ans de mariage n'a pas eu d'enfants. A Sidon — raconte la légende quelque peu antihalachique — il y avait un homme et une femme mariés ensemble dix ans sans enfants. Ils s'adressent à Rabbi Simon ben Yohaï. Celui-ci les engage à se respecter en se séparant de même qu'ils se sont respectés en s'unissant. Ils prennent un repas de divorce en toute amitié. L'homme propose à sa femme d'emporter ce qui lui plaît le plus. La femme arrange le repas de manière que son ex-mari s'enivre et s'endort. Alors elle l'emporte sur son dos dans la maison paternelle, parce que c'est son mari qu'elle préfère à tout autre bien. Ils s'unissent. Simon ben Yohaï récite des prières en leur faveur. Leur nouveau mariage est béni et fécond (*Pesiqta*, éd. Boher,

1. Sur la littérature du sujet קניא דרבה, voir notre note, *R. E. J.*, 1911, LXII, p. 312; ajouter: M. Gaster, *Das Gold im Stocke*, *M. G. W. J.*, 1880, XXIX, 316-322; Wünsche dans *Zeitschr. f. vergl. Literaturgesch.*, XI, 48-59. Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 137. Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 429; La recension égyptienne des *Mille et une Nuits*, p. 94.

2. *R. E. J.*, 1902, XLV, 305-308.

147 a; *Cantique Rabba*, I, 4; *Pesiqta Rabbati*, xxix, xxx, éd. Friedmann, p. 141 a).

Ce sujet est bien connu dans le folk-lore. Il a revêtu la forme de la légende des femmes de Weinsberg : Weinsberg, ville wurtembergeoise, est assiégée par l'empereur Conrad III. L'empereur a fait le vœu d'anéantir la ville et d'exterminer les hommes, mais il fait grâce aux femmes, leur permettant de sortir avec ce qui leur est le plus précieux. Elles sortent, portant chacune son mari sur le dos. La forme la plus répandue du motif est le conte populaire de la paysanne devenue reine. Le roi l'a épousée à cause de sa sagacité, mais il l'a engagée à ne jamais se mêler des affaires du gouvernement. Un jour, le roi prononce un arrêt déraisonnable; elle donne à la victime le conseil de convaincre le roi de son erreur. Le roi répare le tort, mais il prend la résolution de répudier la femme désobéissante, tout en lui permettant d'emporter ce qui lui est le plus cher. Elle emporte le roi endormi. C'est cette tradition populaire qui semble s'être transformée en midrasch semi-halachique.

C'est ici le lieu de signaler les contes qui furent utilisés et plus souvent imaginés pour figurer la récompense réservée à ceux qui observent les règles de la halacha et le supplice de ceux qui les enfreignent. Nous avons relevé, au chapitre précédent, le conte du juif qui dépense tout son bien dans l'achat pour le sabbat d'un poisson dans lequel il trouve une perle précieuse. — La légende de Rabbi Josué b. Hanania et de l'empereur Adrien raconte que celui-ci goûtait beaucoup plus les mets froids du sabbat que les plats chauds de la semaine : le sabbat y ajoute un condiment particulier (*Sabbat*, 119 a). Un homme se promène un jour de sabbat dans sa vigne. Il remarque un trou dans la haie et est tenté de le boucher tout de suite. Or, parce qu'il avait eu l'intention de faire ce travail un samedi, il s'en abstient même plus tard. Il est récompensé de ce scrupule : un arbre merveilleux y pousse, garde sa vigne et le nourrit¹.

R. Nathan croit que l'observation de chaque loi halachique est rémunérée dès ce monde et obtient une récompense indicible dans l'autre. A cette sentence se rattache une légende offrant les éléments d'un conte, celui d'un jeune homme sur le point de pécher et préservé de la débauche par les ciçit, puis convertissant et finissant par épouser la belle femme dont il a subi la séduction (*Ménachot*, 44 a).

1. *Pesiqta Rabbati*, xxiii, éd. Friedmann, p. 116 b; *Maassiyot*, éd. Gaster, Ramsgate, 1896, CXVII, p. 30.

D'autre part, ceux qui n'observent pas les lois halachiques en sont punis dans les contes. La halacha ordonne de se laver les mains avant le repas et après. « La négligence du premier commandement a amené à manger de la viande de porc, celle du second a coûté une vie humaine » (*Yoma*, 83 b; *Houllin* 106 a). Le Talmud, comme tant de fois, se contente de cette allusion. Elle est expliquée par un midrasch postérieur. Au temps d'une persécution, nous raconte-t-il, un maître d'hôtel, pour cacher qu'il est juif, ne donne de la viande préparée suivant les rites qu'à celui qui s'est lavé les mains. Il est arrivé qu'une fois il a offert de la viande de porc à un Juif qui avait négligé de se laver les mains. — Un autre conte parle de quelqu'un qui ne s'est pas lavé après le repas, de sorte qu'un homme reconnaît quels légumes il a mangé. Il se rend chez la femme de celui-ci, prétend être envoyé par son mari pour demander un anneau et pour la convaincre, il indique à la femme ce qu'ils ont eu à diner. Elle lui remet l'anneau. Le mari revient, apprend la crédulité de sa femme, se met en fureur et la tue (*Nombres Rabba*, xx, 21).

Autre exemple de la transgression punie : un homme avait une terre qui lui rapportait mille boisseaux de blé. Il en prélevait cent pour la dîme et se nourrissait du reste. Mais son fils commence par diminuer la dîme de dix boisseaux ; la récolte diminue de cent ; plus il réduit la dîme, plus la récolte maigrit ; à la fin la terre ne rapporte que la dîme (*Pesiqta*, éd. Buber, p. 96 a; *Maassiyot*, éd. Gaster, p. 71, n° civ).

La dîme due aux pauvres, aux lévites, est à la limite des lois rituelles et des lois morales. Les contes qui récompensent le mérite moral et qui punissent la faute morale sont fort nombreux ; ils sortent du cadre des contes halachiques. Aussi n'en relèverons-nous qu'un seul : « l'histoire de l'homme de Jérusalem qui manquait à son serment », conte attribué, à tort, à Abraham Maïmoni. Il n'y a guère de conte rabbinique plus développé. C'est l'empire d'Asmodée même complètement rabbinisé : les démons se réunissent dans leur synagogue, ils étudient la Tora, ils ont leur maître d'école, ils jugent d'après la loi rabbinique. Asmodée examine le Jérusalémite sur l'Écriture sainte, et la fait enseigner à son fils. La fille d'Asmodée, abandonnée par le Jérusalémite parjure, demande à la synagogue la réparation du tort qu'elle a subi, une lettre de divorce et la réalisation de sa ketouba : c'est la halacha transplantée jusque dans le domaine des démons.

c) *Contes pieux.*

La halacha, réglant la vie entièrement, risque de la trop régler. Le rabbinisme a encouru de la part du christianisme naissant, de la part des cabbalistes, de la part du hassidisme, le reproche auquel s'exposent d'ordinaire les anciennes religions organisées, de la part de leurs jennes rivales : celui de faire valoir la pratique cérémonielle au détriment de l'âme et du sentiment religieux. Nous allons observer cette tendance critique dans les contes hassidiques de R. Nahman ben Simba. Mais la réaction contre le formalisme, le ritualisme, contre la tendance à donner trop d'importance à la pratique et — ce qu'il faut relever — à l'étude, cette réaction éclate de bonne heure dans le rabbinisme même. Ici ce ne sont que les contes qui nous occupent. Dans la quantité citons-en quelques-uns qui condamnent le ritualisme hypocrite ou l'orgueil de la pratique et de la science.

Nous venons de traiter du conte qui récompense si largement l'observance des «*çicit*». Voici un conte qui fait bien sentir qu'il ya quelque chose au-dessus des çicit. Un homme pieux arrive un vendredi dans une ville étrangère. Pour le sabbat il voudrait remettre son argent à quelqu'un digne de confiance. Où le chercher sinon à la synagogue? Il y aperçoit un homme muni de ses tefillin et tout couvert de son talit; c'est à lui qu'il confie sa bourse. Le lendemain du sabbat il redemande le dépôt. Mais l'hypocrite prétend n'avoir vu cet homme de sa vie. Le pauvre supplie en vain. La nuit il prie dans la synagogue : «*Seigneur, je n'ai pas mis ma confiance en cet homme inconnu de moi, je l'ai mise en ton nom sublime et redoutable qui était grave dans ses tefillin, sauve-moi!* » Alors le prophète Elie lui apparaît en songe. Suivant l'avis du prophète, l'homme pieux se rend chez l'épouse de l'hypocrite, prétendant être envoyé par son mari pour recevoir la bourse, s'autorisant de ce qu'il connaît leurs secrets, indiquant que la femme et son mari ont mangé du pain pendant la Pâque et n'ont pas jeûné le jour de Kippour (*Pesiqta Rabbati*, xxii, éd. Friedmann, p. 411 b; Rabbi Nissim *Maassiyot*).

Voilà donc le conte du dépositaire infidèle confondu qui se trouve déjà dans l'histoire de Rabbi Méir avec Kidor (*Yoma*, 83 b). Le sujet revient dans la littérature hébraïque, chez Zabara, dans le *Meschal haqqadmoni* d'Ibn Sahoula, où c'est le seul véritable conte. Mais il est surtout répandu dans la littérature arabe, où il

devient le motif des jugements de Salomon, des preuves de sagacité. Dans le conte rabbinique le dépositaire infidèle devient l'hypocrite démasqué.

Les contes font ainsi subir un châtement à ceux qui *abusent* des pratiques; ceux qui *s'enorgueillissent* de leurs pratiques et de leurs études subissent également un châtement ou du moins une humiliation. Ce n'est pas Rab qui met fin à la peste sévissant à Soura, c'est un de ses simples voisins ayant l'habitude de prêter sa pelle et sa bêche aux enterrements. Ce n'est pas Rab Houna qui arrête l'incendie, c'est une femme qui en est digne par l'habitude qu'elle a de prêter aux voisines son four chauffé. Dans ces contes et légendes ce sont d'ordinaire les gens d'une classe inférieure, d'un métier méprisé, qui sont opposés aux docteurs. C'est ainsi qu'un géolier, qui n'a pas même de ciçit, mais qui a le mérite de séparer, en prison, les femmes des hommes, c'est ainsi que deux bouffons, seuls parmi la foule d'une place publique, sont admis à la vie future. Un jardinier est désigné comme compagnon au paradis de R. Eliézer et R. Josué, un boucher, tel celui de R. Josué ben Hilem, tiendra société à Moïse même¹. Un compagnon conducteur d'âne qui vend sa bête pour procurer à une femme la rançon de son mari est reconnu supérieur aux rabbins. Tel est le mérite et la supériorité de Pentakakos, le cinq fois pécheur, homme au nom expressif bien mérité par son vil métier. Il suffit d'indiquer ces exemples que nous avons déjà réunis antérieurement². Nous ne résumons qu'un seul conte, comme modèle du genre.

Un docteur savant, pieux et humble, supplie Dieu par ses prières et ses jeûnes de lui apprendre qui sera son compagnon au paradis. Dieu finit par lui désigner tel boucher dans telle ville. Notre docteur, affligé, désespéré, redouble jeûnes et prières. Grondé par Dieu, il se rend chez son futur compagnon pour s'informer de ses œuvres. Le boucher ne laisse rien voir. A peine s'il avoue qu'il fait le partage de ses biens : une moitié est consacrée à la bienfaisance, de l'autre il se nourrit avec les siens. Ce n'est que sur les instances du docteur que le boucher lui révèle l'œuvre de sa vie. Il a payé la rançon d'une jeune fille juive prisonnière des païens, il l'a élevée dans sa maison, l'a fiancée à son fils. Pendant le repas

1. Dans la légende mahométane, Moïse, quand il s'enorgueillit de sa sagesse, doit apprendre qu'elle est surpassée par celle de Chadhir. V. Dr J. Friedlaender, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*. Leipzig, 1913, p. 97, n. 4.

2. *Revue des Études juives*, 1908, LVI, 198-221. Pour la littérature du sujet, v. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 108; VI, 186-190; IX, 91.

de nocces se présente le premier fiancé de la jeune fille. On la lui cède, on les marie et on les laisse partir pour leur patrie, comblés de riches dons. Le docteur, apprenant cette histoire, se sent heureux d'être adjoint à un pareil compagnon (R. Nissim, *Maassiyot*).

Nous n'ajouterons que deux contes, tendant de même à rabaisser la présomption des docteurs, tous les deux empruntés au *Séfer Hassidim* de R. Juda ha-Hassid. Un cohen pieux, mais dont la science n'égale point la piété, dans la bénédiction des prêtres au lieu des וישמרך (que Dieu le garde) prononce toujours וישמרך (que Dieu t'auéantisse), changeant, à son insu, la bénédiction en malédiction. Un pieux docteur lui interdit de prendre part à la cérémonie. Mais en songe le docteur est menacé d'être chassé du paradis s'il ne rétablit pas le cohen dans sa fonction de prononcer la bénédiction¹.

Voici l'autre conte de même tendance. Un berger craint Dieu, mais il ne sait aucune prière. Jour par jour, il adresse à Dieu ces paroles : Seigneur, si tu as un troupeau, confie-le moi ; je suis payé des autres gens pour paître leur bétail, je me chargerai du tien sans aucun salaire, tant je t'aime. Un jour, un docteur entend par hasard cette prière bizarre, gronde le berger, l'engage à l'abandonner et lui apprend le Schema Israel et la prière des dix-huit bénédictions. A peine le docteur parti, le pauvre berger oublie sa science récente, d'autre part il n'ose plus répéter sa prière de tous les jours. Mais bientôt le docteur revient et l'encourage à prier comme toujours. Il a eu une vision, Dieu l'a menacé de supplice s'il lui enlève une âme destinée à la vie éternelle².

Peu mon maître le professeur Goldziher a démontré que R. Juda ha-Hassid a emprunté ce conte à un milieu non juif et l'a adapté au judaïsme. Il y a aussi comparé une légende mahométane fort ressemblante. Si un emprunt a eu lieu, R. Juda le Pieux l'a fait, comme tant de fois, au christianisme. D'autre part, la légende mahométane se rattache elle-même au groupe des *Isrâ'iliyyât*, prétendues traditions juives. Joseph Perles, dans ses brillantes études (*Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde*, Breslau, 1873, 43-99 ; *Rabbinische Agada's in 1001 Nacht*) a également prouvé que les contes pieux des *Mille et une Nuits* à pareille tendance découlent de l'aggada. Victor Chauvin a développé cette thèse (*La recension égyptienne des Mille et une Nuits*, Bruxelles, 1899), citant, entre autres, la prière naïve du nègre qui, invoquant

1. *Séfer hahassidim*, éd. Berlin, 1891, p. 125 (n° 422-424).

2. *Ibid.*, p. 6 (n° 5-6).

l'amour que Dieu a pour lui, fait tomber la pluie. M. René Basset reconnaît de même l'origine aggadique de ce type de contes. Ces contes appartiennent à la légende juive, chrétienne, mahométane, aux créations les plus intimes et les plus touchantes du sentiment religieux.

Comme le dit le Talmud באכנתה רלכא הליא מלכא (*Megilla*, 24 b), tout dépend de l'intention du cœur, principe qui s'inscrit dans cette formule populaire et expressive : הקב"ה לכא בעי (*Sanhedrin*, 106 b). C'est le cœur que Dieu veut !

d) Contes exégétiques.

A côté des contes rabbiniques à tendance morale ou halachique, nous rencontrons, bien moins fréquemment, des contes qui semblent être et quelquefois sont réellement inventés pour illustrer telle situation, telle sentence bibliques.

Le péché d'Adam et d'Eve, avoir mangé du fruit défendu, est expliqué par le conte suivant : un mari met tout ce qu'il a à la disposition de sa femme ; elle doit seulement s'abstenir d'un tonneau, car des serpents et des scorpions y sont gardés. Mais une voisine fait accroire à la femme que ce sont des trésors, des bijoux que le mari réserve pour une autre femme. L'épouse malavisée ouvre le tonneau, elle est mordue par les serpents, piquée par des scorpions (*Genèse Rabba*, XIX, 10). C'est le motif bien connu du conte de Barbe-Bleue : la permission d'ouvrir toutes les chambres, sauf une, employé à illustrer le récit du premier péché.

Bil'eam, prophète des Madianites, est invité par le roi de Moab pour maudire Israël. A quoi ressemble cette alliance ? A deux chiens toujours aux prises, mais qui, à l'approche du loup, font la paix pour combattre ensemble l'ennemi (*Sanhedrin*, 105 b).

Le prophète Amos blâme les gens qui s'impatientent de voir le jour du jugement. « A quoi vous sert le jour du jugement ? dit l'Éternel. Ce sont des ténèbres, ce n'est pas la lumière » (v, 18). L'aggada met cette situation en relief : le coq et la chauve-souris attendent l'aube ; le coq s'étonne : moi, j'attends l'aurore qui m'apporte la lumière tant désirée, mais toi, à quoi bon pour toi la lumière ? (*Sanhédrin*, 98 b).

Le sort de Haman, qui fut élevé au premier rang pour être anéanti, rappelle une fable. Un homme possède un cochon et une ânesse avec son ânon. Il engraisse le cochon, il nourrit avec par-

cimonie l'ânesse et le poulain. Ceux-ci s'en indignent, puisque ce sont eux qui travaillent. Mais le jour des calendes approchant, le cochon est abattu. Quand, ensuite, on met de la nourriture devant l'ânon, il refuse d'en manger. Mais sa mère l'encourage : ce n'est pas la nourriture qui tue, c'est la fainéantise.

De même Haman. Son trône fut mis plus haut que celui des autres grands de l'empire, mais à la fin il fut pendu (*Esther Rabba*, VII, 1 *ad* III, 1). Cette dernière fable, une fable ésopique, existe aussi de façon indépendante; c'est pourquoi quelques-uns de ses traits (par exemple la crainte de l'ânon, l'encouragement donné par la mère) ne sont pas en rapport avec la situation à illustrer, — tandis que les deux fables précédentes semblent inspirées par la Bible.

Ce dernier exemple doit nous rendre circonspects. Gardons-nous de croire qu'un conte soit d'origine juive parce qu'il se trouve relié à un verset biblique. On s'y trompe fort aisément. Les contes hébreux, même d'origine étrangère, même à tendance amoral, s'adaptent avec un art parfait à l'Écriture. Même les historiettes que M. Israël Lévi a publiées dans *Mélysine*¹ et dont il déclare qu'« elles n'ont aucune racine dans la littérature talmudique et midraschique », même ces historiettes se rattachent au verset des Psaumes : « Dieu accomplit la volonté de ses fidèles » (cxlv, 19).

On réussit à trouver pour tout un dicton biblique. S'agit-il des animaux, des poissons reconnaissants, voici le verset : « Envoie ton pain sur la face de l'eau, après une suite de jours il te reviendra » (Qoh., ix, 1). S'agit-il de la sagacité dans le jugement, d'une erreur judiciaire réparée, — celui qui s'est trompé devient David, celui qui le corrige devient Salomon et voici la bénédiction du Psaume (lxxii, 1) réalisée : A Salomon, Dieu, tes jugements donnes au roi, ta justice au fils du roi. Même les contes misogynes, d'essence contraire au judaïsme, trouvent de quoi s'autoriser dans le pessimisme de Qohélet : un homme entre mille, je l'ai trouvé, une femme entre tant, je ne l'ai pas trouvée (vii, 28), ou bien dans la recommandation du prophète : de celle qui couche dans ton sein garde les portes de ta bouche (Micha, vii, 5). Autre exemple encore : ce conte si bizarre qui tend à prouver que l'amour maternel n'est pas si persévérant que le paternel se réfère au verset du Psaume (ciii, 13) : aie pitié comme le père a pitié de ses enfants.

1. II, 569-574, reproduites par V. Chauvin, *Recension égyptienne des Mille et une Nuits*, p. 109-118.

Pour finir ce chapitre dans lequel les idées juives entrent pour peu de chose, signalons encore un conte étymologique. Josué en est le héros. Le père de Josué voit en songe qu'il va être tué par son fils. C'est pourquoi la mère expose le nouveau-né dans l'eau. Il est avalé par un poisson. Le poisson est servi à la table du Pharaon. On y trouve le nourrisson. Le petit Josué est élevé à la cour du Pharaon. Son père juif, qu'il ne connaît pas, ayant ourdi un complot contre le roi, est condamné à mort. C'est justement Josué qui est chargé de l'exécution. Selon les lois du pays il doit aussi épouser la veuve de l'exécuté. Mais quand Josué s'approche de sa mère, le lait jaillit du sein maternel, révélant le rapport de mère à enfant (*Oçar Midraschim*, ed. Eisenstein, New-York, 1913, p. 209 b).

Josué apparaît donc comme un Oédipe plus heureux, préservé de l'inceste et du supplice. Comment Josué est-il devenu le héros de ce conte œdipien ? Parce qu'il s'appelle Josué, fils de Noun, et que Noun signifie poisson. Pourquoi est-il fils de poisson ? Parce qu'il fut trouvé dans un poisson. Voilà un conte créé ou transformé à cause d'une étymologie, d'une exégèse naïve. En arabe, pareille étymologie populaire se rattache au nom du prophète Jonas.

III. — INFLUENCE MARONÉTANE DANS LES CONTES HÉBREUX.

Pendant sept siècles les Juifs ont vécu dans l'ambiance de la civilisation arabe. Les uns y étaient hostiles, les autres la subissaient. Ces tendances différentes se font jour dans les contes hébreux nés en ce milieu.

On connaît la lutte engagée par Abba Mari contre la philosophie gréco-arabe représentée surtout par les œuvres de Maïmonide. L'Abba Mari dans l'histoire du conte hébreu, c'est Isaac ben Salomon Ibn Sahoula. Dans son *Maschal haqqadmóni*, il énonce son programme : nous n'avons rien à apprendre ni des Grecs, ni des Arabes ; pour modèle, voici la fable de Jôtham, la parabole d'Isaïe sur la vigne, du prophète Ezéchiel sur l'aigle, les énigmes de Daniel. Les tendances d'Abba Mari sont restées stériles dans l'histoire de la religion ; les tendances d'Ibn Sahoula ont créé des niaiseries, des animaux grammairiens, logiciens, médecins.

D'autre part, il y avait des Juifs qui adoptaient jusqu'à la légèreté la frivolité de certains milieux arabes, des Hariri, des Mille et une Nuits. Ce sont les maîtres de la littérature de badinage ; c'est Al-Harizi et c'est Joseph ben Méïr ibn Zabara. Aussi les contes

que Ibn Zabara a insérés dans son « Livre des Amusements » sont d'une veine légère, sans profondeur morale, sans force religieuse.

Les hommes vraiment éminents de la période judéo-arabe sont ceux qui ont enrichi le Judaïsme par la science arabe et qui ont imprégné la science arabe des traditions morales et religieuses du Judaïsme. Parmi ceux là il faut ranger aussi R. Nissim ben Jacob de Kairouan, qui est, avec R. Nahman b. Simba, le représentant le plus éminent du conte hébreu. Ses *Maassiyot* méritent leur nom *Hibbour Yafé*, « belle composition », et sont justement populaires tant par l'autorité de leur auteur que par leurs qualités de fond et de forme.

Grâce aux recherches de Harkavy, nous savons que ce précieux recueil fut d'abord rédigé en arabe (Harkavy en a aussi publié un fragment). Il nous a été conservé dans un hébreu limpide et agréable. Nous connaissons aussi l'occasion qui fit naître ce chef-d'œuvre. Dounasch, beau-père de R. Nissim, avait perdu son fils et s'était abandonné au désespoir. Son gendre lui offrit un livre de consolation. Par cette origine, le *Hibbour Yafé* se rattache à la littérature considérable du *Faradj ba'd alshidda*, du « soulagement après la peine »¹.

Mon vénéré maître, le regretté Prof. Goldziher, a placé R. Nissim dans l'histoire des Moutazilites². Il a démontré que, dans l'introduction de son *Maftèah ha-Talmud*, il donne une véritable profession de foi moutazilite et que les idées moutazilites se remarquent aussi dans les autres œuvres de R. Nissim, notamment dans les *Maassiyot*.

La Moutazila met particulièrement en relief deux doctrines dogmatiques : l'unité absolue et la parfaite justice de Dieu. Cette justice moutazilite s'accorde avec le caractère général des contes, qui désirent que justice se fasse, et avec le but particulier du recueil, destiné à persuader le beau-père de R. Nissim de l'action de la Providence divine. C'est pourquoi du Talmud, du Midrasch, mais aussi des traditions populaires, il extrait des historiettes, à peu près une trentaine, dont les pieux héros commencent par être gravement éprouvés et finissent par être abondamment dédommagés.

1. Nous avons sur cette littérature une monographie de M. Alfred Wiener, *Die Faradj bad as-Sidda-Literatur*, dans *Der Islam*, 1913, IV, 270-298, 387-420.

2. R. É. J., 1903, XLVII, 179-186, et aussi *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, p. 330-334, dans *Die Kultur der Gegenwart*, de Hinneberg (3^e éd.).

Un exemple : la tradition populaire fort connue des deux frères, l'un riche, mais dur, l'autre pieux, mais pauvre, revêt ici une forme juive. Le pauvre, parti le jour de Hoschana Rabba pour acheter quelque chose à ses enfants, donne tout son argent aux pauvres. Pour ne pas rentrer les mains vides, il ramasse dans la synagogue des cédrats. Avec ces fruits il guérit un roi malade, revient riche et hérite encore de son frère avare.

Ces contes doivent démontrer que Dieu ne fait pas d'injustice. « On n'a sans doute pas besoin d'être Moutazilite pour partager cette opinion. » Mais la Moutazila aime à discuter les cas particuliers d'une injustice apparente : pourquoi les enfants souffrent-ils ? Pourquoi les animaux ¹ ? Pourquoi des êtres naissent-ils aveugles, sourds, perclus ?

R. Nissim a consacré déjà le deuxième de ses contes à ce problème. Un roi païen cherche à embarrasser R. Josué b. Hananya : il est écrit : « les actions de Dieu sont irréprochables, toutes ses voies sont justes, chez lui pas de tort (Deutér., xxxii, 3) », cependant nous voyons de nos yeux qu'il fait du mal à qui n'a point péché, par exemple, aux hommes qui sont nés avec une infirmité. Rabbi Josué lui répond : les justes parmi eux recevront une récompense multiple dans le monde à venir, les coupables subissent leur supplice. Et immédiatement il en donne une preuve au roi. Il prend avec lui mille pièces d'or et deux confiés du roi. Devant ces témoins il offre à l'aveugle l'or en dépôt, prétendant qu'il veut sauver ses trésors des mains du roi qui le veut tuer : s'il échappe à la mort, il reprendra son bien ; s'il est tué, l'aveugle héritera de lui. Après un certain temps, R. Josué revient chez l'aveugle : « Dieu m'a sauvé, rends-moi mon bien, je te récompenserai de tes soins. » L'aveugle s'emporte : il n'a rien reçu. Les deux témoins déposent contre lui, il est mis en prison, il est condamné à mort, il s'obstine à nier. Il n'avoue la vérité que quand il apprend que sa femme s'amuse avec un homme et qu'ils se disposent à jouir des mille pièces d'or dès que l'aveugle sera pendu. C'est alors qu'il rend le dépôt pour le soustraire à sa femme. Ainsi R. Josué réussit à persuader le roi que l'aveugle mérite son sort, que les voies de Dieu sont justes.

1. Les *Teschoubot* des Gueonim traitent aussi de la souffrance des animaux (*R. É. J.*, 1903, XLVII, p. 180, n. 5). Notons toutefois que le problème se trouve déjà effleuré dans le midrach. C'est ainsi que le *Qohélet Rabba* interprète le verset : J'ai vu les larmes des opprimés qui n'ont pas de consolateurs (*Qoh.*, iv, 1). Daniel le tailleur et Juda ben Pazi y voient la promesse que les bâtards seront dédommagés de leurs souffrances, de leurs humiliations imméritées.

Il est vrai que ce conte se rattache à R. Josué ben Hananya, mais remarquons que l'ancienne aggada, l'authentique, n'en sait rien. C'est donc un conte montazillite typique. Le *Hibbour Yafé* ne veut pas seulement soulager le deuil du père affligé, mais tend aussi à prouver que, pour se consoler, il n'est pas nécessaire de recourir à la littérature mahométane, puisque la tradition juive a de quoi satisfaire tous les besoins moraux, religieux, même au sens montazillite.

IV. — INFLUENCE CHRÉTIENNE DANS LES CONTES HÉBREUX.

Les *Maassiyot* de R. Nissim se ressentent du milieu mahométan où elles ont été rédigées. De même les contes hébreux européens subissent l'influence de leur milieu. Le recueil le plus important, celui des *Mischlé Schoualim*, « fables des renards », est dû à Berakhya hannaqdan, qui représente, avant Immanuel, l'union la plus complète de la science juive avec l'érudition européenne, disons classique. Il s'inspire d'Esopé, de Phèdre, d'Avien, mais surtout du *Romulus* et de Marie de France. Il s'est proposé de mettre en vers et en rimes hébraïques ce qui passe de bouche en bouche. Il se fait l'interprète hébreu des fables européennes, quelquefois aussi des fabliaux. Il a créé une œuvre littéraire fort remarquable, mais dénuée de tendances, d'idées religieuses, de même que ses modèles.

Mais le moyen âge européen nous a gardé aussi des contes qui trahissent encore leur origine, leur caractère chrétien. Ce sont surtout ceux qui ont été publiés par M. Israël Lévi (*R. É. J.*, XXXIII, 47, 233 ; XXXV, 65). Un léger vernis juif recouvre ces contes. Le huitième, par exemple, paraît provenir d'un conte populaire. Un fils, se conformant à la dernière volonté de son père, élève un scorpion, lequel, à force de soins, atteint la hauteur d'une montagne. Le scorpion lui apprend le langage des animaux et le comble de richesses. Par son secours, le héros trouve pour le roi la jeune fille dont la chevelure l'a charmé. Il fait du bien à un chien, à un corbeau, à un poisson, qui lui payeront ses bienfaits. Il emporte l'eau du paradis qui fait revivre et l'eau de l'enfer qui fait mourir. Il retrouve l'anneau de la princesse tombé dans la mer et puis avalé par un poisson. Ce sont là des éléments de contes populaires. Ils ne sont que légèrement judaïsés : le scorpion est d'abord nourri dans une coupe de Pâque. Le héros

persuade la fille aux cheveux charmants d'accepter l'offre du roi, faute de quoi le roi exterminera tous les Juifs, — quoique les Juifs n'aient rien à faire dans toute l'action. Le conte entier, conte des animaux reconnaissants, se réfère au verset biblique : « Envoie ton pain sur la surface de l'eau, dans la suite des jours tu l'y retrouveras » (Qoh., XI, 1). — Les trois premiers contes font entrer en scène des revenants, des démons ; dans le premier, le héros se défend en récitant le psalme xci, qui passe pour être le *שיר של פגרים*, le chant propre à bannir les démons nuisibles.

Le caractère chrétien saute aux yeux dans le onzième conte. Une femme est emportée par le diable. Elle est visitée par un de ses amis, qui la voit dans une salle d'or, sur un trône d'or, vêtue de robes d'or, mangeant de l'or. Elle lui explique que ce qui lui paraît de l'or n'est que le feu de l'enfer : son trône, sa table, ses repas sont de feu, c'est ainsi qu'elle est punie des péchés de sa vie terrestre. Elle pourrait être sauvée si elle avait eu un fils qui dise le Kaddisch et à qui la communauté répondit amen. Mais elle n'a pas eu d'enfants, elle ne peut être sauvée.

Grâce aux recherches de M. Israel Lévi¹, il paraît certain que les prières et les rites pour les défunts, pour soulager la condition des morts dans l'autre monde, ne trouvent pas d'appui dans les traditions et la littérature anciennes du judaïsme, tandis que, dans le christianisme, des institutions comme le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes pour les défunts, la commémoration des morts étaient établies dès les premiers siècles. M. Israel Lévi a encore démontré que, dans le judaïsme, ces rites apparaissent à l'époque des Gueonim, en Europe, l'Espagne exceptée ; ils s'expliquent donc par l'action du christianisme. Cette action se fait sentir non seulement dans les rites, mais aussi dans les contes, comme, par exemple, dans le nôtre, où le kaddisch s'est substitué à la messe.

Les traits essentiellement chrétiens apparaissent encore plus nettement dans un conte hébreu qui n'appartient pas au recueil dont nous parlons, mais qui représente le type du conte hébreu ayant subi l'influence chrétienne. Il se rattache à Rabbi Akiba. Akiba visite le cimetière. Il y rencontre un homme noir comme du charbon, courant comme un cheval. Il réussit à l'arrêter. Il se fait raconter son histoire. C'est un mort qui subit son supplice : il a été percepteur d'impôts, il a favorisé les riches, opprimé les

1. R. É. J., XXXIII, 63 ; XLVII, 215.

faibles, fait la débauche le jour de Yom Kippour; c'est pourquoi, dans l'autre monde, il est forcé de ramasser chaque jour le bois qui servira à le brûler. Il n'y aurait qu'un seul moyen d'échapper à ce supplice éternel: c'est s'il avait un fils qui se mit devant la communauté, prononçât la prière: *ברכו את ה' המבורך* et que les autres répondissent: Amen. Quand il est mort, il n'avait pas encore d'enfant, mais il avait laissé son épouse enceinte. Rabbi Akiba a pitié du condamné. Il s'impose un jeûne de quarante jours, va chercher sa femme, circonciit son fils nouveau-né, l'élève, lui apprend les prières principales, le met devant la communauté, qui lui répond: Amen. Alors le condamné est délivré de son supplice. Il apparaît en songe à Rabbi Akiba et exprime ce vœu: « Que ton âme soit soulagée comme tu as soulagé la mienne » (*Maassigot*, éd. Gaster, n° CXXXIV, p. 92-93).

Par cette formule finale qui se retrouve dans l'aggada (*Sabbat*, 152 b), par le personnage de R. Akiba, notre conte semble se rattacher aux traditions juives. Mais il est bien facile de le retraduire en sa forme originelle toute chrétienne: un percepteur d'impôts commet des crimes, séduit un vendredi-saint la femme d'autrui, meurt et subit le plus grave supplice pour ses péchés: il est brûlé chaque jour de nouveau. Un saint a pitié de lui, baptise son enfant et réussit, par des jeûnes, prières et messes, à sauver le condamné.

Si quelqu'un trouvait cette reconstruction arbitraire, il suffirait de le renvoyer au dernier conte de notre collection. Ici nous y voyons d'autant plus clair que nous avons le modèle chrétien. C'est le sujet popularisé par une poésie de Schiller: *Der Gang nach dem Eisenhammer*. M. Israel Lévi, qui a non seulement publié, mais aussi commenté ces contes hébreux (*R. É. J.*, 1903, XLVII, 203-213), a établi, d'après une étude de Cosquin, que le conte hébreu se rapproche surtout d'une variante portugaise. Le roi portugais soupçonne un de ses pages d'avoir une inclination coupable pour la reine. Il décide de le mettre à mort. Il charge ses chausfourniers de mettre au four de chaux le premier homme qu'il leur enverra le lendemain. Il y envoie le page. Mais celui-ci s'attarde dans une église à entendre toutes les messes qui avaient commence depuis qu'il était entré. Cependant le roi envoie justement le calomniateur du page pour s'instruire si l'ordre est exécuté. Les chausfourniers le jettent dans le four chauffé. Ce n'est qu'après la mort de son persécuteur que le page arrive. Sauvé, il rentre chez le roi, qui reconnaît son innocence.

Dans notre conte hébreu, le père mourant engage son fils à ne pas quitter la synagogue avant que le chantre ait terminé les dix-huit bénédictions, et si quelque retardataire recommence la prière, il doit chaque fois demeurer jusqu'à la fin. Il est plus simple et il était plus habituel qu'un page descendit de son cheval pour assister à la messe que pour écouter la tefilla. C'est un des nombreux cas où le judaïsme a adapté un sujet pris au milieu chrétien ambiant.

V. — PHILOSOPHIE ET POLEMIQUE DANS LES CONTES HÉBREUX.

Dans la plupart des contes à tendance, un grain de philosophie se cache. Nous ne parlons pas de Rabbi Nissim qui, imbu de doctrines moutazilités, part de certaines idées dogmatiques. Prenons les simples récits aggadiques. La fable du renard dans la vigne prend chez Gueniba un certain tour philosophique quand il s'en sert pour montrer que les biens de ce monde ne nous accompagnent pas dans l'éternité. Ou bien quand Akiba, exclu de l'hospitalité de la ville, voit sa lumière éteinte, son coq déchiré par la chatte, son âne dévoré par le lion et, le matin, la ville dévastée, tout cela pour prononcer sa sentence : tout ce que Dieu fait est bien fait (*Berachot*, 60 b-61 a). N'est-ce pas l'affirmation la plus nette de l'optimisme religieux ? Cet optimisme est fondé sur la confiance dans la justice divine. Cette confiance a créé les contes qui illustrent une philosophie religieuse. Toute une série des Maassiyot de R. Nissim a cette tendance. Le conte le plus célèbre est celui de l'Ange et de l'Ermite, qui a passé dans mainte tradition populaire et a inspiré à Voltaire le chapitre principal de son *Zadig*, à Gaston Paris, à M. Israel Lévi des études dignes de ce sujet remarquable. G. Paris en a reconnu l'origine juive, M. Israel Lévi en a montré les germes nombreux dans l'ancienne littérature, dans le Talmud et le Midrasch. Parmi les théodicées, une place convient aussi au *Had gadya*. Nous ne croyons pas qu'il ait une signification historique profonde, qu'il décrive symboliquement le sort des Juifs, mais il est impossible de lui dénier le caractère d'une naïve théodicée¹.

Le conte du véritable anneau, inventé ou adapté par le sage

1. V. la littérature chez Georges A. Kohut, dans *R. E. J.*, 1895, XXXI, 231-246 ; Chauvin, *Bibliographie*, II, 116 ; récemment chez Bolte Polivka, *Anmerkungen zu den K. H. M. der Brüder Grimm*, II, 104 suiv.

Ephraïm Sancho pour démontrer la relativité des religions, cette proclamation éclatante de la tolérance en matière de religion, n'est-il pas un conte philosophique par excellence ?

Profondément philosophiques paraissent aussi les contes et fables de Barlaam et Josaphat qui ont pénétré dans la littérature juive par d'autres voies encore que par la version d'Abraham ben Hasdat¹. Le conte de l'homme poursuivi par l'unicorne et épié par le dragon, symbole des dangers de cette vie et des supplices de l'autre, est même entré dans le recueil de Berakhyia hannaqdan, qui, d'ailleurs, semble peu accessible aux émotions religieuses. La belle parabole du roi élu pour un an et exilé au bout de l'année se trouve richement développée dans le livre des *Devoirs des cœurs* de Bahya (III, 9).

Parmi les philosophes, c'est chez Bahya surtout que se manifeste la prédilection pour les contes². Nous ne mentionnerons que quelques-uns de ceux qu'il a insérés dans son œuvre. Il offre une variante, moins artistique, de l'aventure de Rabbi Akiba qui doit prouver que ce que Dieu fait est bien fait (II, 3). Il compare l'homme qui ne regarde que ce monde-ci à un enfant né, élevé et soigné dans une prison, qui se représente le roi tel que le maître de cette prison (II, 6). Il emprunte au Coran (LXII, 3) la fable de l'âne portant des livres, en l'appliquant à ceux qui ne lisent que machinalement dans l'Écriture Sainte (III, 4). Il saisit et fait sentir la délicatesse de la parabole du maître qui, sortant avec ses élèves, trouve une charogne de chien ; les élèves s'écrient que l'animal sent fort mauvais, mais le maître répond doucement : voyez quelles belles dents avait le pauvre chien (VI, 6). Pour prêcher le retour, même tardif, à Dieu, il raconte l'histoire d'un riche qui veut passer d'un bord de la rivière à l'autre ; il essaie d'arrêter le courant d'eau au moyen de pièces d'argent, de sorte qu'il les jette toutes dans la rivière en pure perte. Il ne lui reste qu'une seule pièce : il la donne à un batelier, qui fait avec lui le trajet désiré ; il arrive encore de bonne heure (VII, 10).

Aux contes philosophiques rattachons les contes polémiques. Il en existe déjà un de caractère anti-chrétien dans le Talmud (*Sabbat*. 116*ab*), dont la pointe vise : 1) le dicton selon lequel l'Évangile ne veut rien ôter de la Tora, ni rien y ajouter, 2) la sentence qu'il ne faut pas mettre la lumière sous le boisseau,

1. V. la littérature chez Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, 83 ss., notamment 110-112.

2. V. A. S. Yahouda dans l'introduction de son édition de Bahya, p. 110 suiv.

3) que la fille doit hériter comme le fils. Nous renvoyons à ce sujet aux discussions fort ingénieuses de Gûdemann (*Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1876, p. 70 suiv.). La littérature postérieure, sans parler du *Toldot Yeschou*, présente aussi quelques contes anti-chrétiens. Il y est question, par exemple, de l'échec des cruels projets d'un évêque de Salzbourg (*Oçar hammidraschim*, éd. Eisenstein, 336-337), de l'hypocrisie d'un prêtre (*ibid.*, 339). Parmi tant de contes relatifs aux papes (Papstfabeln), il en est aussi qui parlent d'un pape juif; c'est l'histoire d'un enfant juif enlevé à la maison paternelle et qui, devenu premier pontife de l'Eglise, protège les Juifs, puis retourne au judaïsme (*ibid.*, 329-331).

J. Halévy a mis toute sa sagacité à montrer des « traces d'agadot sadducéennes dans le Talmud » (*R. E. J.*, 1884, VIII, 38-56), mais je n'y trouve pas un *conte* qui trahisse les traits essentiels du sadducéisme. D'autre part, il me semble fort probable que la parabole de l'aveugle et du paralytique à qui le soin d'un jardin est confié, cette parabole proclamant la responsabilité et de l'âme et du corps est dirigée contre les Sadducéens.

H. Oppenheim (*Bet Talmud*, 1884, I, 211-212) croyait trouver des altérations à tendance caraïte introduites dans le Midrasch. Voici un de ces contes caraites. L'empereur Adrien se vante d'être supérieur à Moïse, puisque le chien qui vit vaut mieux que le lion mort (*Qoh.*, ix, 4). R. Josué ben Hananya lui demande alors de proclamer qu'il est interdit d'allumer du feu ou de la lumière pendant trois jours. Vers le soir, l'empereur et le rabbin montent au toit du palais impérial, et de loin ils voient s'élever de la fumée. Le rabbin triomphe : voici que tu vis encore et tes ordres ne sont point exécutés, tandis que, depuis le temps que Moïse nous a ordonné : « N'allumez pas de feu dans vos demeures », les Juifs n'allument pas de lumière le jour du sabbat et jusqu'aujourd'hui cet ordre a gardé sa vigueur; prétends-tu valoir mieux que lui? (*Ruth Rabba*, III, 8; *Qoh. Rabba ad ix*, 4). Les rabbanites n'interdisent pas la lumière le sabbat, au contraire ils la désirent : ce conte, selon Oppenheim, serait donc d'invention caraïte.

Les sectes du judaïsme se trahissent donc aussi dans les contes hébreux. Une place à part est due aux contes des Hassidim.

VI. — HASSIDISME DANS LES CONTES HÉBREUX (LES CONTES DE RABBI NAHMAN BEN SIMHA)

Au XVIII^e siècle, une double réaction se produit contre le rigide talmudisme : d'une part, en Occident, l'école de Mendelssohn s'efforce de rattacher le judaïsme au courant de la civilisation européenne ; d'autre part, dans l'Europe orientale, le hassidisme, le mysticisme juif moderne, tend à approfondir les sentiments religieux, à rapprocher l'homme de Dieu par l'intuition, au delà et au-dessus des rites. Parmi les représentants de cette tendance, un rang éminent appartient à l'arrière-petit-fils du Bescht, le fondateur du hassidisme, à savoir Rabbi Nahman ben Simha de Bratzlav (1772-1816), qui exprima ces tendances dans ses *Sippouré Maassiyot*. Nous ne relevons pas ici dans ces contes les traits qui appartiennent au judaïsme en général, nous nous bornerons à ceux qui touchent à l'essence du hassidisme.

Voici d'abord le conte central (le huitième du recueil) : « la mort du jeune homme cherchant le *çaddiq* ». Un rabbin élève son fils unique dans l'étude et la pratique de la Tora. Mais le jeune homme n'est point satisfait de ses prières, ni de sa science. Il est saisi du désir de joindre le *çaddiq*. Son père le gronde : il croit que son fils vaut mieux que le *çaddiq*. Mais il finit par céder. Cependant, sur le pont, un cheval tombe, la voiture est renversée, père et fils sont presque noyés. Le père voit là un avertissement du Ciel et rebrousse chemin. Le fils languit. Ils se mettent de nouveau en route. Cette fois, les timons de leur voiture se brisent. Nouveau retour. Nouvelle langueur du fils. Troisième départ. Ils arrivent dans une auberge où un hôte à l'aspect de marchand s'attache à eux. Le père et le fils ne disent rien du but de leur voyage, mais leur compagnon aborde le sujet du *çaddiq* et le dépeint terrible, pervers, abominable. Ils s'en retournent encore. Bientôt le jeune homme meurt. Le père, excité par un songe, va lui-même chercher le *çaddiq* : Chemin faisant, il rencontre le compagnon de l'auberge. Ce n'était que le diable. Il ricane : c'est moi qui ai fait tomber ton cheval, brisé ton timon ; maintenant que ton fils est mort, va-t'en chez le *çaddiq*, n'importe, mais ton fils avait atteint le degré de lumière qui, joint à la lumière du *çaddiq*, aurait sauvé le monde.

Voilà le type du conte hassidéen. Il dépeint avec assez de tendresse le père, le rabbin, le savant, l'homme de la pratique,

mais il fait sentir quelque chose de supérieur que le père ne saisit pas : c'est que le monde ne peut être sauvé ni par la science, ni par les rites, mais par l'union des âmes.

Le chef-d'œuvre du recueil, c'est le douzième conte : « le maître de la prière ». Après une grave catastrophe, l'humanité se divise en huit sectes qui suivent chacune un autre idéal : 1) la gloire ; 2) le meurtre ; 3) les plaisirs de la table ; 4) l'éloquence ; 5) la sensualité ; 6) la sagesse ; 7) la force du corps ; 8) l'adoration de Dieu. Pour peindre les sectes, le conte a de vives couleurs, use même de l'humour. Par exemple, ceux qui adorent la gloire, le point d'honneur, acceptent pour roi un Bohémien toujours prêt à recourir aux armes ; ceux qui adorent l'éloquence se soumettent à un Français qui, même seul, déclame et se répand en monologues. Mais, doué d'une riche imagination, il peint le vice du culte de l'argent. Dans ce pays, il y a une hiérarchie particulière, fixée d'après l'argent. Avec une certaine richesse, on atteint le rang d'« homme » ; celui qui reste au-dessous de ce cens est qualifié d'« animal humain » ; au plus haut degré se trouve le « lion humain », au plus bas l'« oiseau humain ». D'autre part, celui qui dépasse le cens de l'homme a rang d'étoile, d'ange, même de dieu. Aux plus riches on sacrifie comme aux dieux, même des « animaux humains » se sacrifient volontairement. De temps en temps les titres sont examinés, révisés : celui qui s'est enrichi monte dans l'échelle hiérarchique ; celui qui s'est appauvri est déclassé. Cette avidité d'argent est de beaucoup plus funeste que la débauche même. Les hommes réussissent à combattre la sensualité, mais ce n'est que par un miracle que notre conte vient à bout de l'avarice. Parmi les huit sectes, seuls ceux qui adorent Dieu satisfont notre poète. C'est à leur tête que se met le héros du conte, le maître de la prière. Des autres vices il guérit les hommes par ses instructions, ses admonestations ; du culte de l'argent par un miracle. C'est l'argent qui s'oppose le plus obstinément à la vocation, à la dignité de l'humanité. Il faut que cette idole soit ébranlée, renversée, pour que commence l'ère où l'humanité reconnaît la Divinité, fait pénitence et se voue aux actions pieuses.

Dans les autres contes aussi, nous rencontrons çà et là des traits hassidéens. Dans le cinquième, « le prince de pierres précieuses », c'est le qaddiq qui, par la force de sa prière, obtient des enfants pour le roi, c'est lui qui sauve le prince. Le neuvième conte, « le prudent et le simple », oppose la simplicité du cœur, qui rend heureux et grand, au raffinement de l'érudition, qui déforme

la raison : le comble de cette déformation, c'est que l'érudit va jusqu'à nier l'existence évidente du çaddiq.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier toute la profondeur, toute la poésie des contes de R. Nahman. Sa poésie se manifeste surtout quand il dépeint les charmes de la nature : la forêt, la lune, les oiseaux. Il est remarquable que, de toutes ces inventions bizarres, quelquefois grotesques, de toutes ces idées souvent superstitieuses, il se dégage un sentiment moral fort délicat. Rabbi Nahman veut instruire, améliorer, ennoblir. Il ne cesse de combattre les vices et le culte excessif de ces soi-disant avantages : la force physique, celle de la science, de l'éloquence, de la beauté, des plaisirs, de la violence, de la gloire. Il leur oppose la vertu des humbles, même des simples. Le savant présomptueux, à la fois médecin, artiste, philosophe, n'est sauvé que par son humble ami. Le bonheur du monde a trois racines : la foi, la crainte de Dieu, l'humilité (dernier conte). L'humanité améliorée se voue à la Tora, à la prière, à la pénitence, aux bonnes œuvres. L'humanité ne peut être sauvée par la science, pas même par la science religieuse, il y faut l'union avec Dieu. Telle est la doctrine qui se dégage des contes de Rabbi Nahman.

CONCLUSION.

Depuis des milliers d'années, depuis Jotham jusqu'à nos jours, l'esprit juif a goûté, apprécié, utilisé les contes. Il en a fait son profit en les assimilant, en les accommodant. Souvent cette accommodation n'est que purement extérieure. D'ordinaire, les contes sont appuyés sur un verset biblique. Des trois cents fables attribuées à Rabbi Moïr, le Talmud (*Sanhedrin*, 38 b-39 a) n'a gardé que les trois versets bibliques qui dépeignent avec force la situation décrite dans ces fables que nous connaissons d'autre part. C'est encore une adaptation extérieure quand les personnages deviennent juifs : s'agit-il d'un roi pieux, c'est alors David ; d'un général, c'est Joab ; d'un sage, c'est Salomon. C'est ainsi que, dans les contes européens judaïsés, le rabbin se substitue au saint. C'est une adaptation extérieure quand le vendredi-saint est supplanté par le Yom Kippour, la messe par le Kaddisch.

L'adaptation semble plus profonde quand la tendance même est judaïsée. Ainsi, dans l'aggada, les preuves de sagacité tournent à la glorification du judaïsme. Tel le sujet si popularisé par Voltaire (*Zadig*, III, *Le Chien et le Cheval*) et par les *Mille et une Nuits*

(voyage des fils du roi de Yémen), telle la série brillante de contes qui opposent le Jérusalémite à l'Athénien et dans lesquels la sagacité Jérusalémite l'emporte sur l'esprit attique. Cette tendance prévalant dans l'aggada ancienne se sent aussi dans un conte plus récent : le conte de la vérité et de la fausseté, compagnons de voyage, dans lequel la fausseté outrage la vérité, mais finit par être punie ; ce conte devient l'histoire d'un juif et d'un païen qui discutent chacun la valeur de sa religion. Satan décide en faveur du païen ; mais le juif, écoutant les entretiens des démons, guérit la princesse, sauve une province ; le païen qui va aussi écouter les secrets des démons est tué par eux ; c'est ce que dit l'Écriture : « le juste échappe à la détresse et le méchant vient à sa place » (Prov., xi, 8 ; — *Maassiyot*, éd. Gaster, p. 21-22, n° XXIX).

Ce sont encore des métamorphoses plus profondes que subissent les contes de domaine public qui passent dans l'hébreu. Le mythe effrayant d'Œdipe devient une légende de Josué bin Noân. La fable du lion (loup) et de la grue sert à apaiser le peuple désillusionné. La fable du renard dans la vigne devient une sublime parabole sur la vanité de ce monde. Le conte du mort reconnaissant s'élève, dans le livre de Tobie, à la dignité d'un enseignement religieux.

Mais l'esprit juif ne se contente pas de s'approprier et de s'assimiler les inventions qui courent le monde, il *crée* aussi des contes et des fables. Le premier conte noté chronologiquement, le conte égyptien des deux frères, a des variantes nombreuses, tandis que, pour la première fable biblique, pour celle de Jotham, on ne connaît pas encore de parallèle. De même on n'a pas encore signalé de parallèle pour la superbe fable d'Akiba sur le renard et les poissons. L'origine juive est reconnue pour le conte du Compagnon au paradis, pour l'Ange et l'Ermite, pour la parabole du véritable anneau¹. Les contes de R. Nahman ben Simha se composent de réminiscences de jeunesse appartenant probablement au folklore slave, mais ils se distinguent par une inspiration personnelle et rappellent l'intuition d'un Andersen, d'un Wilde, d'un Maeterlink. L'esprit juif s'est emparé du conte pour en faire un moyen d'instruction, d'éducation humaine, pour proclamer ses idées religieuses, métaphysiques et morales.

Budapest, septembre 1923.

BERNARD HELLER.

1. Ces recherches sont loin d'être closes. Récemment, M. Walter Anderson a supposé une origine juive pour le sujet si remarquable de l'Empereur et l'Abbé. *Folklore Fellows Communications*, n° 42, Helsinki, 1923, p. 288.

HISTOIRE DES JUIFS D'ALSACE

ET PARTICULIÈREMENT DE STRASBOURG

depuis le milieu du XIII^e jusqu'à la fin du XIV^e siècle

BIBLIOGRAPHIE

- AKOV, *Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit*, Nuremberg, 1853-St.
- ALBRECHT, *Rappoltsteiner Urkundenbuch*.
- ARONIUS, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin, 1887-1902, cité sous l'abréviation : Aronius, *Reg.*
- BELOW (von), *Entstehung der deutschen Stadtgemeinde*, 1889.
- *Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1904.
- Art. *Wucher*, in *Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Iéna, 1910.
- Art. *Zünfte*, *ibid.*
- BÖHMER (J.-F.), *Regesta imperii*, v. O. Hedlich, 1898.
- *Regesten Karl IV.*, v. A. Huber, 1878.
- *Fontes rerum Germanicarum*, 1843-1868.
- BRESSLAU (H.), *Zur Geschichte der Juden in Deutschland*, hebr. Bibliographie, 1870.
- CARO (G.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit*, t. I et II, Leipzig, 1908 et 1920.
- CLOSENER (Friedrich), *Erster Strassburger Chronist bis 1362*, cité d'après Hegel, *Die Chroniken der Oberrheinischen Städte*, 1870.
- DEPPING, *Les Juifs dans le moyen âge. Essai historique*. Paris, 1834.
- DETMERING (Wilhelm), *Beiträge zur älteren Zunftgeschichte der Stadt Strassburg*, Berlin, 1903.
- HAHN (Bruno), *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden im fränkischen und deutschen Reich bis zum zweitem Kreuzzuge*, Diss. Fribourg, 1911.
- EUTING (J.), *Über die älteren hebräischen Steine im Elsass*, tirage à part de *Festschrift des protest. Gymnasiums in Strassburg*, 1888.
- FESTER (R.), *Regesten der Markgrafen von Baden und Hochberg*.
- FISCHER, *Etude sur l'histoire des Juifs de l'Evêché de Strasbourg*, Metz, 1867.

- FINK, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, Tübingen, 1876.
- FÜRST, *Urkunden zur Geschichte der Juden*, Leipzig, 1844.
- GLASER, *Geschichte der Juden in Strassburg*, Strasbourg, 1894.
- GRAETZ (H.), *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1866.
- GRANDIDIER (Philippe-André), *Oeuvres historiques inédites*, 1752.
— *Histoire de l'Eglise de Strasbourg*.
- HEGEL, *Chroniken der oberrheinischen Städte : Strassburg*, I, II (herausgegeben von Glaser und Königshofen), 1870.
- HEDITZ (F.-C.), *Les Sociétés politiques à Strasbourg pendant les années 1790 à 1795*, Strasbourg, 1863.
- HOFFMANN (M.), *Der Goldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis 1350*, Leipzig, 1910.
- HÖNIGER (R.), *Der schwarze Tod in Deutschland*, Berlin, 1882.
— *Zur Geschichte der Juden in Deutschland im früheren Mittelalter* (Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschl.), I, 1887, Braunschweig.
- KEUTGEN (F.), *Urkunden z. städt. Verfassungsgesch.*, T. I des *Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte* par G. v. Below et F. Keutgen, Berlin, 1899.
- KNÖPFLE, *Kaiser Ludwig der Baier und die Reichsstädte in Schwaben, im Elsass und am Oberrhein in d. Forschungen zur Geschichte Bayerns*, XI.
- KOCH (A.), *Regesten der Pfalzgrafen am Rhein*, herausgegeben v. d. badisch historischen Kommission, Innsbruck, 1894, bearb. v. A. Koch et J. Wille.
- KÖNIGSHOFEN, *Jakob Twinger, Strassburger Chronik, 1382-1420, zuerst herausgegeben von Johann Schiller (1686), cité d'après Hegel*.
- KRIEGER, *Beiträge zur Geschichte der Volkssagen, Heft X der « Statistischen Mitteilungen über Elsass-Lothringen »*, Strasbourg, 1879.
- KRIEGER, *Frankfurter Bürgerzwiste und Zustände im Mittelalter*, 1862.
- LACOMBLET, *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins*, 1840.
- LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, Leipzig, 1886.
- LEUPOLD, *Berthold von Bucheck, Bischof v. Strassburg*, 1882, Strasbourg.
- LÖNIG, *Reichsarchiv*, Leipzig, 1714.
- MITTEILUNGEN des Gesamtarchivs der deutschen Juden, 1913.
— *der Gesellschaft zur Erhaltung der geschichtlichen Denkmäler im Elsass* : R. Reuss sur D. Specklins Collectanea, N. F., XIV, 1889.
- MONE, ZGORH = *Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins*, Karlsruhe, 1830-1886.
- MOSSMANN (H.), *Cartulaire de Mulhouse*, Strasbourg, 1883.
— *Etude sur l'histoire des Juifs à Mulhouse*, Colmar, 1866.
- NEUMANN (M.), *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, 1863.
- RIETSCHL (S.), *Zur Datierung der beiden ältesten Rechtsaufzeichnungen in Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft*, N. F. I.
- ROSCHER (W.), *Die Juden im Mittelalter vom Standpunkt der allgemeinen Handelspolitik*, *Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft*, 1875.
- RÜSEL (Isertl), *Die Reichssteuern der deutschen Judengemeinden von ihren Anfängen bis zur Mitte des 14. Jahr.*, Berlin, 1910.

- ROSENBERG (Arthur), *Die Juden in Steiermark, in Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Osterreich*, Bd. VI.
- SALFELD (Siegmund), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches (In Quellen z. Geschichte d. Juden in Deutschland, Bd. III)*. Berlin, 1898.
- SCHAAR, *Diplom. Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung*, Mayence, 1855.
- SCHEID (Elie), *Histoire des Juifs d'Alsace*, Paris, 1887.
— *Histoire des Juifs de Haguenau*, Paris, 1885.
- SCHNOLLER (G.), *Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution des 13. Jahrh.*
— *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrh. in Quellen und Forschungen zur Sprache und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, herausgegeben von B. ten Brink, W. Schorer und E. Steinmeyer, VI und XI. Strasbourg, 1875.
— *Die Strassburger Tucker- und Weberzunft. Zusammen mit Stieda Urkunden und Darstellung*, 1879.
- SCHÖPFELIN (Johann Daniel), *Alsatia diplomatica und Alsatia illustrata*, Strasbourg, 1772-1775.
- SCHULTE, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss von Venedig*, Leipzig, 1900.
- STERN-HÖNIGER, *Das Judenschreibsbuch der Laurenzpfarre zu Köln. in Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin, 1888.
- STORBE (Otto), *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Braunschweig, 1866.
- STÖHER (A.), *Alsatia*, 1858-1861.
— *Ueber die Verfolgung zu Weissenburg 1270, AKD V., III (1856), dans Hertzog, Edels. Chron., t. X, impr. à Strasbourg, 1592.*
- STROBEL (A. W.), *Vaterländische Geschichte des Elsass, 18 und 19. Jahrh.*
- STRASSBURGER URKUNDENBUCH, I-VI, Strasbourg, 1879, suiv., abrégé en S. U. B.
- WACKERNAGEL (Rudolf), *Geschichte des Elsass*, Bale, 1919.
- WEISS (Karl Theodor), *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden im Fürstbistum Strassburg, Bonn*, 1895.
- WENCKER (Jakob), *Collectanea juris publici*, Strasbourg, 1702.
- WIENER (M.), *Geschichte der Juden im Elsass*, in *Achawa*, publié par le Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger Lehrer, 1866-1867, Leipzig, cité sous l'abrév. Wiener *Achawa*.
— éditeur de l'*Emek Habacha* de Joseph Hakohen.
— *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Hanovre, 1862, cité sous l'abrév. Wiener, *Reg.*
- Extraits des Archives de Berghheim, Colmar, Haguenau, Kaisersberg, Mulhouse, Oberbergheim, Oberehnheim, Rufach, Schlettstadt, Weissenburg.

N. B. — On trouvera d'autres indications bibliographiques dans les notes.

AVANT-PROPOS

De nombreux travaux sur la situation des Juifs dans divers Etats allemands et différentes villes ont paru ces dernières années. On s'y est moins occupé cependant de l'Allemagne du sud-ouest.

Le présent travail constitue un essai sur l'histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg au moyen âge dans la seconde moitié du ^{xiii}^e et au cours du ^{xiv}^e siècle. Il existe pour cette histoire une abondance de matériaux qu'on n'a pas suffisamment exploités jusqu'à présent. La très brève description de Glaser est dépourvue de toute critique scientifique et s'en tient à des détails présentés sous une forme littéraire. Weiss a eu principalement en vue une période bien postérieure (à partir de 1680). Scheid offre en français un tableau plus étendu, mais il n'a pas tenu compte de sources d'information importantes, en sorte que son travail pèche par défaut de clarté et de précision; il n'est souvent qu'une série de faits particuliers sans véritable lien ni fondement.

L'auteur du présent ouvrage s'est efforcé de faire entrer la description de la situation des Juifs de Strasbourg dans un tableau général de la situation des Juifs d'Allemagne. D'autre part, il doit être possible d'émettre, en marge de l'histoire des Juifs dans ce pays, un jugement d'ensemble sur leur situation dans tout l'Empire, en raison des nombreuses ressemblances que présente leur situation dans d'autres contrées. L'étude commence à la moitié du ^{xiii}^e siècle, puisque c'est seulement à partir de ce moment-là que l'on possède des informations en plus grand nombre; elle se termine avant la fin du ^{xiv}^e siècle, époque où l'exposé se termine tout naturellement avec l'expulsion des Juifs de beaucoup de villes d'Alsace, par exemple de Strasbourg en 1388.

Une notable partie du travail est consacrée à la situation des Juifs à Strasbourg même, où l'on pouvait entrer notamment dans un examen plus détaillé des étroites relations existant entre la révolution communale et les persécutions des Juifs.

L'auteur a dû néanmoins renoncer à s'étendre plus longuement au cours de ce travail sur les conditions particulières d'existence

des Juifs de Strasbourg. Il y a là-dessus d'amples documents pour une étude spéciale. Il en est cependant plus d'une fois question çà et là dans les pages que l'on va lire.

L'auteur doit un remerciement cordial au Directeur du *Gesamtarchiv der deutschen Juden*, à Berlin, le Dr Jacobson, qui a mis longtemps à sa disposition d'importants matériaux¹, ainsi qu'au Professeur Taubler, de Berlin (maintenant à Zurich) pour ses suggestions au début du travail.

Fribourg-en-Br., juillet 1922.

Dr MAX EPHRAÏM.

A. — BREF APERÇU DE LA SITUATION DES JUIFS EN ALSACE JUSQU'AU MILIEU DU XII^e SIÈCLE.

On ne peut donner d'indications précises sur l'époque où, pour la première fois, les Juifs se sont établis dans l'évêché de Strasbourg². D'après ce que rapporte Schoepflin, ils auraient déjà habité de très bonne heure en Alsace sous la protection des rois et empereurs ; ils auraient formé dans un quartier juif distinct de la ville de Strasbourg une communauté urbaine et auraient possédé leur synagogue ainsi qu'un cimetière³. Lors des persécutions de la première croisade, 1.500 Juifs auraient été brûlés vifs à Strasbourg⁴.

Les premiers renseignements authentiques sur les Juifs en Alsace et dans l'évêché de Strasbourg datent seulement du xii^e siècle. En l'année 1146, au moment de la deuxième croisade, le moine Radulph réussit à pousser la foule à persécuter les Juifs de Strasbourg et de quelques localités des environs ; ils furent en partie brûlés. Finalement l'empereur Konrad prend sous sa protection les Juifs qui ont cherché un refuge chez lui et il défend de continuer à les persécuter⁵. Il ressort de la relation de voyage de Benjamin de Tudèle que, vers cette époque, entre les années 1160-1173, la communauté de Strasbourg (Astrasbourg) a été une des

1. Parmi lesquels des travaux d'un des collaborateurs du *Gesamtarchiv*, le Dr Süssmann, tombé durant la guerre.

2. Il y fallait trois offices en Haute-Alsace et plus tard encore sept en Basse-Alsace.

3. *Als. ill.*, II, p. 343, n° 636.

4. V. Malo, *Histoire des Juifs*, Paris, 1826.

5. M. G., XX, p. 372. Otto Frising, I, c. xxxvii.

plus florissantes communautés d'Allemagne et qu'elle a possédé de nombreux savants¹; cependant il convient de n'accepter ses renseignements qu'avec beaucoup de réserve, attendu que Benjamin n'a pas du tout voyagé lui-même en Allemagne: souvent il ne sait même pas sur quels fleuves les villes allemandes sont situées².

Il est vraisemblable que par suite de l'expulsion des Juifs de France en l'an 1182 une partie d'entre eux s'établirent en Alsace.

Une petite inscription datant des années 1150-1200, trouvée en 1868 dans la Judengasse de Strasbourg et qui parle d'un don important pour la construction d'une synagogue, atteste l'existence d'une communauté prospère à cette époque³. Une pierre tombale de Rabbi Guerschom, fils de Rabbi Samuel l'Ancien, date de la même année.

Au XIII^e siècle, il n'existe des renseignements plus détaillés sur les Juifs d'Alsace qu'à partir de la moitié de ce siècle, aussi les ferons-nous figurer dans le tableau général. Toutefois, nous possédons encore quelques indications, en particulier sur le quartier juif, datant de la première moitié de ce siècle et qui peuvent trouver place ici.

On peut considérer la situation des Juifs dans la plus grande partie de ce siècle comme favorable; ce n'est que dans le dernier quart qu'elle est devenue mauvaise.

Les Juifs de Strasbourg avaient un quartier particulier, dont il est déjà question à la fin du XII^e siècle à propos du don d'une maison en pierres⁴. Il en est clairement question pour la première fois dans un document de l'année 1233 « inter Judeos in Argentina »⁵. Les Juifs ont une synagogue⁶ et un rabbin. Ils avaient leur cimetière dans la paroisse Saint-Pierre: la jouissance en fut soumise jusqu'en l'année 1325 à une redevance conventionnelle à payer au trésorier du Chapitre de Saint-Pierre; c'est en cette année-là seulement qu'il fut définitivement acquis moyennant paie-

1. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, transl. by A. Asher, I, p. 163. V. aussi Grandidier, *Histoire de l'Eglise de Strasbourg*, II, p. 163.

2. Aronius, p. 131, n° 302.

3. Enting, n° 1 et 8. C'est par erreur qu'Enting se sert ici, pour le XII^e siècle, de l'expression « Goldgulden ». L'hébreu *Zekoukim* désigne, d'ailleurs, dans les principaux pays de la littérature juive de l'époque, en Espagne et en France, une monnaie d'or, mais ne signifie toutefois, en réalité, que du métal précieux raffiné.

4. A. Straub, *Geschichtskalender des Hochstifts und des Münsters von Strassburg*, in *Revue catholique d'Alsace*, N. F., 1891, 10^e année.

5. *S. U. B.*, I, n° 236, p. 185.

6. *S. U. B.*, III, n° 268, p. 85. Dans les sources n'est mentionnée qu'à partir de 1292.

ment d'une somme de 136 livres¹. Au moment de la démolition de la Porte des Juifs² en 1882 on trouva encore une pierre tombale datant de l'année 1223.

Des Juifs s'étaient déjà établis à cette époque dans toute l'Alsace; cependant leur nombre au commencement du xiii^e siècle doit y avoir été encore minime³; c'est seulement au cours de ce siècle-là et du suivant qu'il a notablement augmenté.

B. — SITUATION LÉGALE DES JUIFS VIS-A-VIS DES AUTORITÉS CIVILES ET RELIGIEUSES ET HISTOIRE DES JUIFS A PARTIR DE LA MOITIÉ DU XIII^e SIÈCLE JUSQU'À LA FIN DU XIV^e.

I. LEUR SITUATION VIS-A-VIS DES EMPEREURS.

Le principe juridique qui définissait la situation des Juifs allemands vis-à-vis de l'empereur et de l'Etat était le servage dénommé « Kammerknechtschaft ». Cela constituait, à vrai dire, un progrès dans leur situation légale, qui se trouvait passer ainsi de la condition d'étrangers purs et simples, laquelle était encore la leur au xi^e siècle, à la position légale de sujets protégés de l'empereur. Ce changement n'est point le résultat d'une ordonnance⁴; il s'accomplit au contraire progressivement au cours du xii^e siècle⁵ et plus tard encore, jusqu'à ce que l'empereur Frédéric II, en juillet 1236, étendit le privilège de Worms de Frédéric I à tous les Juifs de l'Empire, attendu que « universi Alemanni servi camerae nostrae » l'en auraient prié⁶. On ne peut pas nier non plus que

1. *S. U. B.*, II, p. 394-96, n° 7.

2. Euting, n° 2.

3. « Judei pauci ». De rebus Alsaticis ineuntis, sæculi XIII. *M. G.*, p. xvii, p. 236. Breslau, *Hebräische Bibliographie*, X, 167; Aronius, p. 458, n° 357.

4. Aronius sur *Reg. S.*, 142, n° 314 a.

5. 1179. Les Juifs apparaissent d'abord clairement en cette qualité dans la Landfriedensordnung rhénano-franconienne de l'empereur Frédéric I^{er} après que, en l'an 1157, le privilège dans lequel, le 6 avril, Frédéric I^{er} confirme aux Juifs de Worms la lettre de protection que leur avait accordée Henri IV suppose déjà cette situation. — Böhmer, *Acta imp. sel.*, p. 130, n° 138. — *M. G.*, Leg. IV, constt. I, n° 277. — Stumpf, *Reg.*, 4274.

6. *M. G.*, Leg. IV, constt. II, n° 44.727. — Boos, *Urkunden der Stadt Worms*, 2.740. — Weller, *Hohenlohisches Urkundenbuch*, I, n° 156; Aronius, *Reg.*, p. 216, n° 496. — Hœniger, dans *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, 1887, p. 137, 144.

les empereurs ne les aient pris souvent sous leur protection¹ à une époque où on leur attribuait le devoir de prendre dans tout l'Empire la défense des opprimés contre les oppresseurs. Mais de cet état de complète dépendance personnelle vis-à-vis de l'Empereur résultaient par rapport à leur situation légale de sérieux inconvénients, qui se firent sentir de plus en plus. On en vint bientôt à s'imaginer qu'ils tenaient uniquement de la grâce de l'Empereur et leur vie et leurs moyens d'existence² et que, par conséquent, les souverains pouvaient agir à leur guise en accordant leurs faveurs aux Juifs ou en les pressurant selon leur fantaisie et leurs besoins³. De cette situation-là les empereurs usèrent et abusèrent, mais à l'époque que nous étudions ils n'étaient plus, à bien des égards, les seuls maîtres des Juifs. Dans la suite des temps, presque tous ceux qui possédaient un fief, presque toutes les villes avaient obtenu le droit régalien au sujet des Juifs, c'est-à-dire le droit d'admettre les Juifs à la résidence et d'exercer à leur égard les droits d'autorité. En 1356, Charles IV octroie dans la Bulle d'or d'une manière générale aux princes électeurs le droit régalien (*statuimus quod universi principes electores Judaeos habere possint*). Mais dans les rapports des Juifs avec l'Empereur il existait souvent une certaine insécurité⁴.

1. Déjà l'empereur Conrad III accueillit les Juifs en détresse pendant la deuxième croisade dans le Burg de Nuremberg, cf. n. 3 : « ut ... multi sub principis Romanorum alas tuitionis causa confugerent. » Rodolphe de Habsbourg fait une déclaration, le 4 juillet, contre l'accusation de meurtre rituel. V. L. Rosenthal dans *Ost und West*, XIII, p. 943-52. Louis de Bavière, lors de la persécution des Juifs par les bandes d'Armleder, charge l'archevêque de Mayence de la protection des Juifs. Cf. Wiener, *Reg.*, p. 40, n° 112. L'an 1313, il exprime aux bourgeois de Spire sa gratitude particulière pour la protection accordée aux Juifs et les charge de les protéger encore à l'avenir; Hilgard, *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer*, Strasbourg, 1885, p. 423, n° 474.

2. Louis de Bavière, par exemple, s'explique clairement à ce sujet dans un document du 5 février 1343, où il affranchit le burgrave Jean de Nuremberg de ses dettes envers les Juifs et défend aux Juifs de se plaindre, « wann uns die obgenant Juden als ander Juden, mit ir lib und mit ir gut zugehoerent, und unser und des Rychs sind. Und mugen mit ir lib und mit ir gut tun, handeln und schaffen, swaz wir wellen, und wie uns guet duecht. » — Spiess, *Archivische Nebenarbeiten*, Halle, 1783, I, 118 suiv.; *Monumenta Zollervana*, III, Berlin, 1857, n° 110.

3. Eichhorn, *Rechtsgeschichte*, II, p. 410, tire la « Judenschutz » de la fonction impériale de protection de l'Eglise; cependant les points d'appui nécessaires manquent à ce sujet.

4. Scheid, p. 19, caractérise bien cette situation : « Les princes et les villes prenaient des Israélites, leur promettant la protection, sans, la plupart du temps, tenir ce que les Juifs attendaient d'eux, parce qu'ils n'en avaient quelquefois ni la force ni le pouvoir. »

Cependant les actes de magnanimité du côté impérial vis-à-vis des Juifs ne manquent pas. C'est ainsi que le roi Richard interdit, à la date du 16 octobre 1262, de soumettre les Juifs de Haguenau à des corvées illégales et inaccoutumées¹. Le 3 novembre 1330, le roi Louis de Bavière prend les Juifs de Strasbourg sous sa protection spéciale, leur confirme les libertés accordées par les rois et empereurs, abolit toutes les instructions formulées contre eux jusqu'à ce jour et promet de les maintenir libres de toutes mesures oppressives et exactions, moyennant le paiement régulier de leurs impôts. Enfin il ordonne à la ville de Strasbourg de les protéger et à ses prévôts, fonctionnaires et juges de les aider pour le recouvrement de leurs capitaux et intérêts, et de ne pas tolérer que par décret du pape ou jugements étrangers il soit porté préjudice à leurs intérêts².

Charles IV renouvelle le 23 novembre 1347 ce privilège et promet de les protéger également³. Il s'efforce de tenir sa promesse en défendant à la ville de Strasbourg, à la date du 5 juillet 1340, à vrai dire dans le but d'éviter tout dommage au trésor impérial, de chasser ou de détruire⁴ les Juifs. En outre, il autorisa l'archiduc Rodolphe d'Autriche, qui ne pouvait plus se passer des Juifs comme source de profits, d'en avoir dans ses Etats en Souabe et en Alsace⁵. Il octroie la même autorisation aux villes alsaciennes de Kaysersberg⁶, Mulhouse⁷ et Wissembourg⁸ (1373-1374). Colmar⁹ est priée par l'empereur Wenzel en l'année 1380 d'admettre aussi de nouveau les Juifs à la résidence.

Bien plus nombreux cependant sont les exemples montrant que la complète dépendance des Juifs vis-à-vis du pouvoir impérial

1. *Als. il.*, II, p. 356, n° 637; *Als. dipl.*, I, p. 441, n° 611; Wiener, *Reg.*, p. 9, n° 49.

2. *S. U. B.*, II, n° 520; Knöpfler, *Kaiser Ludwig der Baier und die Reichsstädte in Schwaben, im Elsass und am Oberrhein*, in *Forschungen zur Geschichte Bayerns*, XI, 5.

3. *S. U. B.*, n° 454; Hegel, *Städlechroniken : Strassburg*, II, 977; Boehmer-Huber, *Reg. imp. Karl IV.*

4. *S. U. B.*, V, 1, n° 210; Schiller, *Königshofen*, 1631. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 734. — Stüber, *Alsatia* (1858 1861), p. 333. — *Als. dipl.*, II, n° 194. — Boehmer-Huber, *Reg.*, Karl, IV, 1061.

5. Wiener, *Reg.*, 223, n° 59.

6. 7 mai 1373 : *Kaysersberger Stadlarchiv, Gesamtarchiv der deutschen Juden*, 1913, p. 145; Strobel, p. 416-17.

7. *Als. il.*, II, p. 426, n° 794.

8. *Als. il.*, II, p. 394, n° 724.

9. Liblin, *Chronique de Colmar*, p. 300.

tournaient aussi en Alsace à leur désavantage. Sans doute, il n'est pas facile de trouver dans la période des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles des cas de persécutions de Juifs émanant directement des hauts fonctionnaires, mais nous les voyons souvent causer aux Juifs des préjudices de toute nature ou se montrer plein d'indulgence pour de cruelles persécutions.

Le procédé le plus commode pour annuler les dettes envers les Juifs c'était quand l'empereur les déclarait purement et simplement éteintes. En tout cas Rodolphe de Hasbourg n'a pas encore essayé d'opérer la remise des intérêts ou des créances par décret de l'autorité impériale. C'est, à la vérité, ce qu'on pourrait conclure du fait que, le 4 juillet 1290, il tenait la ville de Mulhouse quitte d'une dette de 200 marks contractée envers le juif Salman de Neuenbourg¹. En réalité le cas était différent, attendu que l'avoir du créancier avait été confisqué par ordonnance de justice à la suite de grandes extorsions. Mais déjà, en 1309, Henri VII déclare le comte Théobald de Ferrette exonéré de toutes dettes envers les Juifs². Louis de Bavière qui, comme ses prédécesseurs, s'abstint d'ailleurs de tous actes de despotisme à l'exemple de la France, déclare aussi le 1^{er} décembre 1326 quelques seigneurs d'Alsace exemptés du paiement de toutes dettes, capital et intérêts, envers des Juifs³. Et l'on est complètement édifié sur le cas qu'il faisait de l'existence et de la propriété des Juifs, quand pour 1.000 livres que devaient lui payer les habitants de Mulhouse, nous le voyons déclarer ceux-ci quittes de toutes dettes envers les Juifs qu'ils ont assommés⁴. En l'année 1346, le comte Eberhard de Wurtemberg songea à se débarrasser de façon tout aussi commode de ses dettes, lorsque, faisant valoir les services rendus à l'Empereur Louis, il le pria de l'exonérer du paiement des dettes que son père Ulrich avait contractées au commencement du ^{xiv}^e siècle chez les Juifs de Schlettstadt et de Colmar et qu'il était lui-même hors d'état de rembourser. Et, de fait, l'empereur ordonna aux Juifs, le 27 mars 1346, d'avoir à livrer sans retard tous les titres de créance qu'ils avaient entre les mains contre le comte Ulrich. Toutefois l'empereur Louis se trouva dans l'impossibilité de faire exécuter son ordonnance ; les princes avaient déjà, en raison de sa condes-

1. Archives de Mulhouse, I. 3, p. 2. — H. Mossmann, *Cartulaire de Mulhouse*, I (Strasbourg, 1883), 88, n° 118 ; *Regesten Rudolfs*, n° 2.338 ; Wiener, *Reg.*, 14, n° 82.

2. Archives de Wetzlar, f. 2.615 ; Scheid, p. 12.

3. A.-F. Oefele, *Rev. Boic. Script.*, I, 753 a ; Wiener, *Reg.*, 31, n° 52.

4. Archives de Mulhouse, I. 3, p. 2.

cendance pour le pape Clément IV, choisi Charles IV pour roi. Aussi une seconde et énergique réclamation pour la livraison des titres de créance demeura sans aucun effet; les Juifs réussirent même à s'opposer par les armes au comte de Wurtemberg¹. Mais Charles IV put risquer sans danger de témoigner son amitié au comte Rodolphe de Bade le 31 mars 1349, en lui faisant remise des dettes qu'il avait chez les Juifs de Strasbourg, qui, pour la plupart avaient même péri, victimes de l'autodafé². Le comte Eberhard et Ulrich de Wurtemberg furent avec tout autant de sécurité déclarés quittes de leurs dettes envers les Juifs de Strasbourg³. A ce point de vue, Wenzel, qui d'ailleurs ne faisait aucun mystère de la mauvaise opinion qu'il professait pour les seigneurs de sa cour, traita les Juifs plus durement encore, car après avoir décrété la remise totale des dettes contractées envers eux, il les obligea, le 19 juillet 1392, à prendre l'engagement sous serment *more judaico* de ne jamais plus élever aucune réclamation au sujet de ces dettes⁴.

Si les empereurs se trouvent par de telles mesures en contradiction avec les promesses de protection faites par eux aux Juifs, ils manquent bien davantage encore à ces promesses, lorsqu'ils ferment les yeux avec indulgence sur toutes sortes d'actes de violence commis contre les Juifs et qu'ils acquittent à cet égard leurs courtisans. Au bas du document où il est rapporté que, moyennant le paiement d'une certaine somme, la ville de Mulhouse ne fut point inquiétée pour des persécutions contre les Juifs⁵, un pasteur de Mulhouse, Lorenz Zindel, qui dressa en 1759 un inventaire des archives de cette ville, écrivit ces mots : « Jolie morale ! On peut ainsi faire tort aux Juifs pourvu qu'on paye l'Empereur ! » Nous voyons même, à la date du 15 octobre 1338, la grâce impériale absoudre, sans hésitation et sans compensation, les frères Jean et Anselme de Rappoltstein pour le meurtre et l'expul-

1. Cf. *Neue historische Abhandlung der bairischen Akademie*, I, 553; Sattler, *Geschichte des Herzogtums Württemberg unter der Regierung des Graven*, II, 147; Wiener, *Reg.*, p. 46, n° 146, 147.

2. Boehmer, *Regesten*, p. 35.

3. 1^{er} avril 1349 : Speyer, *Stuttgarter Stadtarchiv*, S. U. B., V, n° 261; Huber, *Reg. imp. Karl IV.* Additament., I, n° 6.578 (efforts de Charles IV pour obtenir de Strasbourg la restitution des gages et des lettres de créance); Boehmer Huber, n° 3.789 : 10 décembre 1361 (complète remise des dettes).

4. Mossmann, *Etudes sur l'histoire des Juifs de Colmar*, p. 8. Encore en 1397, Wenzel cherche à imposer cette ordonnance à l'égard de deux Juifs qui se trouvaient en retard. S. U. B., VI, 700, n° 1.327.

5. Archives de Mulhouse, I, 3, p. 2; *Als. il.*, II, p. 426, n° 794.

sion des Juifs de Rappoltsweiler¹. Et ce que fit ici Louis de Bavière, Charles IV le fit également après la triste persécution de 1349, en acquittant purement et simplement, le 12 septembre de cette année-là, la ville de Strasbourg², comme il l'avait déjà précédemment fait pour quelques autres villes³.

Même s'il s'est agi dans ces affaires-là d'une négligence à l'égard de la promesse de protection faite aux Juifs, les persécutions bien connues contre les Juifs, ce produit du développement de l'état de servage, n'en sont pas moins des mesures pouvant parfaitement s'expliquer par le sentiment du droit public qui régnait alors. La protection des Juifs devient une faveur impériale, un droit particulier. Comme il n'était plus lié à l'octroi des droits souverains, il devait par conséquent être spécialement accordé : c'est ce que firent les empereurs dans une proportion de plus en plus considérable, d'autant plus qu'ils pouvaient ainsi pousser ceux qui bénéficiaient de ces privilèges à se tenir pour libérés auprès des Juifs des engagements financiers profitant à l'empereur. Nous trouvons des engagements de cette nature aussi bien sous forme de versement par les Juifs, en une ou plusieurs fois, d'une certaine somme pour le compte de l'empereur aux bénéficiaires de privilèges, que sous la forme de remise complète par l'intendant général du montant des impôts réguliers annuels dus par les Juifs. L'empereur pouvait ainsi se débarrasser en tout temps de ses engagements financiers en se servant des Juifs. Mais outre cela, il pouvait aussi, quand il désirait témoigner à quelque seigneur ou à une ville une bienveillance ou une reconnaissance particulière, faire don aux intéressés, pour un certain nombre d'années, des Juifs d'un district⁴.

Nous trouvons un premier exemple d'abandon formel des droits appartenant au roi, à Mayence, où l'empereur Othon IV conclut, en l'année 1209, un accord avec Siegfried, l'archevêque de cette ville, en vertu duquel l'empire renonçait à tout droit sur les Juifs dans les villes de l'archevêché⁵. C'est par l'octroi d'un semblable

1. *Als. dipl.*, II, p. 162 ; Salfeld, *Martyrologium*, p. 239.

2. *S. U. B.*, VI, n° 217 ; Königshofen, p. 1052. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 734 ; *Als. dipl.*, II, 196, n° 1.038. — Boehmer-Huber, *Reg. Karl IV*, n° 1.151.

3. Déjà, le 29 avril 1349, Colmar avait obtenu pleine absolution. Mossmann, *Études sur l'histoire des Juifs de Colmar*, p. 5 ; Archives de Colmar, G. G. — *Als. il.*, II, 368, n° 678.

4. L'empereur se réservait habituellement la moitié de l'impôt des Juifs et plus tard l'« Opferpfennig » d'or.

5. *Monum. boica*, 29 a, 556, n° 598. Guden, *Cod. dipl.*, I, 418 : « Judæos civitatum suarum et homines censuimus ex parte imperii cuiuslibet petitionis expertes. »

privilege que l'empereur Rodolphe témoigna, en 1279, sa reconnaissance pour la fidélité d'Henri d'Isny à Bâle : il lui abandonna tous les Juifs des diocèses de Strasbourg et de Mayence, cession pour laquelle Henri devait lui payer 3.000 marks d'argent¹. En l'an 1293, les impôts à percevoir des Juifs d'Alsace et de Franconie durent servir à acquitter la dette du roi Adolphe envers l'archevêque de Mayence, dette s'élevant à 1.200 livres deniers d'argent². Les empereurs font de plus en plus abandon de leurs droits de souveraineté; ils avaient déjà été accordés comme privilèges à une foule de villes lorsqu'en 1308 Henri VII fit à l'évêque de Strasbourg l'abandon complet de ses droits pour les localités de Molsheim, Mulhouse, Mutzig, Rheinau, Rufach, Soultz et Wasselheim, sans se soucier nullement du cruel traitement auquel l'évêque soumettait les Juifs dans ces villes³. Frédéric le Beau lui-même, qui, en sa qualité de roi, avait peu à faire avec les Juifs, fit à ceux-ci l'application du principe de transfert de paiement qui était déjà devenu une sorte de droit acquis quand, en 1317, il opéra une délégation sur les Juifs de Colmar d'une partie de la récompense promise à son oncle Otto d'Ochsenstein pour les services qu'il lui avait rendus⁴. Sous Louis de Bavière, qui se montra moins respectueux encore que ses prédécesseurs du droit de propriété de ses sujets, les transferts de créances sur les Juifs figuraient déjà au nombre des procédés ordinaires auxquels avait recours l'administration des finances. C'est ainsi qu'en l'année 1322, il constitua au chevalier Hugo de Strasbourg, connu sous le nom de Schoup, une créance de 200 marks sur les Juifs de Colmar⁵ et agit de la même façon avec le chevalier Fritschmann de Westhausen pour les Juifs de Pouschweiler et de Neuweiler⁶.

C'est ainsi qu'il épuisait avec une prodigalité croissante une source importante de revenus de l'Empire. En 1331, il imposa de 700 marks d'argent les Juifs « d'Empire » et, le 21 mai 1333, il les frappa d'une autre redevance annuelle de 60 marks envers les comtes Louis et Frédéric d'Oettingen⁷. La même année, Louis

1. Wiener, *Reg.*, p. 11.

2. Guden, *Cod. dipl.*, II, 279.

3. *Als. dipl.*, II, p. 81 et 842; *Als. il.*, II, p. 144, n° 249; Wiener, *Reg.*, p. 21, n° 130.

4. Wiener, *Reg.*, p. 48, n° 159.

5. *Ibid.*, p. 29; München, *Reichsarchiv*, *Tonus privilegiorum*, n° 25. — *S. U. B.*, III, n° 999; Oefele, *Scriptores rerum boicarum*, I, 712. — Boehmer, *Reg. Imp.*, Ludwig, 522.

6. Wiener, *Reg.*, p. 12.

7. *Neue historische Abhandlung der bair. Akademie*, 1, 512; Wiener, *Reg.*, p. 31, n° 72-74; p. 36, n° 83; p. 38, n° 96.

avait déjà emprunté au comte Jean de Rappoltstein d'abord une somme de 1.400 marks d'argent, puis une autre somme de 400 m. en paiement desquelles il lui abandonna, au moyen de deux privilèges¹, pour la première somme, tous ses droits sur les Juifs de Colmar², pour la seconde, tous ses droits sur ceux de Rappoltswiler³. Huit années ne s'étaient pas écoulées que les Juifs de Colmar étaient de nouveau sensiblement imposés par leur impérial protecteur, qui les abandonna avec tous leurs biens et avoir à la ville de Colmar, laquelle eut à lui verser immédiatement la somme respectable de 4.000 livres⁴. Le 6 juillet 1349, son successeur Charles IV délégua aux Frères Prêcheurs de Strasbourg une créance sur les Juifs de 400 marks pour la construction de leur couvent⁵.

De même nature que ces transferts de créances sur les Juifs faits en une ou plusieurs fois, mais bien plus typiques encore, nous apparaissent les cas nombreux où les empereurs, pour différentes raisons, se virent obligés d'hypothéquer en totalité ou en partie les revenus réguliers constitués par les taxes sur les Juifs d'un territoire ou d'une ville. Les Juifs d'Alsace en furent durement atteints, particulièrement aux époques de troubles politiques. Ainsi, lorsque, dans la guerre entre Louis de Bavière et Frédéric le Beau, tous deux prétendirent faire valoir en même temps leurs droits sur les Juifs de Haguenau : Louis, qui avait cédé les impôts annuels des bourgeois du lieu à l'évêque de Spire, engagea alors également, pour certains cas déterminés, les redevances des Juifs, tandis que Frédéric promettait aux bourgeois de Haguenau de n'hypothéquer à personne, globalement ou partiellement, les impôts à percevoir des Juifs habitant chez eux⁶. Comme Louis détenait déjà à lui seul le pouvoir entre ses mains, il put témoigner sa reconnaissance envers le landgrave Ulrich d'Alsace, qui

1. Archives d'Oberrhein, E. 500.

2. Albrecht, *Rappoltsteiner Urkundenbuch*, I, 417; *Als. dipl.*, II, 947; Wiener, *Reg.*, p. 29, n° 32; p. 34, n° 72.

3. Albrecht, *Rappoltsteiner Urkundenbuch*, I, 416 : 15 février 1331. Le 26 mars, le contrat est étendu à tous les Juifs qui viendraient encore ultérieurement à s'y établir, et il est prescrit en même temps à tous les fonctionnaires de protéger et de maintenir Jean de Rappoltstein dans cette possession, *Als. dipl.*, II, n° 949.

4. *Als. il.*, II, p. 368, n° 678; Archives de Colmar; G.-G. Wormser, *Urkundenbuch*, II, n° 300.

5. Strashbourg, Archives de l'église Saint-Thomas, S. U. B., V, n° 211.

6. *Urk.* du 17 mars 1315; *Als. dipl.*, II, p. 412; Wiener, *Reg.*, p. 123, n° 7 et p. 47, n° 157; Hormayr, *Historisches Taschenbuch*, 1839, 268, 1841, 73, où la date du 24 avril 1315 est donnée par erreur comme celle du document. Voir aussi 1843, 303.

l'avait accompagné à la croisade, en lui assurant, le 25 novembre 1328, 1.000 marks d'argent et en lui abandonnant en gage du paiement intégral de cette somme jusqu'à due concurrence les revenus de l'Empire et notamment les redevances des Juifs de Schlettstadt¹. Jean de Rappoltstein, que nous avons déjà mentionné plusieurs fois, reçut en gage de Louis, en 1334, les impôts des Juifs de Colmar². Lorsqu'en 1347, les différentes villes d'Alsace, où l'on en était venu à des actes de violence contre les Juifs, redoutaient encore un châtimement de l'empereur, Charles IV se voyait déjà obligé de tout pardonner, pour se procurer l'argent qu'il lui fallait. Il emprunta à Burkhard d'Epfingen 200 marks de monnaie de Colmar en lui cédant en paiement 20 m. à percevoir annuellement des Juifs de Colmar³. En outre, il emprunta au comte Gotzmann, moine de Bâle⁴, la même somme que les Juifs de Colmar avaient à lui payer sur ce qui restait comme surplus des 40 m. qu'ils étaient tenus d'acquitter au comte Rodolphe de Wart⁵.

Si nous recherchons maintenant très brièvement l'explication des tristes destinées ultérieures et des persécutions des Juifs en Allemagne, nous en trouvons une, en tout cas, dans le fait que leur situation légale vis-à-vis de l'empereur n'était pas définie de façon suffisamment précise, en sorte qu'ils étaient exposés à n'importe quelle fantaisie, sans que les empereurs se crussent toujours tenus de leur venir en aide selon aux termes des lois de l'Empire.

II. SITUATION DES JUIFS VIS-A-VIS DES ÉVÊQUES.

Voyons maintenant quelle était la position légale de la population juive en Alsace par rapport aux seigneurs du pays.

Nous savons que le droit de protection des Juifs fut de très bonne heure concédé aux évêques comme droit régalien de l'empereur; nous devons donc nous en tenir pour le moment à l'examen des rapports des évêques de Strasbourg avec « leurs »

1. *Als. dipl.*, II, 138.

2. Archives de Colmar, G. G., I, 29, 3.

3. *Ibid.*; l'original est reproduit par Scheid, append., n° 10.

4. Boehmer, *Reg.*, p. 35.

5. Archives de Colmar; Scheid, append., p. 11; Boehmer-Huber, *Regesten Karl*, IV, n° 5979; *Urk.*, 15 déc. 1347.

Juifs. En tout cas, le premier exemple de Juifs placés sous la protection spéciale de l'évêque nous indique déjà qu'à côté de lui la puissance des villes augmentait sensiblement et qu'après de longues années de luttes, elle put, même en ce qui concerne les Juifs, se substituer au pouvoir épiscopal.

C'est en l'année 1261 que l'évêque Walther de Geroldseck, qui occupa le siège épiscopal de 1260 à 1263, détint pour la première fois, comme on le sait, le droit de protection des Juifs avec celui de taxation de la population juive. Cet homme orgueilleux et de tempérament combatif, qui était jaloux de faire valoir tous ses droits épiscopaux et n'était disposé à tolérer aucune milice urbaine indépendante, pas plus qu'aucune liberté civile, s'adressant dans un mandement en date du 4 juin 1261¹ à la ville de Strasbourg, qui avait imposé aux Juifs des charges et impôts urbains, parle en propres termes de « ses » Juifs, dont il n'entend point se laisser enlever la souveraine juridiction : « *Judæos quoque nostros indelibilis exactionibus et molestiis aggravant et ab ipsis pecuniam pro sue libite voluntatis extorquent.* » De même, dans un second manifeste en date du 28 juin², publié en allemand, en des termes encore plus tranchants, nous voyons apparaître clairement la toute-puissance épiscopale qui se développe sur les Juifs. L'évêque défend en la personne des Juifs ses droits de protection contre les atteintes qui leur sont portées par la ville, et il ne peut supporter que les redevances qu'ils lui doivent et qui figurent au nombre de ses revenus fixes soient diminuées par des impôts urbains. Dans les luttes à issue variable qui se livrent entre les évêques et leurs représentants, d'une part, la ville et ses partisans, de l'autre, les bourgeois de Strasbourg remportèrent, le 8 mars 1262, à Hausbergen³ une éclatante victoire. Finalement, un armistice intervint le 9 juillet 1262 entre la ville et l'évêque, par lequel l'épineuse question de savoir si, outre l'évêque, la ville avait aussi la faculté d'imposer les Juifs, fut toutefois résolue en ce sens que ceux-ci

1. *S. U. B.*, I, p. 352, n° 467; *Ats. dipl.*, I, 433, n° 597. — Aronius, *Reg.*, 672. — Wiegand, *Bellum Waltherianum*, p. 58 suiv.; *Hebr. Bibliogr.*, X, 168. — Roth v. Schreckenstein, *Herr Walter v. Geroldseck*, p. 12 suiv.

2. *S. U. B.*, I, p. 353-56, n° 471 : « Wir kundent och daz, daz unsere burgere bi unseren ziten zuur die juden beschezzet haut, mit den si mit zi schaffene haut, unde tuont uns daran grözen gewalt unde unreht. » — Strobel, *Valertündische Geschichte des Elsass*, II, 9 suiv.; Hegel, *Deutsche Städtechroniken*, IX, 1031 suiv.; Aronius, *Reg.*, 673; Roth v. Schreckenstein, *Herr Walter v. Geroldseck*, p. 34.

3. Saint-Arbogas près Strasbourg; *Bellum Waltherianum* in *M. G.*, XVII, p. 105 suiv.

seraient, d'une façon générale, exonérés d'impôts pendant cinq ans¹.

Comme en cette circonstance les Juifs, en fin de compte, furent réellement défendus par leur protecteur l'évêque, nous pouvons en conclure aussi que, dans d'autres cas, ne fût-ce que de temps à autre, l'évêque représentait un certain contre-poids aux divers dangers qui menaçaient les Juifs. C'est ainsi que l'évêque Berthold von Buelbeck, qui, de 1328 à 1363, eut une influence décisive sur les destinées de Strasbourg et fut souvent très dur envers les Juifs, s'engagea le 19 mai 1338 avec sept seigneurs et dix-neuf villes à protéger les Juifs contre les persécutions persistantes dirigées par les bandes d'*Armleder* et en outre, le 8 septembre, pour la durée d'un an, contre d'autres attroupements visant les Juifs². En 1343, l'évêque conclut un second accord et, en 1345, un troisième à Schlettstadt dans le même but et pour cinq ans³. Plus surprenante encore est la lettre solennelle de protection que l'évêque adressa le 20 novembre 1340 aux Juifs des villes de son évêché; il leur accorde dans ce document, pour le cas où son successeur ne les voudrait plus tolérer, dès ce moment-là un délai d'un an pour émigrer librement sous escorte épiscopale, et il fait contresigner cette pièce officielle par ses représentants et ses magistrats⁴.

Mais bien plus nombreux sont les cas où l'évêque ne se sentait nullement l'obligation d'user de son autorité pour protéger les Juifs, ce qu'il aurait dû faire cependant en vertu du droit régalien qu'il tenait de l'empereur; bien au contraire, le pouvoir épiscopal fut souvent pour les Juifs la cause même de dures oppressions.

A peine Henri VII eut-il conféré, en l'année 1308, à l'évêque Jean de Strasbourg la souveraineté sur les Juifs d'un certain nombre de villes d'Alsace que celui-ci profita de la circonstance, notamment à Sulz et à Roufach, pour attenter cruellement à la vie des Juifs et

1. S. U. B., I, p. 374, n° 493 : Die juden soln uech viunf jarlidie sin. — Aronius, *Reg.*, n° 681; Wiegand, *Bellum Waltherianum*, p. 77 suiv.; Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, XIV, 1, p. 728, n° 7.

2. S. U. B., V, 1, n° 79; Obrecht, *Dissertatio de imperii Germanici fœderibus*, 19. — Lünig, *Deutsches Reichsarchiv*, VII, 412. — Schmid, *Monumenta Hohenbergica*, 239, n° 391. — Boelmer, *Reg. imp.*, n° 112. — *Rappoltst. Urkundenbuch*, n° 497. Scheid (p. 27) donne, d'après Wiener, *Reg.* (p. 50, n° 178), faussement le 17 mai comme date, Strobel le 21 mai. — Le 15 juillet 1339, le pacte est renouvelé avec des contractants en partie nouveaux (S. U. B., V, 1, n° 93).

3. Wiener, *Reg.*, p. 40.

4. Archives du district de Basse-Alsace, G. 2726; Leupold, p. 45.

pour s'emparer de leurs biens¹. Berthold de Bucheck, qui lui succéda en 1328, eut à lutter dès le début contre de sérieux besoins d'argent. Il eut une fois à payer à différents seigneurs, chanoines et bourgeois, des sommes importantes qu'il leur avait promises pour l'aide donnée contre son concurrent au siège épiscopal, le comte Gebhard de Fribourg, prévôt du chapitre de la cathédrale; d'un autre côté, le mariage de trois nièces lui avait occasionné des dépenses considérables. Comme tous les lourds impôts dont il chargea, dès son entrée en fonctions, les sujets de son évêché ne suffisaient pas et que, d'autre part, les Juifs ne pouvaient pas fournir assez vite les 3.000 M. qu'il réclamait, l'évêque donna ordre de les mettre en état d'arrestation un samedi matin. Dans cette situation critique, ils lui offrirent alors 6.000 M. pour obtenir leur liberté². Il extorqua de la même façon à des Juifs qui, à la suite de persécutions, s'étaient enfuis d'autres villes, 2.000 M. comme taxe de compensation pour l'autorisation de s'établir à Colmar³.

Certains préjugés résultèrent pour les Juifs de la décision de l'assemblée de Roufach en 1331, où l'évêque représentant les villes de Strasbourg, Murbach et Gebweiler, ainsi que plusieurs comtes s'unirent au sujet de l'ancien droit d'émigration de leurs sujets en Haute-Alsace et stipulèrent entre autres, sous le § 7 de la convention, ce qui suit : « S'il arrivait qu'une ville ou un village vint à se trouver collectivement endetté vis-à-vis des Juifs, alors la dette ne devrait pas être reconnue comme valable⁴. »

Dans les années qui suivirent, comme nous le verrons plus loin de façon plus détaillée, des oppressions firent à l'ordre du jour pour les Juifs, jusqu'à ce qu'ils fussent brûlés en 1338 dans beaucoup de villes épiscopales. Il apparaît ainsi de plus en plus clairement que l'attitude prise par l'évêque dans ces persécutions était déterminée par des préoccupations financières. C'est ainsi qu'il se fit livrer tout de suite une grande part des biens des Juifs, après qu'ils eurent été brûlés à Roufach, également à la date du 25 janvier 1338⁵. Il usa alors de ces biens à sa guise. En 1342, il se fit

1. *Als. dipl.*, II, p. 81 et 842; *Als. il.*, II, 144, n° 249; Wiener, *Reg.*, p. 21, n° 130.

2. Liblin, *Chron. de Colmar*, I, p. 198.

3. *Ibid.*

4. Grimm, *Weistümer*, V, p. 343-44 : « Wer ouch, daz ein stat oder ein dorf schuldich werent in der Gemeinde an Juden, gaverschen oder christenluten, und züge darüber eine dannant, den soll die schulde nit anagan zu geltende. »

5. *Als. il.*, II, 81; Archives de Roufach, A. A. 9. « Anno d(omi)ni MCCCXXXVIII, ut Sanct-Paulus Bekenntnistag (25 janvier) sind die Juden alhir zu todt geschlagen

octroyer par l'empereur Louis un privilège qui le fit expressément entrer en jouissance de l'héritage des Juifs tués quatre ans avant ou expulsés¹. Dans la suite encore, l'évêque voulut s'assurer la plus grosse part du butin, dans les persécutions générales qui eurent lieu les années suivantes dans tout l'empire, mais spécialement en Alsace. Et leur attitude alors fut déterminée aussi par les graves accusations contre les Juifs qui circulaient partout.

C'est ainsi qu'au Congrès de Benfelden², le 8 février 1349, quand les représentants de la ville de Strasbourg furent les seuls à défendre les Juifs reconnus innocents de la peste, l'évêque Berthold de Strasbourg intervint contre ses Juifs et après le cruel autodafé des Juifs le 14 février 1349, s'assura sa part du butin³.

Plus nous nous approchons du milieu du siècle, plus clairement nous apparaît comment la souveraineté sur la ville de Strasbourg passe de l'évêque aux autorités de la ville. L'intervention résolue des bourgeois et des artisans force le pouvoir épiscopal à céder. Il n'en demeure plus que certains droits régaliens, les monnaies, les impôts, et, nominalement, la protection des Juifs, à quoi toutefois la ville prit aussi part désormais, par hypothèque ou par exploitation publique. Plus tard ces fonctions furent aussi affer-mées⁴.

III. LES RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES VILLES, PARTICULIÈREMENT AVEC STRASBOURG.

1. *Evolution de leur situation vis-à-vis des villes.*

La ville de Strasbourg ne réussit que tard, en comparaison de beaucoup d'autres villes de l'Empire, à acquérir des droits sur la communauté juive et seule entre toutes les villes épiscopales du Haut-Rhin. Sans doute, déjà auparavant, les bourgeois exigeaient

worden. » De même A. A. 2 : « Anno d(omin)i 1338, in conversione Pauli fuit interfectio Judæorum. » Salfeld, p. 239.

1. *Als. dipl.*, II, p. 87, n° 842.

2. Cf. *Emek Habacha*, p. 189.

3. *Als. il.*, II, p. 343, n° 636; Schiller, *Königshofen*, 761-64.

4. Leupold, p. 32.

des Juifs des prestations individuelles, comme par exemple, les redevances au début de la sixième décade du xiii^e siècle, ce qui avait amené le conflit avec l'évêque dont il a été parlé plus haut ; dans le second code (Stadtrecht) de Strasbourg, du commencement du xiv^e siècle, nous trouvons déjà la stipulation que les Juifs devaient fournir la bannière aux milices urbaines : « Judei facient vexillum »¹.

A Strasbourg, les rapports des Juifs avec leurs concitoyens étaient bons en général, selon l'attitude prise à l'égard des Juifs par les villes en développement. Ainsi une protection énergique des Juifs fut garantie par la puissante Confédération des villes rhénanes, à laquelle Strasbourg appartenait, entre autres dans la Charte de fondation du 13 juillet 1254². Et le 29 juillet 1255³, le taux que les Juifs étaient autorisés à prendre, contrairement aux chrétiens, fut arrêté par la Diète de Mayence au chiffre relativement élevé de 43.33 %. Ce fut seulement 300 ans plus tard que ce taux fut réduit de moitié ; d'ailleurs nous en reparlerons plus longuement par la suite.

Cependant, à la fin du xiii^e siècle commence une période, qui s'étend jusqu'à la fin du xiv^e, pendant laquelle devait grandir le conflit entre les intérêts des villes et les Juifs habitants dans leur enceinte, alors exclusivement réduits aux transactions financières. Nous examinerons plus tard leurs droits et leurs devoirs vis-à-vis de l'administration municipale, tels qu'ils sont indiqués dans les lettres de garanties des Juifs et dans différents documents. C'est principalement sur le théâtre de l'économie politique qu'il y eut des difficultés avec les Juifs, démêlés qui, en fin de compte, se terminèrent pour eux par une catastrophe. Si incertaine qu'ait été,

1. *S. U. B.*, I, p. 481, n° 617, en latin ; *S. U. B.*, I, p. 477, en traduction moy. haut allemande ; Grandidier, *Œuvres inédites*, II, 187. Cf. Kentgen, *Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte*. T. I tiré de : *Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte* par G. v. Below et F. Kentgen, Berlin, 1899, n° 126. — Dans le premier Stadtrecht de Strasbourg (après 1129), il n'est rien dit des Juifs. V. Bietschel : *Zur Datierung der beiden ältesten Strassburger Rechtsaufzeichnungen in Deutsche Geschichtswissenschaft*, N. F., I, p. 24 suiv. (caliers trimestriels), place le premier code municipal de Strasbourg dans les dernières décades du xiii^e siècle ; *S. U. B.*, I, 467 ; Strobel, I, p. 212 ; Grandidier, *Histoire de l'église et des évêques de Strasbourg*, VI, p. 42-93 ; il en est aussi peu question dans le troisième Stadtrecht (1245-60) : *S. U. B.*, I, 482, avec une ancienne traduction allemande en 21 articles chez Mone ; *A. K. D. V.*, 1837, p. 23, dans une édition plus récente en 40 articles chez Strobel, I, 548.

2. Aronius, *Reg.*, 604, 602, 620, p. 256 suiv.

3. *M. G. Leges*, II, p. 372 ; Aronius, *Reg.*, 618, p. 260.

vis à vis des empereurs, des seigneurs et des évêques, la situation des Juifs en Allemagne, si même ils eurent à souffrir beaucoup de leur oppression, ils restaient cependant relativement étrangers les uns aux autres. Il ne pouvait donc pas être question de leur part de réelle divergence d'intérêt, et par conséquent de véritable haine envers les Juifs. Il en était tout autrement pour les habitants des villes. Strasbourg tint une des premières places dans le merveilleux épanouissement des villes allemandes aux ^{xiii}e et ^{xiv}e siècles. Cette « révolution économique », comme Schmoller ¹ appelle ce mouvement, qui anima le commerce, encouragea extraordinairement l'activité de la construction, et, finalement, amena la transition des transactions en nature aux transactions en argent, stimula la bourgeoisie de la ville de Strasbourg et l'amena à prendre de plus en plus conscience d'elle-même. Il s'y mêla au surplus une série de causes extérieures qui favorisèrent l'essor précisément du terroir alsacien. C'est, en effet, la route du Rhin que Strasbourg ouvrait alors au trafic mondial, car de nouvelles routes favorisaient le commerce direct, par les Alpes, vers le sud de la France. C'est de plus cette situation au centre de la basse plaine du Haut-Rhin, qui lui permettait d'accumuler les trésors de la culture et du sol. Il ne faut pas oublier non plus pour expliquer un tel essor les causes d'ordre politique : les empereurs de Hohenstaufen considéraient fréquemment l'Alsace comme un centre de l'empire allemand, et lui prêtaient ainsi un certain prestige extérieur. Cependant, pour les Juifs, le danger économique n'apparut pas, tant que les patriciens eurent la haute main sur le Conseil municipal ; car eux-mêmes étaient intéressés au commerce, en tant que gros consommateurs, et comme des gens dont les intérêts s'étendaient au dehors de la ville, et ils comprimaient les tendances corporatives extrêmes. Ils ne se comportaient donc pas mal envers les Juifs, et ce fut seulement la défaite ultérieure des conseillers patriciens

1. Outre ce jugement, nous ferons encore quelques emprunts aux ouvrages de G. Schmoller parus en 1875 : *Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jahrhundert* et *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrhundert*. Qu'il ne faille utiliser qu'avec beaucoup de prudence ces ouvrages qui ne reposent pas sur une étude approfondie des sources et contiennent, par conséquent, plus d'une fois des constructions historiques arbitraires, c'est ce qu'on a signalé déjà de divers côtés ; cf. v. Below : *Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie*, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1904, p. 304 suiv. V. aussi *ibid.*, p. 171, note 2 ; p. 174, note 2 ; p. 322 suiv., p. 329, p. 432 suiv., p. 799, note 2. Dans son travail sur l'histoire des corporations à Strasbourg : *Beiträge zur älteren Zunftgeschichte der Stadt Strassburg*, Berlin, 1903, W. Detmering a beaucoup rectifié Schmoller.

par les artisans qui s'élevaient avec leur organisation exclusive, qui eut de très sérieuses conséquences pour l'élément juif.

Ce sont de profondes perturbations dans l'existence de la ville qui conduisent à ces luttes de corporations et à ces révolutions. Dans les commotions du xiv^e siècle, on trouve, comme pendant le grand épanouissement du xiii^e, différentes circonstances d'ordre extérieur et des facteurs de politique intérieure. L'Etat allemand ne put pas se relever de la lourde chute qu'il avait subie après le renversement des Staufer. A cette époque de détresse nationale et de passions déchainées, ou l'effroyable barbarie et l'humble contrition se combattaient mutuellement, nous voyons partout des combats et des luttes sanglantes, et, à leur suite, une décomposition graduelle des institutions politiques établies. Le reste du xiv^e siècle est l'époque des grandes épidémies populaires, la peste ordinaire et la Peste noire ; et vers le milieu du siècle, les tremblements de terre, les mauvaises récoltes et la famine font aussi des hécatombes.

Il ne fut pas épargné non plus à la ville de Strasbourg d'éprouver de maintes manières, intérieurement et extérieurement, les conséquences de cette situation. On constate en petit dans l'histoire de Strasbourg à cette époque ce qui se passe en grand, au dehors, dans tout l'Empire.

Les races patriciennes, qui furent toute puissantes au Conseil municipal jusqu'à la révolution des corporations de 1332, parmi lesquelles, en particulier, celles des Zorne et des Mulnheim s'étaient emparées de tout le pouvoir, prouvèrent qu'elles n'étaient pas de force à se mesurer aux événements. Elles ne cherchaient pas toujours le bien de la ville, et par leur conduite dans les tavernes devaient provoquer l'élément travailleur des artisans et des petits bourgeois, chez qui sévissait encore, parfois, la misère et la pauvreté. Dans les rapports de Closener et de Königshofen s'élèvent de graves plaintes contre l'exercice partial de la justice, dont on abusait souvent pour opprimer les classes pauvres. Ils violent bien des droits municipaux. C'est ainsi qu'ils empêchaient les bourgeois d'exercer leur droit général sur les prés communaux¹, droit particulièrement important, en s'en partageant des parts² entre eux, et quand, en l'année 1263, la bourgeoisie parvint à rentrer définitivement en la possession exclusive³ des prés communaux, de

1. Cf. G. v. Below, *Entstehung der deutschen Stadtgemeinde*, p. 49. S. U. B., 1, nos 144, 383, 467, 220, 224.

2. S. U. B., 1, nos 467, 471.

3. Keutgen, *Urk.*, n° 128, § 6.

nouveau les patriciens, sans achat de terrain, construisent là leurs salles de cabaret. Rien d'étonnant donc que lors de l'entrée des corporations au Conseil municipal, un des premiers actes ait été la démolition des salles de cabaret¹. Ce qui exaspérait particulièrement l'irritation contre les patriciens, c'était le fait que ceux-ci vivaient dans d'interminables et insupportables querelles, dont les bourgeois irresponsables avaient à subir aussi les conséquences. Aussi de la profondeur des couches bourgeoises se pressaient les éléments sains et non dégénérés contre le patriciat détesté, pour conquérir leur part dans le gouvernement de la ville.

Alors seulement commença la véritable opposition d'intérêts, qui heurta l'élément commerçant juif contre l'association corporative des artisans. Le fanatisme religieux ou la haine des races ne peuvent absolument plus être considérés à eux seuls comme des raisons suffisantes pour expliquer les grandes persécutions des Juifs au XIV^e siècle. Même les accusations d'empoisonnement de puits, de meurtre rituel, de corruption du Conseil, ne sont alors que des prétextes. Il se peut, d'ailleurs, que les foules surexcitées, qui exigeaient la mort des Juifs, n'aient pas eu réellement conscience de la véritable cause de leur conduite. En tout cas, cette profonde effervescence d'agitation sociale qui poussait les artisans organisés en corporations contre les Juifs décida du sort de ceux-ci. On voulait, en réalité, l'annulation des dettes, l'abolition des intérêts usuraires exorbitants, le partage des biens juifs, soi-disant illégalement acquis, et l'on agit en conséquence après avoir brûlé les Juifs en 1349², quand on se partagea le butin et détruisit leurs créances. Quelques chroniqueurs ont clairement indiqué la cupidité comme le seul motif de ces persécutions : c'est ainsi que Königshofen, parlant de l'argent des Juifs, dit : « das was ouch die vergift, die die Juden döttete³ ». L'écrivain Merswin parle ainsi des atrocités : « Wilt du wissen was die Juden ertöte ? die solt wissen das es tet der christenheite grit (habgier) ». Et un autre chroniqueur dit : « Das waz ouch die vergift, die die Juden dohte, wan werent sū arm gewesen unn werent die landesherren in nüt schuldig gewesen, so werent sū nit gebrant worden⁴. »

L'enchaînement des circonstances, le fait que jusqu'alors les Juifs avaient été les favoris des patriciens furent cause que la haine

1. Closener, p. 125.

2. Königshofen, p. 761-64 ; *Als. iL.*, II, p. 343, n° 636.

3. V. 85.

4. Glaser, p. 17.

et la lutte des artisans se dirigèrent simultanément contre les uns et les autres. On peut, en effet, mentionner certains cas où le Conseil patricien emploie toute sa puissance pour protéger les Juifs de sa ville. Quand, pendant les persécutions d'Armleder, en 1337-38, « les tueurs et pilliers de Juifs » exigèrent qu'on leur livrât les Juifs de Colmar, les « Neuf »¹, assistés des meilleurs bourgeois, les défendirent contre toute attaque et ils y gagnèrent que la ville eut à subir un long siège durant lequel tous ses environs avec leurs vignes furent dévastés². Et combien nous semble humaine la lettre du Conseil de la ville de Cologne, du 12 Janvier 1349, où la ville de Strasbourg est instamment priée de prendre les Juifs sous sa protection, étant donné qu'on n'a pu trouver aucune preuve certaine de l'empoisonnement de puits, avec cette remarque judicieuse que l'on préviendrait ainsi de nouvelles agitations³ populaires. Mais comme l'effervescence contre les Juifs devint toujours plus grande dans le peuple et qu'en février 1349, à Benfelden⁴, des députés du Conseil de Strasbourg se rencontrèrent avec ceux de l'évêque, de la noblesse alsacienne et des villes de Bâle, de Fribourg et de toute la province pour se concerter sur les mesures à prendre contre les Juifs, seuls les envoyés du Conseil de Strasbourg, l'échevin Gosse Sturm, le bourgmestre Konrad Kuntz von Winterthur, et, particulièrement le « Ammanmeister » Peter Swaber, homme généreux, s'élevèrent courageusement contre ces accusations injustes. Wintherthur envoya partout des missives pour avoir en main des témoignages en leur faveur. Mais toute preuve manquant, ils s'en référèrent aux lettres de garantie, que les Juifs auraient achetées à la ville à un prix élevé. Malgré tous leurs efforts ils ne peuvent rien contre le nombre, et leur conduite au Congrès n'avait fait qu'augmenter⁵ infiniment la colère des corporations contre le Conseil municipal.

Il y eut donc une double lutte à mener au profit de leurs grandes aspirations par les artisans, aspirations entravées à leurs yeux par la puissance politique du Conseil municipal dominant et par la puissance économique des Juifs. Mais ils savaient bien que ceux-ci étaient dans l'impossibilité d'opposer une résistance à une force réelle et comptaient à bon droit sur ce fait, à savoir qu'il suffirait

1. Le Conseil municipal patricien local.

2. *Als. it.*, II, p. 368, 678; *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, p. 463.

3. *S. U. B.*, V, 1, n° 190; Königshofen, 1023 suiv.

4. *Emek Habacha*, p. 189.

5. Königshofen, I, 126 suiv. V. plus loin les détails à ce sujet.

du renversement de ce Conseil municipal soi-disant bienveillant pour les Juifs pour assouvir contre eux sans contrainte leur soif de pillage et de massacre. Le long et persistant soulèvement contre les Juifs à Strasbourg en 1349 se termina, d'abord, par la chute du Conseil purement bourgeois et, quelques jours plus tard, par le grand autodafé des Juifs. Mais tout cela ne fut que le résultat d'une très longue évolution.

Déjà tout au début du xiv^e siècle, alors que les couches supérieures de la bourgeoisie participaient encore essentiellement au gouvernement de la ville, les éléments non affaiblis de la petite bourgeoisie et des artisans, qui, à la suite des événements décrits plus haut, se haussent vers la lumière, avaient préparé un mouvement qui n'éclata, d'ailleurs sans résultat, qu'en 1308, pour reprendre en 1332 avec plus de succès en des soulèvements brusques. Cette année-là, ils réussirent à imposer des modifications essentielles à la constitution de la ville, dans un esprit démocratique. Comme cette année, en effet, les dissensions entre les différentes familles régnantes dégénérent en combats de rue sanglants, les bourgeois et les artisans s'unirent pour mettre fin à ces agissements odieux¹. Ils désarmèrent les familles nobles, démolirent leurs cabarets et s'emparèrent des clefs, des sceaux et de la bannière de la ville. Alors un nouveau Conseil est élu, dans lequel, pour la première fois, les corporations sont représentées : les « Ratskurern », avec l'aide desquels les patriciens s'étaient maintenus jusque-là seuls au pouvoir et qui étaient particulièrement haïs, furent écartés. L'accès au Conseil fut donc assuré à toute la bourgeoisie². Le Conseil, qui, au début du xiii^e siècle, ne se compose que de 8 à 10 personnes, et qui, dans le courant de ce siècle, est porté à 24, se compose dès lors de 8 chevaliers, 14 bourgeois, et des 23 représentants de l'Union des corporations, se renouvelant tous les ans. Mais quand Closener³ dit : « Ainsi passa le pouvoir de la main des seigneurs à celle des artisans », il ne faut l'admettre pour ce temps qu'avec beaucoup de prudence. La puissance effective ne reposait nullement encore sur les artisans seuls. On procédait encore en 1332 avec beaucoup de mesure. Les quatre maires, qui gouvernaient chacun un trimestre, restaient, après comme avant,

1. Closener, p. 122 ; Königshofen, p. 776. Sur le combat dans les rues, cf. A. Schulte in *Z. G. O. Rh.*, NF., VIII, p. 494 suiv.

2. Closener, p. 123.

3. V. 93.

des patriciens. Le président des représentants des corporations était maintenant l'Ammanmeister, dont la voix devint bientôt décisive dans tout le Conseil. Mais celui-ci aussi, comme Dettmering¹ l'indique, était encore, à cette époque, pris² parmi les patriciens. Cette fonction n'était pas nouvellement créée, elle est née des « Schöffmeister » (*magister scabinorum*)³. Les corporations voyaient dans le président des Échevins — lesquels ne se composaient plus uniquement de patriciens — et qui représentait les intérêts de toute la ville, la vraie personnalité représentant les artisans nouvellement entrés au Conseil.

Le 17 octobre 1334, on rédigea⁴, dans la première lettre appelée « Schwörbrief », cette constitution, à laquelle les magistrats et les bourgeois devaient annuellement prêter serment, avec la modification⁵, introduite en 1333, qu'à la tête du Conseil devaient siéger, non plus quatre, mais trois maires inamovibles, dont un, l'Ammanmeister⁶, serait le chef des corporations.

Mais il n'apparut que trop tôt que les réformes relativement légères apportées à la constitution de la ville ne parviendraient pas à apaiser les exigences toujours croissantes, une fois qu'elles avaient été soulevées, des couches inférieures. Le mouvement social qui, à cette époque, comme nous l'avons exposé plus haut, était un facteur essentiel de la haine des Juifs dans les villes, se portait toujours davantage au sac des commerçants juifs. Les chefs de ce mouvement sont les artisans avec leur organisation solide et fort utilisable aussi au point de vue militaire. Mais ils n'en vinrent à un combat décisif que pour de multiples causes extérieures. C'est qu'ils n'appartenaient pas tout à fait à la population pauvre ; on trouvait au contraire dans quelques corporations beaucoup de bien-être. Mais c'était la charge des impôts, qui, par suite de leur injuste répartition, reposait avant tout sur les basses classes ; elles avaient dû s'endetter et ces dettes pesaient très lourdement sur elles. Les gains exorbitants des propriétaires fonciers, des négociants et des Juifs les poussèrent au combat, et les années

1. Dettmering, *ibid.*, p. 116.

2. Le mot « Ammanmeister » apparaît pour la première fois au commencement du xiv^e siècle, à savoir dans le cinquième code municipal — S. U. B., IV, 2, Stadtrecht, § 54 ; A. Heusler, *Geschichte Basels*, p. 483 et suiv.

3. S. U. B., I, n° 216 (1229) : Rudolfi filii Lenzelini magistri scabinorum ; *Als. dipl.*, I, 363, n° 455 ; n° 220, note (1230) Hug Guldin schöffmeister.

4. Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, p. 932 suiv.

5. Königshofen, p. 780.

6. Closener, p. 125 ; Böhrer, *Fontes*, III, 119.

de maladie et de famine déchaînèrent toutes leurs convoitises. A ceci, comme il a déjà été dit, vint s'ajouter cette cause politique que le sort des couches inférieures ne s'était que peu amélioré, même après les réformes de 1332.

Aussi le ciel de Strasbourg devenait-il menaçant et l'on ne pouvait plus éviter l'orage qui allait bientôt éclater violemment.

Aux raisons déjà considérées une autre plus importante vint s'ajouter, qui poussa au paroxysme la haine des corporations contre le Conseil actuel et contre les Juifs. De tous côtés des messages arrivèrent donc à Strasbourg, messages accusant les Juifs. En beaucoup d'endroits, — toutefois pas encore à Strasbourg, — ils seraient la cause du terrible fléau de la « peste noire », pour avoir empoisonné les puits. Et il devint impossible aux généreux « Stadtmeister », qui, jusqu'alors, avaient pris parti de tout leur pouvoir pour les Juifs innocents, de persister dans leur attitude. Car, continuellement, de diverses villes parvenaient de prétendus témoignages dus à des Juifs incarcérés, à qui, naturellement la torture avait fini par arracher l'aveu de tels crimes ou d'autres encore¹, comme le meurtre rituel et la profanation des hosties. Toute réaction fut vaine contre le peuple surexcité. Cependant le bourgmestre Konrad Kuntz von Winterthur et l'Ammanmeister Peter Swarber² ne faiblirent pas dans leur générosité, et s'opposèrent à l'emprisonnement en masse des Juifs, exigé par une députation des artisans déchaînés. Sur la demande offensante faite à Swarber d'avoir à rendre une partie de l'argent reçu des Juifs, il fit emprisonner une partie de la délégation. Dès que les corporations en furent averties, elles s'armèrent, établirent leur quartier général dans le « Gürtlerhof » sur la place de la cathédrale³; ce fut la corporation des bouchers qui se montra la plus violente. Le jour suivant, 10 février 1349, les trois représentants du Conseil durent éprouver les conséquences de leur conduite vraiment virile. On pénétra armé dans leurs habitations, on les destitua, ainsi que tout le Conseil, et l'on s'empara des sceaux

1. On trouvera plus loin des détails plus explicites, avec l'indication des sources, au cours de l'histoire générale des Juifs de ce temps et de Strasbourg.

2. Ce fait de l'attitude de l'Ammanmeister contre les artisans confirme l'argumentation de Dettmering, p. 115, qui, contrairement aux autres, affirme que, de 1332 à 1349, l'Ammanmeister était encore un praticien. Il est peu probable qu'un artisan dans les fonctions d'Ammanmeister eût pris si courageusement le parti des Juifs.

3. Ainsi nommé d'après la famille de ce nom; elle se trouvait dans la Pfaffen-gasse, aujourd'hui Domgasse.

et de la bannière de la ville. Après quoi, les émeutiers se réunirent devant la mairie et élurent le boucher Johannes Betschold, comme Ammanmeister¹, ainsi que deux représentants de la noblesse², Nicolas de Butach et Gosso Engelbrecht, deux représentants de la bourgeoisie, comme stattheister. Dès le lendemain, le nouveau Conseil et la population se prêtèrent serment mutuellement. Dans le procès, immédiatement intenté contre lui, Swarber expia cruellement son courage. Toute sa fortune fut saisie. Toutefois une partie en fut remise à ses enfants; une autre fut donnée aux nouveaux élus. Il fut déclaré déchu de ses droits de bourgeoisie et banni de la ville. Il termina sa vie à Benfelden, estimé de tous. Les deux autres « meister » furent exclus du Conseil pour dix ans. Mais le Conseil nouveau, inexpérimenté, prenait souvent leurs avis pour l'administration de la ville.

Le peuple, avide de butin, avait enfin toute licence contre les Juifs. C'est ainsi que le samedi 14 février, jour de la Saint-Valentin, eut lieu le « Judenbrand ». Dans leur cimetière³, 2.000 juifs trouvèrent la mort dans les flammes, en d'effroyables souffrances⁴.

Dès lors toutes les créances trouvées chez les Juifs furent déclarées nulles et détruites; les biens des Juifs furent pillés et partagés.

Schmoller⁵ caractérise ainsi les procédés des corporations : « Personne ne blâmera le parti corporatif d'être parvenu à faire également supporter aux nobles le poids des impôts, mais tout le monde trouvera horrible et impardonnable le massacre des Juifs, dont la faute retombe plus ou moins sur les corporations, ou plutôt sur leurs éléments les plus troubles et les plus mauvais. »

Tout ceci s'était passé à Strasbourg avant que la peste et les flagellants⁶ eussent fait leur apparition dans la ville⁷.

1. Aujourd'hui on élit même un artisan comme Ammanmeister, Dettmering, p. 116.

2. Pendant la révolution de 1349, le parti noble des Zorn prit le parti des corporations pour recouvrer un peu du pouvoir perdu en 1332; et de fait il recouvra le droit de suffrage pour les places de conseiller qu'il avait perdues.

3. Le cimetière était sur la place où s'éleva plus tard le bâtiment de la présidence, puis le palais du Statthalter allemand. Contrairement à l'opinion selon laquelle la « Brantgasse » tiendrait son nom de l'autodafé juif, il est de fait que cette désignation existait déjà avant cet autodafé dès 1312 et tiendrait son nom d'un certain Brant.

4. Cf. Königshofen, p. 161-64 : « Eine unmuessige wuche. » *Als. il.*, II, p. 343, n° 636.

5. Schmoller, *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe*, *ibid.*, p. 41.

6. Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, p. 936.

7. Nous donnerons par la suite des détails plus précis avec les sources.

C'est seulement après que le mouvement des artisans l'eut emporté de vive force, après les nombreuses modifications incomplètes à la Constitution de la première moitié du *xiv^e* siècle, que dans ce qu'on appelle la deuxième Schwörbrief de Strasbourg du 18 février 1349 une constitution fut rédigée, qui resta en vigueur en tout jusqu'en 1419.

Dès lors, au lieu des trois *stattmeister* nommés à vie depuis 1334, il y en eut quatre élus annuellement et se succédant tous les trimestres à la présidence et dont la nomination ne devait pas dépendre du fait d'appartenir à l'une ou à l'autre des trois classes. L'important, c'était que l'*Ammanmeister* fût choisi parmi les artisans. Le nombre des membres du Conseil fut augmenté de trois pour chacune des trois classes. Comme le parti noble des *Zorn* recouvra au Conseil les sièges perdus en 1332, le Conseil se composa désormais de dix-sept représentants de la bourgeoisie, onze de la noblesse, et vingt-huit pour les vingt-huit corporations.

Malgré le mécontentement que provoquait l'administration souvent très arbitraire et inexpérimentée des *Ammanmeister*, dont les décisions faisaient loi, et l'usage qu'ils faisaient de leur pouvoir, il est démontré, par les Schwörbriefen des 20 juin 1370, 11 janvier 1399, 14 janvier 1413, et aussi par les mémoires du Conseil qui se trouvent dans les Archives de la ville de Strasbourg, qu'il régna une certaine constance¹ dans la constitution jusqu'en l'année 1419, ce qui prouve bien la réalité de ce que l'on appelle : « la retraite de la noblesse »². Ajoutons encore quelques considérations touchant l'histoire ultérieure de la ville au point de vue juridique avant de traiter de la situation de l'élément de population juive sous le gouvernement ainsi évolué.

Les corporations obtiennent en 1363³ que l'ensemble des affaires leur appartienne.

La situation financière de Strasbourg était alors mauvaise; ces calamités furent augmentées par les dissensions provenant de ce que les efforts de la ville pour élargir son pouvoir extérieur devaient se heurter aux anciens droits seigneuriaux de l'évêque sur son territoire. Un fait joua un rôle important, c'est que depuis quelque temps la ville accueillait des seigneurs étrangers nommés « Aus-

1. V. 102.

2. Exceptionnellement, la charge d'*Ammanmeister* fut une fois exercée pendant dix années, de 1371 à 1381, par le *Weinmann Heinze Argo*.

3. Mone, III, 160.

bürger » ou « Pfahlbürger » qui essayaient de se soustraire à la juridiction de l'évêque. Même l'intervention de Charles IV pour l'en empêcher, et l'interdiction absolue d'accepter des Pfahlbürger, aux termes de l'article 16 de la bulle dorée, ne parvinrent pas à mettre fin aux dissensions, car la ville ne céda pas. Finalement, le 4 décembre 1395, on en vint à un accord¹ entre la ville et l'évêque, le Hollandais Wilhelm von Diest, qui remplit ses fonctions de 1394 à 1439, accord par lequel on voulait régler tous les points litigieux. En réalité, l'évêque abandonna la plus grande partie des droits qui lui restaient encore. Il lui fit même, le jour de son avènement, jurer à la ville de lui laisser toutes ses libertés et toutes ses coutumes; les fonctionnaires de l'évêché devaient toujours ouvrir à la ville, les villes et les châteaux. L'évêque ne doit vendre ni des villes, ni les droits des bourgeois, en particulier, sans le consentement des bourgmestres; à l'inverse de la situation antérieure, la suzeraineté de la ville s'est soumise *la puissance temporelle de l'évêque*². Pourtant, les évêques augmentaient leurs domaines au dehors, comme, déjà auparavant, l'évêque Jean de Lichtenberg (1353-1365) le successeur de Bertold de Bucheck, qui avait acquis³ dans les années 1358 et 1359, des biens et des revenus du Bas-Landgraviat d'Alsace⁴; dans ses rapports avec la ville l'évêque devait se comporter⁵ avec elle sur un pied d'égalité comme avec une autre puissance.

Cependant les dissensions ne discontinuèrent pas jusqu'à la fin du siècle. En dépit de l'accord de 1395, des dettes écrasantes forcèrent l'évêque Wilhelm von Diest à entreprendre des aliénations et des hypothèques plus grandes sur les biens de l'évêché, ce qui donna lieu à de nouveaux conflits, au cours desquels l'évêque fut même emprisonné quelque temps⁶.

La noblesse de la ville, irritée depuis longtemps déjà par la défectueuse économie financière et par les injustices commises dans le gouvernement de la cité qui se plaignait de voir l'Am-

1. La Ville acceptait souvent sur son territoire des barons et des comtes, qui lui prêtaient au dehors une puissante protection.

2. A ce sujet Wencker, *Collectanea Juris publici de Pfahlburgeris*, Strasbourg, 1702, p. 82 et suiv.

3. Wencker, *Collectanea juris publici*, 1702, p. 204.

4. *Als. il.*, II, 531; *Als. dipl.*, II, 223-232.

5. Strobel, II, p. 324, note 2 : en 1359, l'évêque conclut un traité de guerre avec la ville, par lequel les deux partis s'engagent à se prêter mutuellement main-forte.

6. Wencker, *ibid.*, p. 228-31; 237-78, Strobel, III, 109-120. L. Spach, *Une ligue contre l'évêque Guillaume de Diest*, 1866.

manmeister bien au-dessus d'elle et enfin considérait que sa part au gouvernement était bien trop inférieure à son état, trouva dans ces circonstances, en l'année 1419, le prétexte souhaité pour refuser l'obéissance au Conseil de Strasbourg ou faire ce qu'on appelle « la retraite de la noblesse ». Ceci conduisit de nouveau à des complications belliqueuses avec, à l'intérieur, de nouvelles modifications dans la constitution. Enfin, il s'ensuivit dans le courant du *xv^e* siècle une grande réforme de la constitution de Strasbourg, qui tenta de supprimer les abus du système antérieur par des mesures d'économie et par la nomination d'organes de contrôle ¹.

Après ces considérations générales sur le développement de la constitution municipale à la suite des luttes des corporations, jetons un coup d'œil rapide sur les ordonnances et les prescriptions essentielles édictées, en ce qui concerne les affaires juives, par les autorités municipales des droits de la cité, les *Schwörbriefen*, les lettres de garantie des Juifs ; cela est nécessaire pour nous représenter la situation des Juifs à côté du mouvement social et corporatif.

Dès 1263, nous trouvons la fonction, souvent mentionnée dans les prérogatives municipales ultérieures, de « maire des Juifs », lequel, comme juif, est autorisé à décider dans les litiges concernant les Juifs ².

A partir de 1300, nous trouvons souvent des statuts particuliers de la ville de Strasbourg qui, de temps à autre, deviennent nécessaires dans le grand développement économique de la ville, pour délimiter et atténuer les points de contact et de conflit, surtout en matière économique, avec l'élément juif commerçant. Ce sont essentiellement des questions de commerce et de prêt d'argent qui sont envisagées, avant que des ordonnances détaillées ne soient données, plus tard, sur toutes les affaires plus importantes concernant la population juive de la cité.

C'est ainsi que fut publié un statut concernant l'achat et la vente des bestiaux qui fut enregistré dans un recueil de statuts rédigés de 1300 à 1311 ; ces statuts furent joints à un recueil un peu plus récent formant le cinquième *Stadtrecht* de Strasbourg ³.

En l'année 1318 fut publié un statut sur la durée de validité de

1. Sur les réclamations de la noblesse, *Königshofen*, p. 835-51.

2. *Als. il.*, II, p. 330, n° 614 : « Vel iudicem illis dedit iudæum. »

3. *S. U. B.*, IV, 2, p. 15 suiv.

dix années des pièces justificatives de dettes remises aux Juifs. Il a été incorporé dans un recueil de statuts strasbourgeois¹ qui continue le recueil le plus ancien jusqu'en 1322. Nous en parlerons plus longuement en traitant de la situation économique des Juifs de Strasbourg.

Des statuts nouveaux et beaucoup plus étendus sur les droits des Juifs devinrent bientôt nécessaires. Ceux qui ont été publiés de 1322 à 1333 sont joints au Stadtrecht strasbourgeois de 1322, qui est le sixième. Ce droit fut remanié à nouveau, en dernier lieu, en 1441².

Comme le raconte Königshofen, en 1322, on marche, somme toute, vers une codification plus vaste du Stadtrecht qui, jusqu'alors n'avait été conservé par écrit que dans quelques notes et quelques lettres. On jugeait seulement d'après le droit coutumier. Enfin fut instituée une commission législative, composée de douze hommes instruits, qui recueillirent par écrit les anciens droits et coutumes et y ajoutèrent de nouvelles lois qu'ils tenaient pour nécessaires. Ce travail aurait été terminé en un mois³. C'est, d'ailleurs, le premier Stadtrecht rédigé en toute indépendance bourgeoise, sans la collaboration de l'évêque.

Pour la première fois à Strasbourg, nous trouvons dans ce statut la prescription contre le droit de propriété foncière des Juifs : « es ensol denheine jude eggen noch erbe hann in dirre stat zu Strazburg nach in dem burgbanne dirre stesse. » Cette interdiction rigoureuse d'acquisition de terres doit surprendre. Dans les Etats qui se formèrent après les invasions dans le centre

1. Cf. 110.

2. *S. U. B.*, IV, 2, p. 47 suiv. : on trouvera là aussi des indications sur les matériaux manuscrits qui furent presque complètement anéantis en 1870. La reconstitution des Archives de Strasbourg s'est faite sur la base d'un manuscrit du Stadtrecht de 1441 (cod. H. cf. *S. U. B.*, IV, 2, p. 49 suiv.). Les six articles concernant les Juifs (nos 510-515) ont été empruntés par Hegel à un autre manuscrit perdu (Cod. F., fol. 54 b. Cf. sur ce manuscrit, *ibid.*, p. 49). Wolfram, *ibid.*, p. 163, note 2, remarque : « Hegel pense que si même ces articles n'appartiennent plus au Stadtrecht de 1322, ils s'y rapportent cependant et, en tout cas, datent de l'époque antérieure à l'autodafé. Qu'ils n'aient pas été consignés dans la codification de 1322, c'est ce que montre, à tout le moins pour les articles 514 et 515, l'expression « hinanfürder ». Qu'ils n'aient pas été inscrits après qu'on eut admis à nouveau les Juifs dans la ville, à savoir au plus tôt dans la septième décade, c'est ce que garantit la datation de Hegel, lequel a vu le manuscrit. La date qu'il propose peut être précisée encore mieux grâce à la notice qui se trouve dans l'article 514 : il n'y eut quatre Meister avant l'autodafé que jusqu'en 1333. Ainsi ces articles sont en fait très proches de la codification de 1332. Cf. sur ce Stadtrecht : Böhlmer, *Fontes*, III, 417, et Königshofen, 202.

3. Königshofen, p. 743.

et l'ouest de l'Europe, il n'était généralement pas question pour les Juifs d'interdiction formelle d'acquérir des terres. Déjà, sous l'Empire carlovingien, dans une lettre de garantie, Louis le Débonnaire confirme aux Juifs le droit de posséder des biens-fonds¹. Et, dans les siècles ultérieurs, la possession par les Juifs de biens et de terres est acceptée sans contestation en France, en Angleterre, en Espagne et aussi dans beaucoup de villes allemandes. Ainsi, déjà au x^e siècle, on mentionne à Cologne des biens-fonds² et des maisons appartenant aux Juifs. Et, comme à Cologne, les Juifs possédaient, dans d'autres villes allemandes, des propriétés foncières garanties par les titres juridiques alors en usage, ce dont fait foi une série de lettres justificatives³ traitant de leurs vente et achat. Bien mieux, on trouve de plus amples renseignements sur les biens-fonds juifs dans le *Judenschreibsbuch* de la paroisse de Saint-Laurent à Cologne, qui va, avec quelques lacunes, du premier quart du xiii^e siècle jusqu'en 1397⁴.

Enfin, on peut trouver à Strasbourg même maintes pièces attestant la propriété foncière juive. Ainsi, en 1313, dans la Hasengasse, le juif Enzelin vendit sa maison et un morceau de terre à un ecclésiastique⁵, et Klaus, juif de Katzenhausen, reçut du cloître Sainte Agnès, en l'année 1315, un emplacement pour lui et pour sa femme, en héritage légitime, contre un intérêt annuel de 4 onces⁶.

C'est donc bien la concurrence de la bourgeoisie ambitieuse, dépeinte plus haut, qui a fait édicter l'interdiction absolue aux Juifs de posséder des biens-fonds à Strasbourg. Cependant, nous trouvons en Angleterre, au milieu du xiii^e siècle, pour d'autres raisons, sinon une défense absolue, du moins de fortes limita-

1. M. G., *Formulæ*, p. 325, 309 suiv. Sur les trois lettres de protection des Juifs, cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 4, 2, 234 suiv.; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2, 48 suiv.

2. *Das Judenschreibsbuch der Laurenzpfarre zu Köln*, publié par R. Hoeniger et M. Stern, in *Quellen zur Gesch. der Juden in Deutschland*, t. I, p. 61 suiv. (1888); Aronius, *Heg.*, 308, 386, 271, 292.

3. Pour Bâle, p. ex., *Urk. Buch der Stadt Basel*, II, 249, n° 434; 256, n° 637, et aussi *Baseler Ztschr. f. Geschichte und Altertumskunde*, t. VIII, 399, n° 1. Pour Worms : *Urk. Buch der Stadt Worms*, I, 163, n° 245. Pour Quedlinburg : *Urk. Buch der Stadt Quedlinburg*, I, 59, n° 81. Pour Neuruppin : *Cod. Dipl. Brandenburg*, t. IV, 287, n° 7.

4. V. 115.

5. *S. U. B.*, III, 225, n° 737.

6. *S. U. B.*, III, 242, n° 793.

tions à la propriété foncière juive. A Londres, les Juifs ne devaient acquérir aucune maison appartenant à des chrétiens, afin que les églises paroissiales n'aient à subir aucun préjudice ; mais ils pouvaient garder les maisons qu'ils possédaient et reconstruire¹ celles qui étaient démolies. On ne peut pas bien déterminer si ce sont des raisons du même ordre qui ont inspiré le statut de Strasbourg de 1322.

Le deuxième arrêté, qui fait partie du sixième code municipal strasbourgeois, est, à première vue, également surprenant. Nous le comprendrons cependant si nous examinons de plus près la situation intérieure des Juifs. Il dit : « Es en sel och den hein Jude eine schuole haben in seinem huse da er oder ander Juden ingant zuo schuelen : sie sullent gann in ir rehte schuole. »

Il s'agit donc d'interdire les synagogues privées dans les maisons juives. On ne pouvait avoir qu'une synagogue publique. On sait que « schuole » veut dire synagogue. Cette désignation vient de ce que souvent, dans les salles de prières, il se donnait des leçons d'Écriture Sainte aux écoliers et aussi aux adultes, ou bien de ce que maintes fois l'école se trouvait à côté de la synagogue. C'est ainsi que le lieu de prière seul fut appelé « Judenschule ». Il faut remarquer, à propos de cette interdiction du sixième code municipal, que l'on considérait comme un acte particulièrement agréable à Dieu de faire l'office en de nombreux endroits, pourvu qu'il y eût un minimum de dix personnes adultes de sexe masculin. Il faut attribuer à cette circonstance le fait que les Juifs, faute de lieux de prières spéciaux, se voyaient obligés de se rassembler, pour le service divin, dans les habitations privées de quelques membres de la communauté. Il n'est pas facile de voir quel était le but de cette interdiction. Peut-être désirait-on, particulièrement du côté du clergé, avoir la possibilité constante de contrôler les réunions juives ; ceci était naturellement très difficile, du fait que les services divins se tenaient alternativement dans diverses maisons et, en temps troublé, les Juifs auraient pu ainsi déjouer toute surveillance. C'est ce qu'on pouvait éviter par l'interdiction des synagogues privées. Nous rencontrons un cas semblable, à la fin du xiii^e siècle, en Angleterre, où l'archevêque de Canterbury, John Peckham, demanda à l'évêque de Londres de forcer les Juifs qui avaient des synagogues privées à les démolir. Les Juifs ne devaient avoir qu'une seule syna-

1. Rymer, *Foedera*, I, 4, p. 489.

gogne, édiflée sur l'emplacement d'une autre antérieurement détruite ¹.

Dans un troisième article de ce code municipal, on ordonne aux Juifs de payer au maire et au prévôt un cinquième de toutes les amendes juives.

Ensuite, on exige d'eux, chaque fois que le Conseil entre en fonction ou qu'il l'abandonne, le paiement d'une livre; en outre, ils sont obligés à certaines prestations que le Conseil exige d'eux. En échange de quoi, le Conseil leur assure sa protection par contrat. On trouve aussi quelques données sur le droit en vigueur, en ce qui concerne les prestations juives, dans une instruction du maire de Strasbourg, dont la rédaction définitive se fit entre 1340 et 1342², à côté de deux notes plus anciennes réunies depuis 1322. Ainsi, on exige des prestations du tribunal juif et des bouchers juifs en plus des prestations de Noël ³.

Le 4 décembre 1338, le bourgmestre et le Conseil de la ville prirent sous leur protection seize familles pour cinq années ⁴. A cette occasion, une série d'ordonnances est publiée. Comme caution, ils durent s'acquitter envers la ville de certaines sommes, variables suivant les revenus de chacun; ils devaient, en l'espace de cinq ans, donner au minimum une somme de 1.000 marks d'argent. De plus, ils avaient à payer au roi 60 marks d'argent par an et 12 marks à l'évêque. C'est pourquoi on leur permit le taux élevé de 43.33 % en vigueur depuis la Diète de Mayence ⁵.

Après les persécutions de 1349, on avait, il est vrai, décidé de ne plus accueillir aucun Juif pendant deux cents ans dans les murs de Strasbourg; mais vingt années s'étaient à peine écoulées que, en 1369, on se décida, à cause du manque d'argent, à faire droit à une demande de réintégration ⁶ des Juifs et à reprendre six familles. Dans une lettre de protection des Juifs, des conditions spéciales sont attachées à leur admission ⁷. Les Juifs furent astreints à payer annuellement trois cents florins à la caisse muni-

1. *Registrum Epistolarum Joh. Peckham, archiepiscopi Cantuariensis*, éd. C. Fr. Martin, t. I (Londres, 1882), p. 212 suiv.; t. II, p. 407 suiv.

2. *S. U. B.*, IV, 2, n° 192-198.

3. Voir plus loin.

4. *S. U. B.*, V, 1, n° 88; Strobel, II, p. 225 suiv.

5. *M. G. Leges*, II, 372; Hegel, *Strassburger Chronik*, II, 976.

6. Strobel, II, p. 384.

7. Königshofen, p. 1053; *S. U. B.*, V, p. 647, n° 832; Lünig, *Reichsarchiv*, XIV, 744; *Als. dipl.*, II, 260; Hegel, *Chron. der Stadt Strassburg*, II, 979.

cipale. Ils devaient fournir un tribut annuel de 10 marks argent aux seigneurs d'Oellingen : cette condition avait été imposée par ces derniers au Conseil de Strasbourg. Les Juifs expulsés s'étaient trouvés sous leur protection entre temps et leur devaient certaines prestations. Et lorsque, sur la demande de Strasbourg, ils consentirent à la réintégration des Juifs, ils avaient réclamé la somme ci-dessus mentionnée pour les dix premières années.

Les paiements annuels à l'évêque se montaient à douze marks argent ; ils devaient, en échange, être libérés dorénavant de toutes corvées ¹.

De plus, ils obtinrent, pour l'établissement d'un cimetière, un terrain pour lequel ils avaient à payer annuellement une livre de pfennigs strasbourgeois, à moins qu'ils ne préférassent l'acheter tout de suite pour cinq cents livres de pfennigs strasbourgeois.

En raison de l'accroissement rapide de la population juive, le gouvernement de la ville se voit obligé, le 14 mai 1375 ², de publier à leur sujet une nouvelle ordonnance détaillée. On assurait aux Juifs une protection expresse contre toutes persécutions, et ils étaient déclarés égaux aux autres bourgeois en ce qui concerne les sanctions. Ils furent de nouveau soumis aux anciens droits et devoirs de 1349. En général, les anciens règlements d'impôts restèrent en vigueur ; mais il y fut joint une série de suppléments dont il sera encore question plus loin.

Toute association commerciale leur était interdite avec les Juifs non admis à Strasbourg. Ils ne devaient, en outre, recevoir aucun coreligionnaire à l'insu du bourgmestre et du Conseil ; au cas où l'un d'eux désirait être admis dans la ville, les Juifs devaient témoigner par serment des capacités et de la fortune du postulant.

On se vit ensuite obligé d'appliquer encore plus sévèrement l'interdiction aux Juifs de posséder des biens-fonds. Il y avait nécessairement, pour la synagogue et le cimetière, des terrains en la possession de la communauté juive ; mais ceux-là aussi, afin

1. Une notice de l'année 1384 démontre que ces dernières étaient prélevées ; le 21 mars de cette année, l'évêque Frédéric de Strasbourg, d'accord avec le doyen et le chapitre, achète, pour 150 marks argent, au sieur Johann Kornzecker, à l'ancien Ammanmeister et à son gendre Cuonze une rente de 12 marks argent « die wir jerlich hant zuo wilnuachten uf allen den juden, die denne zuomale zuo St. Strassburg gesessen sint », sous réserve du rachat du prix de vente, au cas « wenn juden nit me zuo Strassburg wonent » (S. U. B., VII, 2143). Nous possédons de l'année 1387 une nomenclature des prestations des Juifs à Noël (S. U. B., VI, 412).

2. S. U. B., V, p. 880, n° 1205.

d'ôter aux Juifs la possibilité d'acquérir des terrains de façon dissimulée, sont soumis à une série de prescriptions. Trois quarts de ces terrains affectés aux deux usages qu'on vient de dire devaient de droit demeurer la propriété de la ville, et le quart seulement appartenir à la communauté. Si un trésor était trouvé dans ces terres, alors un quart seulement en appartenait à la communauté, la moitié à la ville et l'autre quart à l'ancien propriétaire ; la ville se gardait aussi le droit d'inspection sur les terrains achetés dans ces buts religieux. La taxe pour le cimetière resta d'une livre par an jusqu'en 1369.

À la fin, il fut encore stipulé qu'aucun Juif n'aurait le droit, sans autorisation particulière, de traduire un bourgeois de Strasbourg devant un autre tribunal que celui de la ville.

L'exécution de ces ordonnances était contrôlée de temps en temps par l'autorité publique et les transgressions sévèrement punies. Quand, en l'année 1383, sur la recommandation du comté d'Oettingen¹, seize familles de Brisac, Bretten, Molsheim, Ulm et Wesel obtinrent la permission de s'établir à Strasbourg², la ville édicta, le 25 septembre 1383, une nouvelle ordonnance³ par laquelle celles de 1369 et 1375 étaient en partie complétées et en partie transformées. Particulièrement détaillés sont les règlements qui ont trait aux procès entre Juifs et chrétiens. En cas de fautes graves de la part des Juifs, telles qu'assassinat ou blessure, c'est le bourgmestre et le Conseil qui les jugent, comme d'autres bourgeois, quand ils ne sont pas renvoyés devant un autre tribunal, celui du prévôt, par exemple. Dans ce dernier cas, le Conseil promet d'envoyer des messagers pour les protéger.

On accentue ici à nouveau le principe qu'aucun Juif, ni aucune Juive ne pourront prononcer de sentence concernant les chrétiens ou leurs biens ; par là on a sans doute voulu faire allusion au tribunal juif qui siégeait dans la « Judenschule », sous la présidence du prévôt et du maire. En tout cas, ce tribunal ne connaissait que des litiges entre Juifs et, comme tel, fonctionnait déjà depuis longtemps. Dans le privilège déjà cité de Charles IV, daté de l'année 1347, il est question de magistrats juifs à Strasbourg et au dehors. On sait que les Juifs avaient, dans un certain nombre de villes allemandes, leur propre juridiction confiée aux maîtres des Juifs ou aux évêques des Juifs, comme on les appelait ordinai-

1. Hegel, *Strassburger Stadtchronick*, II, 979.

2. S. U. B., VI, n° 152 ; Hegel, *ibid.*, II, 764.

3. Hegel, *ibid.*, II, 980 suiv. ; S. U. B., VI, p. 89 suiv.

rement. Et même à Cologne, au cas où des chrétiens ou même des ecclésiastiques se plaignaient d'eux, les Juifs étaient traduits seulement devant l'évêque des Juifs, qui avait auprès de lui ce qu'on appelait un chapitre ¹. A Augsbourg, il y eut un tribunal mixte pour les litiges entre Juifs et chrétiens ². Mais à Strasbourg, pour des litiges de ce genre, c'était le tribunal du prévôt qui était désigné, dans lequel siégeaient deux échevins chrétiens sous la présidence du prévôt, qui avait voix prépondérante quand les échevins n'étaient pas d'accord. Nous parlerons plus tard des règlements d'impôts de cette ordonnance concernant les Juifs. Sur le modèle du décret de l'empereur Wenzel, qui, d'après l'exemple de l'Eglise, édicta, le 6 février 1386, de sévères prescriptions concernant le costume juif, la ville leur imposa également le port de signes particuliers ³.

D'une manière générale, sous l'influence sans doute d'un temps surexcité et rempli de haine contre les Juifs, on recommença à s'inspirer davantage des lois d'exceptions contre les Juifs. Quatre villes rhénanes, qui tenaient séance à Spire ⁴ à cette époque à propos d'affaires juives et qui, parmi d'autres décisions, avaient rédigé cette ordonnance spéciale sur le costume des Juifs des villes participant à la session, décidèrent, en outre, qu'aucun chrétien ni aucune chrétienne ne devait être employé comme domestique chez des Juifs, sous peine d'être marqué au front au fer rouge. Là-dessus, le 8 septembre 1387, le Conseil de Strasbourg défendit formellement à ses concitoyens de servir chez des Juifs ; une nourrice chrétienne n'avait pas non plus le droit d'allaiter ou d'élever un enfant juif. En cas d'infraction, la sanction est fixée à un an de bannissement pour les chrétiens et, pour les Juifs, à une amende en florins ⁵.

En corrélation avec ces faits, mentionnons encore l'imposition particulière et extraordinaire à laquelle furent soumis les Juifs de Strasbourg en l'année 1387. Ils durent alors payer à la ville, pour une cause inconnue ⁶, 20.000 florins florentins d'amende comme punition. La remarque faite à ce propos par le chroniqueur Königshofen, qu'« un tel bien ne porterait pas bonheur à la ville », semble signifier qu'on l'extorque injustement.

1. *Kölner Eidbuch von 1324*, c. 50; Stobbe, p. 95 et 141.

2. *Städtechroniken*, t. V, 376; *Augsburger Stadtrecht*, c. 44 et 211; Stobbe, p. 144.

3. *S. U. B.*, VI, n° 390; Hegel, *Strassburger Stadtchronik*, II, 985.

4. *S. U. B.*, VI, p. 204, n° 387.

5. *Ibid.*, p. 205, n° 388.

6. Königshofen, p. 397; Hegel, *Strassb. Stadtchr.*, II, 986; Strobel, II, 435 suiv.

Pour la seconde fois, l'orage se déchaînait sur les Juifs strasbourgeois : en 1388, ils furent pour toujours chassés des murs de la ville de Strasbourg¹. Il fut décidé alors que seuls les Juifs de passage, accompagnés d'un surveillant, pourraient séjourner dans la ville². En outre, jusqu'à l'annexion de Strasbourg par les Français en 1682, on obtint que ces Juifs de passage payeraient d'abord deux livres huit pfennigs de droit d'entrée³, puis trois livres quatre pfennig. Pour passer le Rhin à cheval, il leur fallait payer une taxe spéciale de deux schilling⁴, ainsi qu'une imposition de « droit de pavé » (Pflastergeld), de deux schilling⁵ pour tout autre cheval introduit dans la ville.

(A suivre.)

MAX EPHRAÏM.

1. Königshofen, p. 1049 ; Hegel, *ibid.*, II, p. 764.

2. *Als. il.*, II, p. 386, n° 678.

3. *Strassburger Stadtarchiv*, XXI, p. 283.

4. *Ibid.*, p. 151.

5. *Ibid.*, p. 321.

LES PERSECUTIONS RELIGIEUSES

A L'ÉPOQUE DE R. YOHANAN B. NAPPACHA

La littérature rabbinique est si riche en informations historiques qu'on n'a pas beaucoup de peine à recueillir, tant dans la Halacha que dans l'Agada, d'importantes données qui méritent examen. Le babylonien Rabba parle d'une éptre envoyée par R. Isaac b. Jacob b. Giourj au nom de R. Yohanan et ajoute : « Il y avait une persécution religieuse et l'on manda de Palestine qu'on avait reporté le jour du Kippour au samedi suivant. » Quand R. Abin et les autres pèlerins revinrent de Palestine, ils confirmèrent les paroles de Rabba¹. Graetz place l'époque de cette persécution religieuse dans les débuts du règne de l'empereur Constantin. « Mais Abai, dit-il, mourut en 336, de sorte que la première comme la seconde émigration n'ont pu avoir lieu plus tard que dans les deux premières années du règne de Constantin. Celui-ci doit donc, dès ses débuts, avoir fait subir aux Juifs une cruelle persécution (v. *Houllin*, 101 b)². » Zacharias Frankel fait un pas de plus et place le moment de la persécution à l'époque de Gallus. Selon lui, le récit de j. *Schebiit*, 35a, prouve que le cœur d'Arsenicus n'était pas si méchant que celui de Gallus, qui poussa la tyrannie jusqu'à empêcher les Juifs de jeûner le jour de Kippour, cf. *Houllin*, 101 b³. J. Halévy⁴ critique ces deux opinions et démontre que l'événement n'eut lieu ni sous Constantin, ni sous Gallus, mais avant 279, c'est-à-dire du vivant de R. Yohanan. Halévy fait encore allusion à un autre passage, qui semble prouver que la persécution doit avoir eu rapport avec la fixation du calen-

1. *Houllin*, 101 b.

2. *Geschichte*, IV^e, Leipzig, 1908, p. 455.

3. V. *Einführung in der jerusal. Talmud*, Breslau, 1870, 93 b.

4. *Dorot ha-Rischoim*, II^e, p. 314.

drier. R. Hiyya b. Zarnouki et R. Simon b. Yehoçadak¹ se rendaient en Asie pour proposer une intercalation. Ils furent rencontrés par R. Simon b. Lakisch, qui se joignit à eux. R. S. b. L. dit : « Je veux aller avec eux et voir comment ils s'acquittent de leur devoir. » Voyant un homme qui labourait, il dit à ses compagnons : « Cet homme est un Cohen et il laboure ! » Ses compagnons répondirent : « Mais il peut dire qu'il est un אגיסטרן, c'est-à-dire un travailleur ou un homme de corvée. » Ensuite, ils aperçurent un homme qui taillait la vigne. S. b. Lakisch fit une remarque analogue, et ses compagnons défendirent le travailleur en émettant la supposition qu'il avait taillé la vigne pour entourer le pressoir à olives. Tel est le passage. Il n'est pas facile de voir comment Halévy a pu relier les deux récits. Le voyage des deux docteurs en Asie ne prouve pas que les Romains avaient interdit la fixation du calendrier. Halévy a sûrement pensé que l'Asie était en dehors de la Galilée ou de la Palestine. Mais R. Simon b. Eléazar rapporte que R. Méir, lui aussi, alla en Asie pour y procéder à une intercalation². R. Siméon b. Gamliel parle de son frère qui vit en Asie³. Il est bien invraisemblable qu'un membre de la maison du patriarche ait choisi comme résidence fixe un endroit en dehors de la Terre-Sainte. Selon toute vraisemblance, les deux docteurs y furent envoyés pour informer les gens d'Asie de l'intercalation, mais non pour y procéder. On pourrait admettre plutôt que le récit *Sanh.*, 12a, vise l'interdiction par les Romains

1. *Sanh.*, 26a. Il y eut deux docteurs de ce nom. L'un vivait au II^e siècle, l'autre au III^e. S. Klein, *Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas (Palästina Studien, Heft I)*, Vienne, 1923, p. 36 et 49, prétend que le Simon b. Yehoçadak nommé dans *Semahot*, IV, 11, était le même que Simon b. Kahana nommé dans les sources rabbiniques. Cette identification repose sur une erreur. Selon un récit qu'on trouve avec plusieurs variantes dans la *Tosefta*, le *Babli* et le *jer.* de *Yebanot*, un brigand, avant son exécution, faisait l'aveu suivant : aller dire à la femme de Simon b. Kohen ou Kahana que j'ai tué son mari à son arrivée (ou à mon arrivée) à Loud ! L'incident se place, comme il ressort des sources, à l'époque de R. Juda b. Hai. Le deuxième fait est relaté dans *Semahot* comme suit : à la mort de Simon b. Yehoçadak à Loud, son frère Yohanan demanda, et l'on discuta à ce sujet, si le frère, qui était prêtre, pouvait se rendre impur. Cette histoire se passait au temps de R. Tarfon. Si les deux personnages étaient identiques, on n'aurait pas eu besoin de discuter les assertions du brigand. R. Tarfon et d'autres ont dû prendre part aux funérailles. Il ne pouvait pas y avoir doute sur la mort de Simon b. Yehoçadak, qui, selon Klein, serait identique à Simon b. Kahana. De plus, au lieu de מנישה שמת, on devrait lire מנישה שנהרג. Les anciens n'auraient pas laissé passer inaperçu un tel événement relatif à un homme dont les enseignements ont été transmis par R. Yohanan.

2. *Meg.*, 18b, *Tosefta* et *Tossafot Yeb.*, 115a, s. v. אמר ר' עקיבא.

3. B. K., 83a; cf. Rapoport, *Erekh Milin*, p. 155.

de procéder à l'intercalation de la néoménie, mais il semble bien, d'après le texte, que l'événement se soit passé du temps de Rabba lui-même, si le texte est correct. Il y est dit expressément que les Romains voulurent interdire l'intercalation, et c'est grâce à un langage secret que les Juifs babyloniens furent informés. L'expression *סלחו ליה לרבא* est un peu surprenante, on attendrait *להכא*. Quoi qu'il en soit, nous avons encore un autre passage entièrement méconnu des chercheurs qui a trait à cette persécution religieuse. R. Parnakh disait au nom de R. Yohanan : « En cette année (cf. I Rois, viii, 65), Israël négligea l'observance du jour de Kippour. Alors ils prirent peur et dirent : Peut-être Israël est-il voué à la destruction ? Alors une « fille de la voix » se fit entendre et leur dit : Vous êtes tous désignés pour la vie du monde futur ! » D'après ce qui a été dit plus haut, nous pouvons nous représenter de façon concrète ce qui donna occasion au prédicateur de chercher à apaiser les esprits de ses auditeurs. De plus, nous nous rendons bien compte des pénibles troubles de conscience qui agitaient la plupart des Juifs de Tibériade, empêchés de célébrer le jour de Kippour selon l'usage. Nous avons là un exemple topique qui nous montre jusqu'à quel point l'historien peut se fier aux récits des écrivains gréco-romains qui racontent tant de belles choses édifiantes sur la sagesse et la tolérance des impérialistes romains.

L'agada de R. Yohanan contient encore une autre allusion à une persécution religieuse qui eut lieu de son temps. A propos du récit du géant Goliath (I Sam., xvii, 46) on il est dit : « Le Philistin s'approchait matin et soir », le maître de Tibériade remarque : c'était pour les détourner (les Israélites) de la lecture du Schema matin et soir ¹. Dans l'expression *השכם והערב*, l'habile agadiste pouvait facilement trouver une allusion à la lecture biquotidienne du Schema et faire plaisir à ses auditeurs. Si ce propos était le seul témoignage de l'époque concernant l'interdiction de la lecture du Schema au temps du célèbre Amora, on souscrirait du coup à la réputation de subtilité des rabbins. D'après ce passage, R. Yohanan croyait réellement que les contemporains du roi Saül récitaient le Schema matin et soir et furent dérangés dans cette récitation par le géant philistin. Mais nous avons des preuves claires que la lecture du Schema donna lieu à des persécutions

1. *Moed katan*, 19 a.

2. *Sota*, 42 a.

religieuses. Le *Midrasch Tehillim* (5, 6, éd. Buber, p. 53) cite une prédication d'un certain R. Yehouda, qui voit dans Ps., v, 2 une allusion aux quatre royaumes, Babylone, Médie, Grèce et Rome. Pourquoi, demande l'aggadiste, est-il dit à propos d'Edom « mon roi et mon Dieu » ? Israël dit devant Dieu : « Combien de persécutions et de décrets cruels les Romains édictent contre nous qui ont pour but de nous arracher ton royaume et ta souveraineté (כדי לבטל מלכותך ואדונותך ממנו), nous n'y avons pas renoncé (ולא בטלנו), au contraire nous allons chaque jour dans les synagogues et les écoles et nous prenons sur nous le royaume de Dieu en disant : Ecoute, Israël, etc. (Deut., vi, 4). Tu agis pour nous, nous agissons pour toi ! » Ce R. Yehouda ne peut, il est vrai, être le même que le Tanna R. Yehouda b. Ilai, qui avait tant de choses et si émouvantes à raconter sur l'époque des persécutions d'Adrien. En effet, nous ne pouvons produire aucune preuve que, dès le deuxième siècle, on ait journellement, matin et soir, tenu des offices publics. Les premières données à ce sujet remontent au temps de R. Yohanan². Il n'est pas impossible au surplus que ce soit justement cette persécution religieuse qui ait donné le premier élan à l'institution de réunions de prières publiques deux fois par jour. Quoi qu'il en soit, ce R. Yehouda ne peut être le Tanna de ce nom, mais bien un aggadiste du III^e siècle, à savoir R. Yehouda b. Nahmani, contemporain de R. Yohanan et de R. Simon b. Lakisch.

Après avoir essayé de tirer au clair la personnalité du prédicateur, considérons maintenant l'homélie elle-même. Il y parle de persécution et d'ordonnances haineuses décidées par les Romains contre les Juifs pour leur arracher *le royaume et la domination de Dieu*. Il emploie l'expression לבטל ממנו. Le verbe *battel* est souvent employé à propos de la lecture du Schema et de l'Amida. L'aggadiste s'écrie fièrement : ולא בטלנו, à savoir la lecture du Schema (et vraisemblablement la prière), mais nous disons : Schema Israel. Une aggada anonyme, qui appartient sûrement à cette époque, commentant Ps., civ, 12 : « sur eux habitent les oiseaux du ciel », dit : il s'agit des peuples de la terre qui s'assemblent contre Israël pour les obliger à la corvée et les éloigner de leur père au ciel, et, malgré cela, les Juifs ne renoncent pas à lui, ainsi qu'il est dit : entre les branches ils élèvent leur voix, c'est-à-dire ils proclament deux fois par jour l'unité de Dieu et

1. Cf. Cant., II, 16 ; cf. aussi *Yalkout Makhiri*, éd. Buber, p. 32.

2. Elbogen, *Der jud. Gottesdienst*, p. 167.

disent : Schema, etc. De ce passage on pourrait inférer que le trouble apporté à la récitation du Schema a consisté en ce que l'on voulait, par de durs et lourds travaux, détourner les Juifs des cérémonies du culte afin de les rendre étrangers à leur Père céleste¹. Ce fait éclaire un propos de R. Yohanan, qui autrement paraît incompréhensible. Voici le texte : lorsqu'on le cite devant la Βούλη, que le Jourdain soit ton voisin de frontière². R. Yohanan conseillait à ses concitoyens ou à ses collègues de fuir du côté oriental du Jourdain aussitôt qu'on mentionnait leur nom chez le magistrat, car cette mention honorifique avait pour conséquence d'onéreuses et gênantes obligations. On ne pouvait y échapper qu'en fuyant Tihériade ou Séphoris pour se rendre de l'autre côté de la mer galiléenne. La pire conséquence de cette « mention », c'est qu'on était dérangé dans ses exercices religieux. Un autre témoignage de ce temps, qui nous fait entendre un écho de l'état d'âme des Juifs au III^e siècle, se retrouve dans une conférence entre Adrien et ses conseillers secrets. Adrien voudrait apprendre de ses sagaces conseillers quel mérite donne à ce peuple, persécuté et opprimé, la force de braver toutes les calamités et de supporter héroïquement les soucis du temps. Les sages alors donnent l'explication suivante : il y a parmi les Juifs des hommes pieux et intègres qui mettent leur plus haute satisfaction et voient la plus sainte dignité de leur vie à s'occuper de la Tora. Tant qu'il y a de tels hommes parmi eux, on ne peut venir à bout des Juifs. Là-dessus Adrien édicta que tous les Juifs devaient fournir la corvée pour être ainsi tenus éloignés de l'accomplissement des préceptes³.

A ces persécutions font allusion encore les propos aggadiques suivants : un aggadiste anonyme dit : « Quoique *nous soyons faibles*, nous espérons quand même et nous implorons l'aide de Dieu journellement et nous assuons le royaume de Dieu deux fois par jour et disons : Schema, etc.⁴. » L'important dans cette prédication, c'est sans doute l'expression « nous sommes faibles », c'est-à-dire affaiblis par la dure corvée qui pèse sur nous. Elle nous empêche de réciter le Schema ; malgré cela, nous n'avons pas négligé l'accomplissement de ce précepte. Un deuxième matre⁵ fait dire à la communauté d'Israël, après avoir indiqué

1. *M. Ps.*, civ, 10 (éd. Buber, p. 443).

2. *Jer. M.*, II, 3 ; *Jer. Sanh.*, VIII, 2.

3. *Midr. Ps.*, xii, 1 (éd. Buber, p. 101).

4. *Gen. R.*, XX, 10 ; *Cant. R.*, VII, t6.

5. *Deut. R.*, II, 23.

que Dieu a ouvert tous les sept ciels devant Israël pour leur apprendre qu'il n'y a pas de second Dieu : « Maître du monde, qui ai-je au ciel hormis Toi ? De même que je n'ai au ciel que Toi, de même je ne veux avoir que Toi sur terre. De même que je ne place à côté de Toi (ou ne t'associe) aucun autre Dieu au ciel, de même sur terre. Mais je vais chaque jour dans les synagogues et y rends témoignage pour Toi qu'il n'y a point d'autre Dieu, et j'y dis : Schema, etc. » Sous ce point de vue, on peut aussi mieux apprécier un propos de *R. Samuel b. Nahmani*, rapporté en son nom par *R. Berachia* et *R. Helbo* : « Voilà pourquoi, dit le célèbre aggadiste, Israël fréquente le synagogue tôt le matin et tard le soir et dit : Schema Israël, notre père de la double caverne, ce que tu nous as recommandé sur ton lit de mort est toujours en usage parmi nous, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un¹. » C'est en ces termes fort émouvants que *R. Samuel b. Nahmani*, qui a vécu la persécution religieuse, essaie de faire mieux comprendre à ses auditeurs l'institution de la visite biquotidienne à la synagogue, conséquence de la persécution. *R. Lévi*, un autre contemporain de *R. Yohanan*, voit dans les mots אֵת כָּל הַמִּצְוֹת דִּוְעָה (Deut., xi, 22) une allusion à la récitation du Schema². Le même cherche à établir homilétiquement un lien entre le Schema et le Décalogue³. Ces efforts de l'aggadiste doivent se comprendre comme des exhortations et des encouragements aux Juifs souffrant de cruelles persécutions à ne pas négliger pour cela la récitation du Schema. Il me semble voir encore une allusion à cette persécution dans un troisième mot de *R. Lévi*. Il remarque, à propos de Gen., xviii, 4, que יָשֵׁב est d'orthographe déficiente : Abraham voulait se lever, mais Dieu lui dit : Reste donc assis, ce sera un signe pour tes fils qu'ils aillent dans les synagogues et les écoles dire le Schema et faire la prière, eux assis et moi debout⁴. La coutume de réciter le Schema assis ne correspond pas au rite palestinien. Les Babyloniens récitaient le Schema assis, les Palestiniens debout⁵. Il est plus qu'in vraisemblable que

1. *Gen. R.*, XCVIII, 4.

2. *Deut. R.*, IV, 4.

3. *Jer. Ber.*, 6 b ; *Lev. R.*, XXIV, 5.

4. *M. Ps.*, xxii, 19 ; *Gen. R.*, XLVIII, 7 ; *Pesikta*, éd. Buber, 48 b ; *M. Cant.*, 2, דְּרַמְמָה דְּרַדְי.

5. Voir la littérature à ce sujet chez Joel Müller, *Billouf Minhagin*, Vienne, 1878, p. 10, n° 1. Nous avons un cas analogue dans une Consultation du Gaon Sar-Schalom (v. plus loin) qui affirme que le ministre officiant récitait le Schema debout durant la persécution. D'après l'usage babylonien, on lisait le Schema assis. Dans le dire de *R. Lévi*, c'est justement l'inverse.

R. Lévi, en fonction à Tibériade, contredit ou ignorât ainsi absolument l'usage palestinien. De plus, il n'y a point de rite qui autorisât à réciter la *Amida* assis. La chose s'explique fort aisément si l'on admet que R. Lévi vise la récitation du Schema et de la Amida pendant le temps de persécution. Pour tromper les espions et les surveillants, ces prières, qui, en d'autres temps, se disaient debout, étaient maintenant récitées assis. Une homélie de R. Acha a trait au même fait ¹. Un roi se fâcha un jour contre ses serviteurs et les retint en prison. Que fit le roi? Il prit ses conseillers et ses serviteurs. Il se rendit avec eux à la prison et écouta ce que les prisonniers disaient. Il entendit ces paroles : Notre maître, le roi, est notre orgueil, il est notre vie ; puisse-t-il ne rien manquer à notre seigneur le roi ! Alors il leur dit : mes fils, élevez haut votre voix, afin que vos compagnons l'entendent aussi. Il en va de même pour Israël. Durant six jours ils sont absorbés par leur travail. Le sabbat, ils vont de bon matin à la synagogue, lisent le Schema, prient, lisent la Tora et le morceau des prophètes. Dieu leur dit : « Elevez votre voix, que vos compagnons vous entendent. Les compagnons sont les anges. Prenez garde de ne pas avoir l'un pour l'autre d'inimitié, d'envie, de ne vous point quereller ou injurier afin que les anges au ciel ne disent pas devant Dieu : Maître du monde, Israël ne s'occupe pas de la Tora que tu leur as donnée, car il règne parmi eux l'hostilité, l'envie, la haine et la querelle. » Telle est cette homélie. La parabole, comme l'application qui en est faite, soulève plus d'une difficulté particulière. Qui est l'aggadiste et qui est son rapporteur? D'après notre texte, l'un est R. Acha et l'autre R. Nathan. R. Acha appartenait au cercle de R. Zeïra, élève de R. Yohanan à Tibériade. Il est frappant que R. Acha ne parle que de l'office du matin le sabbat au lieu de faire allusion au double office public quotidien, dont nous avons montré qu'il était déjà en plein usage antérieurement. En second lieu, il est à remarquer que Dieu recommande à Israël d'élever haut la voix et de ne pas réciter le Schema trop bas. Troisièmement, Israël, durant les six jours de travail, n'a pas de temps à consacrer aux exercices édifiants du culte divin. Quatrièmement, la comparaison avec les serviteurs mis en prison ou au cachot paraît bien faire supposer que des circonstances de ce genre se produisaient en Israël. En raison de ces difficultés, il serait peut-être à propos d'intervertir les noms

1. *Cant. R.*, VIII, 13.

de l'homéliste et du rapporteur. Le premier serait R. Nathan, c'est-à-dire R. Jonathan ben Eliézer, et le second R. Acha. Il existe ailleurs encore des relations entre les deux maîtres qui, toutefois, n'ont pas été rapprochés autrement dans la vie¹. La sévère ordonnance sur la corvée des Juifs remonterait donc même à l'époque de R. Jonathan. De son temps, on ne connaissait que l'office public du sabbat et non le double office journalier, dont il est si souvent question dans les sources ultérieures. En raison de cette persécution, le culte ne se célébrait, d'ailleurs, qu'à voix basse, dans le silence. Mais il ne faut pas négliger non plus de noter que le maître de Sepphoris exhorte à la concorde et à l'amour, à la paix et à la tolérance. Aussi bien, la discorde, en présence d'un danger extérieur, pouvait entraîner des conséquences funestes.

La plupart des aggadistes parlent, en rapport avec les persécutions, d'une récitation du Schema deux fois par jour, la plupart du temps dans les synagogues et les écoles, mais, dans bien des cas, cette indication manque. Sur Lam., I, 14 : ils sont montés sur mon cou, le Midrasch remarque : quoiqu'ils (les royaumes) soient montés sur mon cou, je proclame cependant l'unité de Dieu deux fois par jour et je dis Schema, etc.². R. Yohanan termine une de ses prédications qui traitait des persécutions de son temps et des sarcasmes de ses contemporains non-juifs à cause de la réprobation d'Israël, par ces mots : « Malgré cela, j'espère en lui et je dis Schema³. » Il finit de même une autre homélie dont le thème est l'idolâtrie païenne⁴. Il faut sans doute attribuer aux événements de ce temps le fait que R. Yohanan s'occupe avec tant d'insistance de la grande valeur religieuse et du mérite de la récitation du Schema⁵. Dans une légende⁶ qui a une grande importance pour l'histoire du temps, on lit : R. Yannaï et R. Yohanan étaient assis à Tibériade. Au même endroit, à la porte, étaient assis deux astrologues. Ils remarquèrent deux Juifs qui allaient à leur travail. Les astrologues dirent : « Ces deux Juifs sortent de la ville, mais n'y rentreront pas, car un serpent les tuera. » R. Yannaï et R. Yohanan entendirent ces paroles. Que firent-ils ? Ils s'assirent à l'entrée principale de la ville pour observer si les deux Juifs reviendraient

1. Jer. Sabbat, 9 b.

2. Midr. Lam., I, 44 ; éd. Buber, p. 78.

3. Ibid., III, 19 ; éd. Buber, p. 132 ; Pes. de R. K., p. 139 ; Pes. r., ch. xxi.

4. Ibid., III, 22 ; éd. Buber, p. 133.

5. Menahot, 99 b, au nom de R. Simon b. Yohai.

6. Tanhouma sur Schofetim, éd. Francfort-s.-O., 268 a.

ou non. Et ils revinrent. Quand R. Yannaï et R. Yohanan virent les deux Juifs, ils dirent aux astrologues : n'avez-vous pas dit que ces deux hommes sortiraient bien, mais ne reviendraient pas, parce qu'un serpent les mordrait ? Les astrologues répondirent : oui, nous l'avons dit ! Alors R. Yannaï et R. Yohanan s'écrièrent : les hommes sont cependant revenus ! Les astrologues considérèrent les revenants et demandèrent : « Qu'avez-vous donc fait aujourd'hui ? Les hommes répliquèrent : Nous n'avons rien fait de particulier ! Nous avons, comme de coutume, récité le Schema et prié. Les astrologues là-dessus firent la réflexion : Vous êtes des Juifs, l'astrologie ne peut donc vous faire aucun mal ! » La tendance de cette légende n'a guère besoin d'éclaircissement. A une époque de persécution, on voulait démontrer au peuple que l'accomplissement de ce précepte préserve de la mort.

R. Abraham b. Nathan de Lunel donne, dans *Ha-Manhig* (Berlin, 1836), p. 30 a, n° 43, l'information suivante : La raison de l'usage de réciter la « Grande Kedouscha » pendant la prière de Moussaf le sabbat et les jours de fête m'a été fournie par la tradition suivante : c'est qu'on avait édicté une ordonnance qui devait leur interdire la récitation du Schema matin et soir, comme dans l'histoire du philistin Goliath, où il est dit : Et le philistin s'approchait matin et soir. Les sages expliquent cette phrase en l'appliquant au décret qui devait empêcher les Juifs de dire le Schema matin et soir. Alors les sages ordonnèrent d'intercaler le Schema dans la prière de Moussaf (lire כמזכר au lieu de כספק). La supposition ou la tradition du grand liturgiste est très digne d'attention. On verra par ce qui suit si elle répond à la vérité. Mais il faut d'abord étudier les autres passages de la littérature rabbinique relatifs aux intercalations du Schema dans l'ordre des prières et en indiquer les raisons. L'histoire de la Kedouscha dans la liturgie a aussi quelque rapport avec le sujet.

Occupons-nous d'abord de la première question. A côté de la recitation du Schema matin et soir, nos rituels connaissent encore 1° celle qui a lieu à la sortie de la Loi le sabbat et les jours de fête ; 2° le Schema dans la Kedouscha aux mêmes jours ; 3° avant *Baroukh schéamar* ; 4° après le cantique de la Mer Rouge ; 5° après Neïla à Kippour. Ces cinq intercalations nous permettent de mieux comprendre la longue lutte menée par Israël en faveur de l'Unité de Dieu. La première est mentionnée d'abord dans le traité *Soferim*, XIV, 8. Celui qui lit l'Haftara dans les Prophètes récite le Schema. De quel Schema est-il ici question ? Du Schema

de la sortie de la Loi. A en juger par les termes employés, le Maftir récite le Schema au moment d'exposer la Loi. Ce passage est cité aussi dans la Mischna de *Megilla* (p. 24 a). Mais la Mischna ne dit mot de la récitation du Schema au moment de lever le rouleau de la Tora. L'introduction de cet usage, d'après R. Yosé b. Hanina, est due au souci de stimuler le zèle du Maftir (jer. *Meg.*, IV, 6). R. Papa et Rabba b. Simi, deux babyloniens, donnent comme fondement à cet usage l'un d'honorer le Maftir, l'autre d'éviter les disputes. Raschi et Tour comprennent la Mischna, sans se préoccuper du traité *Soferim*, comme ayant trait aux bénédictions précédant et suivant la récitation du Schema. *Mahzor Vitry*, p. 156, *Manhig*, p. 27 a, *Tour*, *Orah Hayim*, § 222, ne connaissent pas la recitation du Schema avant l'exposition de la Loi. L'auteur des *Schibboulé ha-Léket* rapporte que son frère R. Abraham voulait introduire le Schema avant l'exposition de la Loi en se fondant sur le traité *Soferim*. Mais l'innovation n'a pas rencontré l'assentiment général. R. Cédécia b. Abraham mentionne cependant qu'elle se trouve dans les livres de prières pour les trois fêtes de pèlerinage. R. Eisak Tyrnan connaît l'usage tel qu'il existe encore de nos jours dans le rite aschkenazi. Mais le rite sefardi ne l'a jamais adopté. Cette divergence de rites était de celles qui devaient donner à réfléchir aux visiteurs des deux synagogues. Il est constant que la Mischna entend par *פרס על שנים* autre chose que ne fait le traité *Soferim*. Les lacunes de notre tradition ne permettent que de conjecturer, sans pouvoir le prouver, que cette introduction du Schema peut être due à des persécutions religieuses. L'analogie dans l'histoire de ces sortes d'intercalations peut également venir à l'appui de l'hypothèse. Car, pour l'intercalation dans la Kedouscha, nous avons des informations positives. Le Gaon Sar Schalom écrit dans une Consultation, qui malheureusement ne nous est pas parvenue sans fautes, qu'on avait interdit à Israël de dire le Schema; c'est pourquoi le ministre-officiant le disait debout, à voix basse, tant la semaine que le sabbat. Après la persécution, on l'a introduit dans la Kedouscha de Moussaf comme souvenir de cette époque¹. Cette Consultation est reproduite avec quelques variantes dans les écrits appartenant à l'école de Raschi, ainsi dans le *Mahzor Vitry*, §§ 108, 128, et dans le *Pardes*, 3 d. Dans ce dernier ouvrage, la persécution est reportée à l'époque chrétienne et attribuée aux

1. Seder R. Amram.

disciples de Jésus. L'information du Gaon est corroborée par une indication de Yehoudaï Gaon¹. Selon lui, la persécution a eu lieu en Palestine, mais on ne nous dit pas quand ni par qui. D'après une troisième source gaonique, celle de l'auteur du *Schibboulté ha-Léket*, le Schema dans la Kedouscha contient une allusion à la persécution religieuse du roi de Perse Yezdegerd, qui eut lieu à l'époque de R. Nahman b. R. Houna. Yezdegerd avait interdit la récitation du Schema. *Seder Tannaim ve-Amoraïm* raconte aussi une persécution religieuse sous ce roi, mais là il est question de l'interdiction de fêter le sabbat (*Mahzor Vitry*, p. 483). D'après cela, la persécution aurait eu lieu non en Palestine, mais en Babylonie, et vers 455. Mais il semble qu'il y ait là une confusion entre le sabbat et la récitation du Schema. Et puis, si l'intercalation était d'origine babylonienne, l'opposition et l'ignorance partielle de cet usage seraient difficiles à comprendre (v. *R. E. J.*, t. LXXIII, p. 98).

La troisième intercalation du Schema, avant *Barouch schéamar*, est rattachée à une persécution analogue par R. Benjamin, frère de Cédékia, dans son *Schibboulté ha-Léket*, d'après *Séder Elia Rabba*, ch. xix. Des auteurs postérieurs, comme R. Nathan b. Yehouda, auteur de l'ouvrage *Ha-Mahkim*, donnent une explication rationaliste, qui ne peut certainement être la véritable. Le *Siddour* de R. Amram connaît cet usage (p. 26).

L'usage de réciter le Schema après la prière de Néïla, à Kippour, apparaît déjà dans le *Mahzor Vitry*, p. 395. Graetz (*M. G. W. J.*, 1887, p. 551) pense qu'il n'y a pas trace dans les Talmuds d'une interdiction de réciter le Schema, de sorte que cette interdiction n'a pu être édictée qu'à une époque post-talmudique. Nous croyons avoir démontré qu'elle existait déjà au temps de R. Yohanan. Mais elle fut renouvelée dans la suite. Nous voyons que païens et chrétiens, Perses et Byzantins avaient cru, les uns comme les autres, que l'abandon du Schema servirait grandement leur propagande religieuse parmi les Juifs. Mais l'idéalisme juif se montra bien plus efficace que les efforts réunis des païens, des chrétiens et des mages.

A. MARMORSTEIN.

1. V. Ginzberg, *Geonica*, II, 50-51.

CATALOGUE D'ACTES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

(SUITE¹)

3045. — Jaime II mande au baile général de Catalogne et au baile particulier de Barcelone de ne pas laisser infliger de saisie de marchandises aux Juifs ou Juives de la cité qui vendent dans leurs boutiques de la soie ou des objets de soie, sous prétexte de tribut, quête royale ou créance particulière, pourvu que les biens meubles des débiteurs répondent du montant de leur dette. — Lérida, 6 septembre 1316.

Reg. 213, f° 208 v°.

3046. — Jaime II mande au baile de Catalogne et au baile de Barcelone qu'à la requête de la communauté juive de la cité, qui se trouvait dans la nécessité d'imposer une « cise » pour le paiement des dettes communes, il a autorisé cette aljama à lever pendant cinq ans les taxes suivantes : 1° intérêt de 4 deniers par 20 sous pour les arrérages ; 2° intérêt de 2 deniers seulement pour un prêt sur gage sans charte ; 3° cinq sous de droit par 6 kaffis de marchandises vendues par des Juifs étrangers ; 4° un denier par livre de viande pour tout acheteur juif ; 5° deux deniers par 40 deniers d'achat de froment ; 6° deux deniers par quartier de pain ; 7° deux deniers par livre pour toute marchandise achetée par un commerçant juif ; 8° deux deniers par livre pour tout transport de marchandise d'un lieu à un autre ; 9° deux deniers par livre pour tout achat fait à Barcelone : 10° six deniers par canne de drap, douze deniers si l'étoffe vaut plus de 25 sous la canne ; 11° quatre deniers pour l'achat d'un vêtement ou d'un voile, un denier si l'article vaut moins de

1. Voir *Revue des Etudes juives*, t. LXXIII, p. 195 ; t. LXXV, p. 140 et t. LXXVI, p. 58 et 183.

cinq sous ; 12° une maille pour une paire de savates achetée six deniers ; 13° une maille pour une somade ou charge de bois ou de charbon ; 14° sur tout boutiquier Juif : pour chaque quarte d'huile qu'il achète, une maille ; pour chaque quarte de noix, noisettes, amandes et fèves, 2 deniers ; pour une livre de fromage, 2 mailles ; pour un quintal de miel, 4 deniers. — **Lérída, 9 septembre 1316.**

Reg. 213, f° 209. — Voir règlement additionnel du 26 novembre 1317 (Reg. 215, f° 186 v°-187 v°).

3047. — Jaime II, considérant que David Azcarell, courtier juif à Lérída, tenait en dépôt des biens meubles de provenance chrétienne et que ces gages courraient le risque d'être endommagés si le dépositaire venait à être frappé de saisie, accorde audit courtier des lettres de non solidarité. — **Même date.**

Reg. 213, f° 216 v°.

3048. — Octroi de lettres de non solidarité à Jucef Maçana, Juif de Lérída. — **Lérída, 13 septembre 1316.**

Reg. 213, f° 228 v°-229.

3049. — Lettres de non solidarité à Astrug Trigo, Juif de la cité de Saragosse, et aux membres de sa famille qui vivent avec lui dans la même maison. — **Saragosse, 6 novembre 1316.**

Reg. 213, f° 263 v°.

3050. — Açach Cellud, Juif de Calatayud, chargé de juger les différends entre plaideurs juifs et chrétiens, demandait à être relevé de ses fonctions à la suite d'un conflit qui s'était élevé entre membres de son aljama. Jaime II mande à l'aljama juive de Calatayud de ne pas écarter à l'avenir ledit Açach de l'office de juge, car il a la réputation de bien remplir cette charge. — **Saragosse, 9 novembre 1316.**

Reg. 213, f° 239.

3051. — Expédition à l'aljama juive de Daroca du statut additionnel sur le prêt à intérêt. — **Saragosse, 18 novembre 1316.**

Reg. 214, f° 303.

3052. — Jaime II, considérant que le Juif Assach Arruet est indigent et qu'il emploie son temps à soigner le lion royal de Saragosse, mande aux adélantades et à l'aljama des Juifs de cette ville de ne pas imposer ledit Assach pendant tout le temps qu'il s'occupera de son lion. — **Même date.**

Reg. 213, f° 248 v°. — Un acte du 28 septembre 1325 ajoute : « et durant sa vie » (reg. 227, f° 234 v°).

3053. — Expédition à l'aljama juive de Saragosse du statut additionnel sur le prêt à intérêt. — Saragosse, 22 novembre 1316.

Reg. 211, f° 303.

3054. — Remission royale à Domingo Nuevolos, inculpé de la mort de Genton, fils de Muça Avençalema, tailleur juif de Têruei. — Même date.

Reg. 213, f° 249.

3055. — A la prière de l'infant don Jaime, son fils aîné, Jaime II voulant favoriser Mosse Avenhalant, Açach Avenhalant et leurs enfants, ainsi que les fils et la veuve, Solem, d'Ismael Avenhalant, père du second, en les désolidarisant des autres contribuables juifs de Calatayud, leur concède la faculté, pendant huit ans, d'être taxés séparément, de sorte que leur quote-part, soit le dixième de la somme imposée sur leur aljama. Pendant tout ce temps, ils ne seront pas tenus de déclarer leurs biens par sol et livre, ni obligés de se conformer aux tacanes et ordonnances de l'aljama, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — Saragosse, 22 novembre 1316.

Reg. 213, f° 250 v°.

3056. — Jaime II informe les adénantades de l'aljama juive de Saragosse qu'il dispense pour un an de tout office judaïque Jahuda Golluf, absorbé par la tutelle de ses neveux. — Même date.

Reg. 213, f° 253.

3057. — Jaime II autorise l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, à tenir dans la cité de Balaguer 50 ménages juifs, dans le lieu d'Agrimunt 40, dans celui de Ponts 12, à Castelló de Farfana (dans la vicomté d'Ager) 12, y compris les familles qui résident déjà dans ces localités. Néanmoins, les Juifs royaux de Lérida et des autres villes pourront contraindre ces ménages juifs à supporter leur part des impôts et taxes. — Saragosse, 29 novembre 1316.

Reg. 213, f° 258-259.

3058. — Remission royale, moyennant 2000 sous à des Juifs d'Uncastillo, inculpés d'avoir imposé une tacane et des reglements, d'avoir exigé la prestation de serments, au préjudice des droits du roi, et de leur aljama. Condamnés à 8000 sous d'amende, lesdits Juifs avaient fait appel au roi, qui, tout en rapportant la sentence, avait annulé le règlement comme préjudiciable à sa juridiction. Les Juifs Jucef Affrangi, Genton de Murcie et Bitá Fixel avaient composé pour 1000 sous de Jaca. — Saragosse, 6 décembre 1316.

Reg. 213, f° 265.

3059. — Jaime II avait accordé divers privilèges à M^e Vidal, médecin juif de Barcelone, notamment que son domestique sarrasin, « trotier », ne pourrait être appréhendé ni détenu. Il concède, en outre, à son fils Rovent Vidal la survivance des mêmes privilèges après la mort de son père. — **Tortose, 18 décembre 1316.**

Reg. 213, f^o 267.

3060. — Sur les prières de noble don Juan, fils de l'infant Emmanuel et de l'infante Constance, fille du roi, Jaime II accorde sa rémission à Miguel Garcés de Castellot, inculpé de la mort de Mosse Avendin, Juif d'Oriola. — **Tortose, 19 décembre 1316.**

Reg. 213, f^o 269 v^o-270.

3061. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale à Samuel de Forn, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 10 février 1316/7.**

Reg. 213, f^o 289.

3062. — Semblable concession au Juif barcelonais Issach Lobell. — **Même date.**

Reg. 214, f^o 39.

3063. — Sur l'intervention de l'infant don Jaime, le roi Jaime II concède au Juif barcelonais Salamon Maymó, serviteur ou domestique de l'infant, des lettres de non solidarité fiscale. — **Barcelone, 20 février 1316/7.**

Reg. 214, f^o 62 v^o-63.

3064. — Mandement de Jaime II au baile général et aux autres officiaux du royaume de Valence; par lequel, accédant à la requête de l'aljama juive de Valence, le roi autorise cette communauté à déroger au principe de l'indéguibilité triennale des adénantades et secrétaires sortants, en considération de ce fait que peu de Juifs valenciains sont susceptibles d'être nommés à ces fonctions communes. — **Barcelone, 12 mars 1316/7.**

Reg. 214, f^o 23.

3065. — Rémission royale, moyennant mille sous barcelonais, à Jucef Açuçi et à Falcho, fils de Mosse Lulau, habitants juifs de Valence, inculpés du meurtre d'Orocara, veuve de Santon Anania, leur coreligionnaire et concitoyenne. — **Barcelone, 16 avril 1317.**

Reg. 214, f^o 43.

3066. — A la requête des Juifs d'Alagón, des modifications sont apportées à l'ordonnance royale du 1^{er} juillet 1307 touchant les modalités du prêt à intérêt prescrites à tous les Juifs de la couronne d'Aragon. — **Lérída, 6 juin 1317.**

Reg. 214, f^o 92 v^o-93 v^o.

3067. — Jaime II rappelle au baile de Lérida son mandement du 16 novembre 1314. Malgré la défense royale de ne pas infliger de saisie ni de fermeture de boutique aux Juifs de Lérida, le baile persistait à « pignorer » les marchandises soit au moment de leur livraison aux boutiquiers, soit lors de leur pesage au poids de Lérida ou à l'instant même de leur mise en vente sur la place du marché. — Lérida, 8 juin 1317.

Reg. 214, f^o 118 v^o-119.

3068. — Jaime II informe le justice, le portier et le mérine de Tarazona qu'il autorise, jusqu'à la fin de septembre, les Juifs de la ville et de la collecte de Tarazona, qui ne récoltent pas de vin pour leur consommation familiale, à s'approvisionner de cette marchandise hors des limites de leur circonscription. — Lérida, 9 juin 1317.

Reg. 214, f^o 103 v^o.

3069. — Jaime II mande à la communauté juive de Lérida d'observer le privilège accordé à l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, touchant l'établissement de six familles juives au lieu d'Albesa. — Lérida, 13 juin 1317.

Reg. 214, f^o 102 v^o-103.

3070. — Jaime II, ayant appris que les secrétaires et l'aljama des Juifs de Lérida voulaient contraindre les Juifs de l'infant don Alfonso, comte d'Urgel et vicomte d'Ager, à contribuer avec eux aux tailles et aux remboursements d'emprunts de leur communauté, mande aux représentants de l'aljama juive de Lérida de renoncer à leurs poursuites, les Juifs tributaires de l'infant n'étant pas tenus de contribuer avec leurs coreligionnaires de Lérida. — Lérida, 13 juin 1317.

Reg. 214, f^o 103 v^o.

3071. — Açach Abenacaya, Juif de Lérida, n'ayant pas comparu, pour coups et blessures portés à son coreligionnaire et concitoyen Bonanat Analazar, dans le délai de vingt jours, avait été déclaré contumax. Jaime II informe le baile de Lérida qu'il remet ce contumace à l'inculpé et charge la baille de procéder en cette affaire. — Lérida, 8 juillet 1317.

Reg. 214, f^o 126 v^o-127.

3072. — AçachAVINGABAY, autre Juif de Lérida, inculpé du meurtre de Juceffon de Balaguer, Juif de la même ville, bénéficie d'une semblable rémission de contumace, pourvu qu'il se mette au pouvoir du baile de sa résidence. — Lérida, 9 août 1317.

Reg. 214, f^o 144 v^o.

3073. — Jaime II concède à Benjamin Mucacil, Juif de Lérida, des lettres de non-solidarité fiscale. — **Lérida, 18 août 1317.**

Reg. 214, f^o 145 v^o-146.

3074. — Débiteurs par actes publics à l'égard de créanciers chrétiens, le Juif de Huesca Abraham Aborrabe, sa femme et sa fille avaient quitté la ville avant de s'être libérés de leurs dettes. Menacés de saisie, ils ont fait connaître au roi qu'ils étaient prêts à revenir à Huesca et à rembourser leurs créanciers. Jaime II leur concède de pouvoir réintégrer leur domicile jusqu'à la Noël, dernier délai. Il mande en même temps au justice de Huesca de surseoir à la vente de leurs biens jusqu'à l'expiration du délai fixé. — **Huesca, 31 août 1317.**

Reg. 214, f^o 147.

3075. — En raison des obligations de son art de guérir, Omer Tahuyt, médecin juif de Valence, est déclaré exempt de tout office d'aljama. — **Valence, 17 novembre 1317.**

Reg. 215, f^o 185 v^o.

3076. — Les délégués des Juifs de Barcelone ayant décidé, pour amortir leurs dettes communes, de procéder à une « cise », Jaime II transmet au baile général de Catalogne et au baile de Barcelone les dispositifs arrêtés pour cet impôt. — **Valence, 26 novembre 1317.**

Reg. 215, f^o 186 v^o-187 v^o, règlement en langue catalane.

3077. — Jaime II proroge de Noël jusqu'à Pâques le terme du délai imparti au Juif Abraham Aborrabe, à sa femme et à sa fille pour rentrer à Huesca. — **Valence, 12 décembre 1317.**

Reg. 215, f^o 200 v^o-201.

3078. — Jaime II mande au justice, aux jurés et au conseil d'Almudebar de ne pas s'opposer plus longtemps à ce que Vidal Abull, Juif de Huesca, fasse transporter d'Almudebar à son domicile 60 caffices de froment et 60 caffices d'orge pour sa consommation familiale et le paiement de ses contributions diverses. — **Valence, 4 janvier 1317/8.**

Reg. 215, f^o 214 v^o-215.

3079. — Jaime II, accédant à la supplique des frères Içach et Abrassim Abnayub, Juifs de l'aljama de Valence, les dispense pendant trois ans de l'obligation d'exercer aucune charge d'adénantade ou de secrétaire. — **Valence, 8 janvier 1317/8.**

Reg. 215, f^o 215 v^o.

3080. — Semblable dispense est accordée pour une durée illimitée à Juceff Abnayo, fils de feu Jaffndan, Juif de Valence. — **Même date.**

Reg. 215, f^o 222.

3081. — Jaime II concède en perpétuelle emphytéose à Jaffuda Acdarra, Juif de Valence, et à toute sa descendance, à charge de deux morabotins alfonsins d'or de cens, l'office de notaire (*scribanie*) de l'aljama juive de Valence, c'est-à-dire le monopole d'écrire ou de faire écrire tous les actes hébraïques de sa résidence. — Valence, 27 février 1317/8.

Reg. 232, f° 352 v°.

3082. — Jaime II, considérant que, par charte donnée à Huesca le 18 janvier 1262/3, le roi Jaime I^{er} avait reçu sous son guidage et sauvegarde le Juif de Huesca Açach de Infantes et ses enfants, qu'il mettait par ce moyen à l'abri de toute lacune ou alaine, renouvelle le même privilège aux enfants du Juif décedé, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — Valence, 3 mars 1317/8.

Reg. 245, f° 243.

3083. — Jaime II mande au baile général du royaume de Valence de ne pas permettre que le médecin juif de Valence Abrahim Tachuy, fils du médecin Omer, puisse être contraint à exercer les fonctions d'aljama dont il a été officiellement dispensé. — Valence, 8 mars 1317/8.

Reg. 215, f° 254 v°.

3084. — Remission royale, moyennant la composition de 2.000 sous réaux de Valence, au courtier juif de cette ville Abraham Camis, inculpé de spéculation, de coups et blessure, d'adultère et de tentative de viol. Ce courtier retenait par devers lui, au plus bas prix possible, les marchandises qui lui étaient confiées en simulant une vente à un autre intermédiaire. Pour augmenter son bénéfice, il déclarait toujours un prix de vente inférieur au prix réel. Si un chrétien voulait obtenir mainlevée d'un prêt à intérêt par la remise d'un gage, notre courtier feignait la mainlevée, puis vendait l'objet remis en gage, et, lorsque son débiteur chrétien lui proposait de racheter l'objet, il lui répondait avec aplomb que l'homme à qui il l'avait remis l'avait déjà vendu. De plus, le même courtier avait fait frapper quelques-uns de ses coreligionnaires dans le but de les tuer. Il avait pris pour amie une Juive enlevée à son mari. Il avait enfin tenté de violer une autre Juive dans un établissement de bains de Valence. — Valence, 21 mars 1317/8.

Reg. 215, f° 268 v°-269.

3085. — Octroi royal de lettres de non solidarité fiscale à Abrahim Actuet, Juif de Valence. — Tortose, 10 avril 1318.

Reg. 216, f° 14.

3086. — Sur production d'une charte royale datée de Huesca, 15 mai 1304, et confirmative d'un acte donné par Pedro II à Lérda le 3 décembre

1207 en faveur de l'aljama juive de Huesca, Jaime II, accédant à la supplique de cette communauté qui sollicitait le renouvellement de l'acte en raison de l'usure du sceau qui y était appendu, décide de faire transcrire la charte et de la munir de sa bulle de plomb. — **Tortose, 14 avril 1318.**

Reg. 215, f° 283.

3087. — Mosse de Albarracín, Juif de Téruel, qui avait été condamné par un jury de quatorze élus de l'aljama et par Jacob Abrepoll, délégué du roi, à une amende de 1.095 sous Jaca et cent morabotins d'or, ayant imploré la clémence royale, Jaime II réduit sa peine à la fraction mensuelle qui lui incombe de l'amende pendant le mois de mai seulement. — **Tortose, 19 avril 1318.**

Reg. 215, f° 285.

3088. — Concession de guidage royal à Bellshom Efrabini, Juif d'Angularis. — **Tortose, 15 mai 1318.**

Reg. 215, f° 299 v°-300.

3089. — Les Juifs établis dans la cité de Vich ne formaient que dix ménages, redevables chaque année au roi de 500 sous barcelonais de tern pour tout tribut, quête, prestation et service. Aux termes d'une ordonnance édictée par le vignier et le baile de Vich, cette situation ne devait pas être modifiée tant que la population juive de la ville n'atteindrait pas le chiffre de vingt-deux ; à ce moment, les Juifs seraient assujettis à la quête. Supplié d'approuver cette convention, Jaime II mande à l'aljama barcelonaise de ne pas lancer l'alatma contre les Juifs de Vich pour non participation aux quêtes, subsides et tributs, conformément à la convention passée entre la communauté de Barcelone et les Juifs de Vich. — **Tortose, 21 mai 1318.**

Reg. 216, f° 24 v°.

3090. — Se trouvant à Tortose le 17 octobre 1294, Jaime II avait dispensé les Juifs de cette cité de l'obligation de loger les « ricos hombres » ou chevaliers, non plus que les personnages de sa maison ou de la suite de la reine, sauf quand il lui arriverait de séjourner personnellement dans la ville, auquel cas il pourrait faire appel à la garde-robe des Juifs, s'il avait besoin de quelque drap pour sa chambre. Toutefois, comme, cette année, la tenue d'une cour générale à Tortose, en attirant dans la ville un grand concours de personnes, roi de Majorque, nobles, barons, chevaliers et citoyens des villes, avait obligé les Juifs à recevoir sous leurs toits un certain nombre de gentilshommes et à leur prêter des draps de lit, Jaime II délivre aux prestataires des lettres de non préjudice. — **Barcelone, 17 juin 1318.**

Reg. 216, f° 37 v°.

3091. — Rémission royale, moyennant 2.000 sous barcelonais, au Juif de Lérida Astrug Avincendut. Ce mauvais contribuable avait fait de fausses déclarations. Il s'était rendu coupable de blasphème à l'égard du roi. Enquêteur de l'aljama, il avait laissé des fraudeurs impunis. Au mépris de la gema, il cohabitait avec une Juive, Bonanata, dont il avait eu une fille. Mosse Alipraerri lui ayant confié sa fille, Astrug avait tenté de la séduire. Il avait, en l'absence d'un officiel, prononcé la mainlevée, avec les autres adénantades, sur les biens d'Isach Alipraerri, juif de Lérida. Enfin, les officiers de la communauté juive ayant décrété la saisie du coffre de son beau-père Vidal Cabrit, Astrug avait brisé les scellés et vidé le contenu du coffre. — **Barcelone, 12 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 53 v°.

3092. — A la prière d'Astrug Avencendut, bénéficiaire de la précédente rémission, Jaime II absout les répondants qui s'étaient portés caution pour lui au pouvoir du juge. — **Barcelone, 13 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 56.

3093. — Tandis qu'il procédait par voie de saisie contre les Juifs de l'aljama de Calatayud qui n'avaient pas acquitté la peite, Juan Cuchiller avait tué dans la juiverie le nommé Mosse Avenrodrig. L'enquête ayant prouvé que le meurtrier avait été d'abord blessé par sa victime, Jaime II lui accorde sa rémission, — **Barcelone, 20 juillet 1318.**

Reg. 216, f° 61.

3094. — Jaime II mande au justice, au juge, aux jurés et aux autres officiaux de Calatayud d'observer la précédente grâce. — **Même date.**

Reg. 216, f° 61 v°.

3095. — L'aljama juive de Lérida ayant prié le roi de modifier son ordonnance relative à l'élection des adénantades (Barcelone, 28 août 1315), l'incapacité triennale des officiers sortants ne pouvant s'accommoder du petit nombre de personnes capables de remplir des fonctions publiques, Jaime II décrète que neuf mandataires seront choisis par la communauté juive, les six adénantades à raison de deux représentants par catégorie de forts, de moyens et de petits contribuables, les trois secrétaires à raison d'un élu par catégorie. — **Barcelone, 4 août 1318.**

Reg. 216, f° 83.

3096. — Jaime II concède aux Juifs de l'aljama et de la collecte de Huesca les garanties suivantes : les délinquants et les criminels ne pourront être soumis à la question ou à la torture sans l'ordre exprès du roi ; tout Juif qui, par ses violences à l'égard d'un chrétien, se sera rendu passible de la peine de mort, deviendra justiciable du justice de Huesca ;

pour les excès moins graves, le juge compétent sera le baile de Huesca.
— **Barcelone, 24 août 1318.**

Reg. 216, f° 80 v°.

3097. — Dispositions additionnelles au règlement royal sur l'élection des adénantades et secrétaires de la communauté juive de Lérida : au terme de leur mandat annuel, les six adénantades et les trois secrétaires sortants, en présence du baile royal de la ville, feront choix eux-mêmes de leurs successeurs. — **Barcelone, 27 août 1318.**

Reg. 216, f° 84 v°.

3098. — Jaime II transmet au viguier et au baile de Vich son mandement du 21 mai (voyez plus haut n° 3089), en y apportant cette seule modification : l'aljama de Girone substituée à celle de Barcelone. — **Vich, 3 septembre 1318.**

Reg. 216, f° 86.

3099. — Sauvegarde royale pour services rendus à Jucef Alfavel, interprète juif de Fraga. — **Barcelone, 22 novembre 1318.**

Reg. 216, f° 102 v°.

3100. — Dispense royale au même de porter le signe distinctif que Jaime II a imposé à tous les Juifs de sa terre « ut inter ceteros homines cognoscantur ». — **Même date.**

Reg. 216, f° 102 v°.

3101. — Les Juifs de Barcelone ne pouvaient débiter la viande abattue selon leur rite que dans la rue des Juifs ou à son entrée ; en cas d'infraction, le vendeur encourrait une amende de vingt sous. — **Barcelone, 10 décembre 1318.**

Archives municipales de Barcelone, Libres de crides e ordinacions. —
Intro. : Kayserling, *Les Juifs à Barcelone*, dans *Rev. des Et. juives*, t. XXVIII (1894), p. 110.

3102. — Licence de Jaime II à Salamon Bonafé, Juif de Girone, qui autorise ce dernier, du vivant de sa femme Prigosa, si la loi hébraïque ne s'y oppose pas, à prendre une seconde épouse et à vivre maritalement avec les deux. — **Barcelone, 8 février 1318/9.**

Archives d'Aragon, reg. 216, f° 114.

3103. — A la supplique de sa fille doña Blanca, religieuse (*deodata*) du monastère de Sixena, Jaime II accorde à Cresches Enoch, Juif de Barcelone, des lettres de non-solidarité fiscale. — **Barcelone, 12 février 1318/9.**

Reg. 216, f° 134 v°.

3104. — Remission royale, moyennant 2.000 sous barcelonais, à Vidal et Issach de Monells, Juifs de Besalú, héritiers de feu Juceff Ferrer, inculpé d'inceste et de fraude. Le défunt était mort *ab intestat*, sans laisser de descendance légitime. Il avait converti en dépôt des titres de créance. La grâce ne s'applique pas aux transactions avec Alexandrie et l'Egypte si, par hasard, Juceff s'en est rendu coupable. — **Barcelone, 1^{er} mars 1318/9.**

Reg. 216, f^o 119 v^o.

3105. — Jaime II mande au baile de Besalú de faire mainlevée sur la succession de Juceff Ferrer. — **Même date.**

Reg. 216, f^o 119 v^o.

3106. — Jaime II fait connaître au baile de Lérida qu'il approuve le nouveau mode d'élection adopté pour les mandataires de la communauté juive de cette ville. Les quatre Juifs élus par l'aljama auront le pouvoir de choisir les adélanlades et secrétaires pour une durée de six ans. — **Barcelone, 17 mars 1318/9.**

Reg. 216, f^o 122 v^o-123.

3107. — Jaime II rappelle au calmedine, au justice et aux jurés de Huesca que, tant pour les causes civiles que pour les procès criminels, les Juifs doivent être arrêtés par le baile et jugés par le justice. — **Barcelone, 27 mars 1319.**

Reg. 216, f^o 128.

3108. — Jaime II mande au baile général de Ribagorsa de restituer tout ce qu'il a saisi à Samuel Mahir, Juif de Monclus, qui vient d'obtenir du roi, moyennant 1.500 sous de Jaca, remise de la peine à laquelle le baile l'avait condamné. — **Barcelone, 19 avril 1319.**

Reg. 216, f^o 130.

3109. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale à Samuel Bonmaçih, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 8 mai 1319.**

Reg. 217, f^o 160 v^o.

3110. — Guidage royal et rémission, moyennant 4.000 sous barcelonais, à Issach Cofen Saçes, fils de Salamon, Juif de Centa, ainsi qu'à toute sa famille et à l'ensemble de ses biens, pour une durée de quatre ans. Habitant d'une terre ennemie, Issach Cofen avait, sans licence royale, importé dans le royaume des marchandises prohibées. — **Barcelone, 1^{er} juin 1319.**

Reg. 217, f^o 143.

3111. — Pour alléger ses dettes, l'aljama juive de Tarragone est autorisée à s'imposer une « cise ». — **Barcelone, 6 juin 1319.**

Reg. 217, f° 143, en langue catalane; l'aljama des Juifs de Villafranca obtient la même autorisation le 25 juin (f° 144 v°).

3112. — Jaime II informe le justice de Valence qu'à la supplique de Juceff Alaczar et de sa mère Gunnila, il leur a fait remise de 250 sous réaux sur l'amende de 500 par eux encourue. — **Barcelone, 8 juin 1319.**

Reg. 217, f° 146.

3113. — *Vidimus* royal de la charte suivante concédée par feu Pons, évêque de Vich, aux Juifs de Tarrega. Tolérant les rites hébraïques dans la mesure où Dieu le lui permet, l'évêque daigne écouter la supplique des prud'hommes chrétiens et juifs de la ville de Tarrega, située dans son diocèse. Il consent à ce que l'oratoire ou école des Juifs soit transféré sur un autre point de la ville, où pourront être vénérés les rôles de la loi mosaïque. Le nouvel édifice ne devra pas excéder 80 pans de longueur, 40 de largeur et 60 de hauteur. La seconde porte d'entrée, où les Juifs disent leurs heures, ne devra pas être vue de la voie publique des chrétiens. Ce transfert d'oratoire ne devra occasionner aucun préjudice à l'église paroissiale qui a coutume de recevoir une redevance des Juifs domiciliés dans la ville. L'évêque défend qu'on trouble les Juifs dans la célébration de leurs fêtes par lancement de poutres ou de pierres. Quant au cimetière juif, l'évêque leur concède la possession de celui qui existe déjà dans les limites de Tarrega, avec ou sans clôture. Il est interdit à quiconque de mutiler ce cimetière et d'y déterrer les corps inhumés. Donné à Tarrega le 19 mars 1306/7. — **Barcelone, 22 juin 1319.**

Reg. 217, f° 147 v°-148.

3114. — Jaime II mande aux adénantades de l'aljama juive de Lérida, aux bailes de Lérida et de Tarrega, ainsi qu'au baile général de Catalogne, d'observer la convention établie entre les Juifs de Tarrega et leurs coreligionnaires de Lérida. Aux termes de ce traité, toutes les fois que l'aljama de Lérida se proposera de promulguer, de modifier ou d'annuler une ordonnance sur le paiement des tailles, dettes ou quêtes, elle sera tenue de convoquer les délégués des Juifs de Tarrega et d'obtenir leur assentiment. — **Même date.**

Reg. 217, f° 148 v°.

3115. — Remission royale, moyennant les compositions respectives de 2.000 sous et 500 sous de Jaca, à Juceff de Catorze, fils de Sançon, et à Salamon Abenhalez, Juifs de Calatayud, inculpés d'avoir blessé et entraîné par les cheveux leur coreligionnaire et concitoyen Mosse, fils de Rabi Salamon Amnelger. De plus, Abenhalez avait proféré des paroles injurieuses pour la dignité royale. Poursuivis par l'albedine des Juifs et par

le baile de Calatayud, les deux inculpés avaient été condamnés, le premier à 3.000 sous, le second à 1.000 sous d'amende. Préalablement à l'acte de grâce, cette sentence avait été soumise à l'examen d'un juge de la cour royale. — **Barcelone, 22 juin 1319.**

Reg. 217, f^o 149 v^o-150.

3116. — Jaime II informe le baile de Lérida qu'il vient de confirmer la cise présentée par la communauté juive de cette ville pour le paiement des dettes de l'aljama. — **Barcelone, 7 août 1319.**

Reg. 217, f^o 174-175, en langue catalane.

3117. — Jaime II notifie au mérine de Saragosse qu'il a remis aux tanneurs (*esquiradors*) juifs de cette ville 2.500 sous de Jaca sur l'amende de 4.000, à laquelle ils avaient été condamnés pour le monopole par eux pratiqué sur le tannage des peaux de bêtes. Il lui enjoint de ne rien exiger de plus de ces professionnels, pourvu qu'ils s'acquittent des 1.500 sous dans le délai de deux mois. — **Gandesa, 7 octobre 1319.**

Reg. 217, f^o 191.

3118. — A la requête des Juifs de l'aljama de la cité de Huesca, Jaime II les autorise à acquitter leur tribut en trois versements, mai, septembre et janvier. L'usage pratiqué jusque-là de la libération en douze douzièmes mensuels leur était préjudiciable. Le baile de Huesca est avisé de la susdite modification. — **Gandesa, 20 octobre 1319.**

Reg. 217, f^o 194.

3119. — Inculpés de la mort de Mosse Levi, juif de Barbastro, les époux David Levi et Rincha, ainsi que Jacob, leur fils, avaient été condamnés à 2.000 sous Jaca d'amende et à trois ans d'interdiction de séjour. Jaime II mande au baile général et aux autres officiaux du royaume d'Aragon de ne pas expulser cette famille juive de Barbastro, pourvu qu'elle se libère de l'amende qui l'a frappée. — **Tarragone, 11 novembre 1319.**

Reg. 217, f^o 207 v^o.

3120. — Aux termes de la législation municipale de Barcelone, un Juif baptisé ne pouvait, pas plus qu'une femme chrétienne, entrer dans la rue des Juifs ou dans une maison juive ni de jour ni de nuit. Toute contravention à cette défense était punie de cent sous d'amende ou de cent jours de prison. — **1319.**

Archives municipales de Barcelone, Libres de crides e ordinations, année 1319. — *Idem.* : Kayserling, *Les Juifs à Barcelone*, dans *Rev. des Ét. juives*, t. XXVIII (1894), p. 110.

3121. — Le roi Sanche de Majorque autorise les Juifs de Montpellier à

racheter leur cimetière situé au faubourg de Villefranche pour 50 livres de melgoriens. Ce cimetière avait été vendu en 1306 à la suite de la confiscation générale ordonnée par Philippe le Bel. — 1319.

Isotq. : Sal. Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier*, dans *Rev. des Et. juives*, t. XIX (1889), p. 264-266 (d'après GABRIEL, *Series præsulorum Magalonensium*, p. 448).

3122. — Jaime II concède au Juif barcelonais Abraham Albanet la faculté de ne pouvoir être appréhendé au corps, ni frappé de saisie pour faute, crime ou dette d'autrui, à moins qu'il ne fût son principal débiteur ou répondant, — pourvu qu'il se tienne prêt à ester en droit et à faire à tout plaignant complètement de justice. — Tarragone, 11 janvier 1319/20.

Archives d'Aragon. — Reg. 217, f° 242 v°.

3123. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale au Juif barcelonais Abraham Albanet. — Même date.

Reg. 217, f° 262 v°.

3124. — Licence royale à Astrug Çacorta, Juif de Montblanch, de marier ses enfants Abram et Dureneca avec ceux de feu Mosse Çacorta, Abraham et Ferrara, dont il est tuteur et curateur, sans qu'il courre le risque d'infamie, — pourvu que ces mariages reçoivent l'approbation de la parenté des pupilles ou, tout au moins, de la majorité des plus proches cousins, habitant de préférence la ville même de Montblanch. — Tarragone, 13 janvier 1319/20.

Reg. 217, f° 240 v°.

3125. — Jaime II, considérant que les Juifs peytiens de la cité de Saragosse sont tellement surchargés que c'est à peine s'ils peuvent suffire aux tributs, pensions viagères (*violaria*) et autres subsides royaux, leur donne l'assurance que, pendant l'espace de cinq ans, il n'accordera aucun sursis à leurs débiteurs. Il fait la même promesse aux Juifs de l'aljama de Tarrega, le 21 mars; à la communauté juive de Montblanch, le 6 avril; à celle de Borja, le 12 avril; à celles du royaume de Valence, le 17 avril; à celles de Tarazona et de Huesca, le 13 avril; à celle de Calatayud (Monastère de Poblet, 3 mai); à celle de Daroca, le 4 mai; à celle de Lérida, le 15 mai; à celle d'Egea, le 14 juin; à celle de Luna, le 28 juin; à celle d'Uncastillo, le 22 juillet; enfin, à celle de Sos, le 17 août. — Tarragone, le 21 janvier 1319/20.

Reg. 217, f° 252 v°-253 et reg. 224, f° 76 v° (Barcelone, 27 septembre 1323).

3126. — A la supplique de frère Gonsalvo Gomez, grand commandeur d'Alcañiz, Jaime II s'engage à ne pas accorder de sursis pendant deux ans aux débiteurs des Juifs de cette ville. — Tarragone, 2 mars 1319/20.

Reg. 217, f° 253.

3127. — Jaime II informe le vignier, le baile et les autres officiaux de Barcelone qu'afin de permettre aux Juifs de l'aljama de cette ville de racheter les objets saisis par le fisc pour non paiement de tributs ou quêtes, ces gages ne devront être mis en vente qu'au bout de huit jours. — **Tarragone, 7 mars 1319/20.**

Reg. 217, f° 281.

3128. — A la supplique de noble Geraldo de Rocabertino, Jaime II autorise Abraham des Castlars, fils de feu M^e David, et Jaheçeceli des Castlars, fils d'Abraham, tous deux Juifs de Besalú, à transférer leurs domiciles dans un autre lieu royal, en demeurant francs de tout subside et de toute prestation pendant quinze ans à dater du jour de leur transfert. — **Montblanch, 10 avril 1320.**

Reg. 218, f° 27.

3129. — Comme Abraham des Castlars et son fils ont affirmé au roi que leur loi les autorisait, du vivant de leur femme, à en épouser une deuxième et à vivre maritalement avec les deux, Jaime II les autorise à pratiquer cette bigamie. — **Montblanch, 17 mai 1320.**

Reg. 218, f° 29.

3130. — A la supplique de l'infant don Pedro, qui affirme avoir besoin du chirurgien juif Abraham Torog pour soigner un de ses domestiques, Jaime II accorde son guidage au chirurgien jusqu'à la fin du mois de juin, de sorte que s'il lui arrive de commettre quelque excès dans cet intervalle, il ne puisse être appréhendé. — **Lérida, 27 mai 1320.**

Reg. 218, f° 52 v°.

3131. — Sur présentation par les Juifs courtiers de Barcelone d'un privilège de Jaime I^{er} (Barcelone, 11 novembre 1257), par lequel le roi défunt mandait au baile et au vignier de Barcelone de ne pas les poursuivre ni de leur laisser intenter quelque procès pour leur courtage, à moins qu'il ne se présentât un plaignant au prétoire, Jaime II confirme la charte de son aïeul. — **Saragosse, 21 juin 1320.**

Reg. 218, f° 61 v°.

3132. — Guidage et sauvegarde de Jaime II au Juif de Valence Mosse Sibili et à toute sa famille, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'or d'amende. — **Calatayud, 17 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 147.

3133. — Considérant que de nombreux Juifs de Montclús avaient été massacrés par les Pastoureaux et leurs biens pillés, Jaime II compatis à

la misère des survivants; il déclare francs de tribut et de tout autre impôt tous ceux qui voudront fixer leur domicile dans la cité de Huesca ou à Barbastro, jusqu'à ce qu'il constate leur relèvement de fortune. — **Calatayud, 22 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 83 v°. — Cette lettre fut rendue et lachée, une autre y ayant été substituée, que la chancellerie a enregistrée sous la même date. — *Publ.* : Miret y Sans, dans *Rev. des Et. juives*, t. LIII, p. 258 (d'après Archives d'Aragon, reg. 218, f° 103). — *Indiq.* : Villanueva, *Viajes á las iglesias de España*, t. XVIII, p. 8-9.

3134. — Salamon de Deza avait assisté à la frappe de monnaie ordonnée à Deza et Seron par don Alfonso, fils de l'infant don Fernando. Accusé de faux monnayage, Salamon s'était vu condamner au dernier supplice. Un autre Juif de Deza, Salamon Abenmenir, se trouvait compromis dans la même affaire. Or, Jaime II a reçu l'assurance du baile de Calatayud et d'autres notables qu'Abenmenir n'était pas en faute. Il croit donc devoir l'absoudre de l'inculpation de faux monnayage et l'autoriser à rentrer dans le royaume en toute sécurité. — **Calatayud, 28 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 87.

3135. — Jaime II dispense, pendant quatre ans, par grâce spéciale Mosse, Açach, Avenfaland et leurs enfants, ainsi que les fils de feu Ismael Avenfaland et Sol, sa veuve, frère et belle-sœur des deux premiers, de l'obligation de contribuer à l'impôt avec les autres Juifs de Calatayud. Pour les contributions dites « vicinales », c'est à dire propres à la communauté juive, les trois familles susdites ne seront tenus à y participer que pour un dixième. Pendant le délai à courir, les bénéficiaires ne devront pas être assujétis aux déclarations par sol et livre, ni à la prestation de serment, ni aux autres réglemations statutaires de leur communauté. De plus, quand l'aljama procédera à la répartition des taxes « vicinales », un membre des trois familles devra y être convoqué; le tout sous peine de 500 morabotins d'or. — **Calatayud, 29 juillet 1320.**

Reg. 218, f° 92 v°-93.

3136. — Rémission royale, moyennant 1.500 sous de Jaca, à Jacob Abenhorna, Juif de Calatayud, inculpé de la mort de sa femme Ceti, fille de Jucef de Quatorçe, Juif de Têrue. — **Tarazona, 6 août 1320.**

Reg. 218, f° 92.

3137. — Pourvu que Ritas Abenamor et ses neveux, fils de feu Salamon Abenamor, transigent avec leur débiteur Bartolomeo Pomar, qui les accuse d'usure et d'autres fraudes, l'enquête que Brny A., jurispréte de Daroca, a ouverte contre eux par ordre du roi, devra être abandonnée. — **Tarazona, 13 août 1320.**

Reg. 218, f° 97. — Semblable insertion a été faite dans le registre commun.

3138 — Supplé de ne pas concéder aux chrétiens de Montelus les maisons et possessions de ceux des Juifs de ce village qui avaient été massacrés par les pasteureaux, Jaime II autorise les Juifs survivants à conserver les immeubles de leurs coreligionnaires décédés. Les enfants des victimes recueilleront la succession de leurs parents. Les auteurs du massacre, les pasteureaux, s'étaient précipités sans chef à travers toute la terre de la couronne d'Aragon, sous prétexte d'y exterminer et d'en chasser les perfides Sarrasins. — **Tarazona, 22 août 1320.**

Reg. 218, f° 102. — PUBL. : J. Miret y Sans, *Rev. des Et. Juives*, t. LIII (1907), p. 259.

3139. — Les communautés juives d'Aragon avaient été imposées d'un subside extraordinaire de 90.000 sous de Jaca, qui devait servir à payer les répondants de noble P. Ermengaud, comte d'Urgel, acheteur du comté d'Urgel et de la vicomté d'Ager, le roi restait encore redevable de cette somme au vendeur. Les 90.000 sous devaient être fournis dans le délai de huit mois. La part contributive des Juifs de Huesca se trouvait fixée à 16166 sous 6 deniers. En considération de cette lourde charge, Jaime promet à l'aljama juive de Huesca de ne lui réclamer rien d'autre, pendant les quatre ans à courir, que le tribut, la cène et autres redevances accoutumées. La même assurance est donnée à l'aljama juive de Ruesta, cotisée pour 213 sous, à celles de Tέρuel (3539), Sos (426), Alagon (2663), Daroca (2837), Uncastillo (2269), Tarazona (1670), Calatayud (20403), Luna (372), Borja (1224), Jaca (2879), Egea (2739) et Saragosse (27900). — **Saragosse, 20 septembre 1320.**

Reg. 218, f° 111-v° 112.

3140. — Apposition du seing et du sceau royal à un acte de vente, consentie par Assach Avendino et quelques autres Juifs d'Alagon à Juan Garcés d'Alagon et à Sancha Jimenez de Ayerbe, sa femme, d'une redevance de deux livres de chair de bœuf à prélever sur l'almudin de Saragosse. Cette redevance, qui produisait chaque jour 7 deniers de Jaca et chaque année 212 sous 11 deniers, avait été concédée aux Juifs susnommés par les rois Pedro II et Jaime I^{er}. L'acte de vente avait été passé à Saragosse le 17 octobre, l'an 1358 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en 1320. — **Saragosse, 21 octobre 1320.**

Reg. 218, f° 130 v°.

3141. — Jaime II appose son seing et son sceau à un acte public de vente faite par Bahiel Costantin, fils de feu Salamon et petit-fils de feu Bahiel, interprète (alfaquim) de défunt Jaime I^{er}, sa femme Reyna, sa fille Duenya, par Zarahia Costantin, fils de Tetros Costantin et petit-fils de Bahiel, et Justa sa femme, tous les cinq Juifs de Saragosse, à dame Ermesende de Lordat, prieure, et au couvent des religieuses dominicaines du monastère de Saragosse, de 280 sous Jaca sur la redevance de 300 sous

qui avait été concédée par Jaime I^{er} à son interprète et à toute sa postérité sur la chaudière de la teinture ; en second lieu, de tout leur droit de deux livres de viande à prendre chaque jour sur l'étal des Juifs de Saragosse et, en troisième lieu, de leur droit de 120 sous à prélever chaque année sur le produit de la leude du macel. L'acte de vente avait été dressé par Valero de Bielsa, notaire public de Saragosse, le 9 octobre 1320. Le roi appose son seing moyennant le paiement de 280 sous. — **Saragosse, 21 octobre 1320.**

Reg. 218, f^o 131.

3142. — Jaime II, considérant que les Juifs de l'aljama de Tortose sont tellement grevés que c'est à peine s'ils peuvent faire face aux tributs, rentes viagères (*violaria*) et autres subsides, s'engage pendant cinq ans à ne pas accorder de sursis à leurs débiteurs. — **Saragosse, 24 octobre 1320.**

Reg. 218, f^o 139 v^o.

3143. — Jaffia Almorcat, fils d'Ismael, en même temps que ses frères, fils et gendres, Haym, Issach, Juceff, Gentel Almorcat, etc., membres de la communauté juive de Segorbe, a manifesté le désir au roi de se fixer avec toute sa famille dans la cité de Valence ou dans une autre localité du royaume. Jaime II leur donne assurance que, si après avoir quitté Segorbe, ils veulent y revenir, ils pourront le faire en toute liberté. — **Puebla, 11 novembre 1320.**

Reg. 218, f^o 150.

3144. — Jaime II concède aux Juifs de l'aljama de Saragosse que leurs rabbins soient constitués pour la synagogue et la boucherie par la communauté juive et non par les officiers royaux. — **Valence, 20 novembre 1320.**

Reg. 218, f^o 155 v^o.

3145. — Jaime II confirme aux Juifs de Saragosse l'exemption de leude que le roi Pedro II leur avait accordée à Monzon, le 1^{er} avril 1240. — **Valence, 27 novembre 1320.**

Reg. 218, f^o 156 v^o - 157. — Deuxième confirmation à Tortose, le 3 janvier 1324/2 (reg. 221, f^o 155 v^o - 156) et troisième confirmation à Tarragone, le 22 novembre 1322 (reg. 222, f^o 127).

3146. — L'aljama de Valence et les autres communautés juives du royaume de ce nom ont accordé au roi, pour l'achat du comté d'Urgel, 54.000 sous réaux, payables en deux termes, moitié au mois de janvier, moitié au mois de mai. Quant aux Juifs du royaume de Valence établis au-delà du Saxona, la communauté de Valence a fixé leur contribution à 5.000 sous. A l'égard des uns et des autres, Jaime II prend le même engagement qu'à l'endroit des juiveries d'Aragon. (Voyez plus haut, n^o 3139.) — **Valence, 30 novembre 1320.**

Reg. 219, f^o 167-168.

3147. — Exemption pour quatre ans à l'aljama juive de Tortose, qui a contribué avec les autres communautés de Catalogne à l'imposition de 90.000 sous barcelonais accordée au roi pour l'achat du comté d'Urgel. — **Même date.**

Reg. 219, f^o 184 v^o-185.

3148. — Semblable exemption à l'aljama juive de Lérida, qui a contribué à l'achat susdit pour 10.000 sous barcelonnais. — **Même date.**

Reg. 219, f^o 185.

3149. — Semblable exemption aux Juifs de la cite et de la collecte de Barcelone, qui ont versé 36.000 sous. — **Même date.**

Reg. 219, f^o 185.

3150. — Exemption semblable, sans mention de cène, à l'aljama et collecte des Juifs de Gironne et Besalu, qui ont contribué pour 36.000 sous. — **Même date.**

Reg. 219, f^o 185.

3151. — Semblable exemption aux Juifs du royaume de Valence établis en deçà du Sayona, qui ont versé, pour leur part de l'imposition, 49.000 sous réaux. — **Même date.**

Reg. 219, f^o 185 v^o.

3152. — Jaime II transmet au baile général d'Aragon l'acte par lequel il a confirmé le privilège concédé aux Juifs de Saragosse, le 27 novembre 1320. — **Valence, 2 décembre 1320.**

Reg. 218, f^o 157.

3153. — Le Juif Ybrafim Baralon, ayant fait connaître au roi qu'il se proposait d'acheter dans les terres de la couronne quatre charges (*carrigas*) de drap et de futaine pour les besoins de l'infante Eléonore, fille de Ferdinand, défunt roi de Castille, et pour ceux des dames de sa suite, Jaime II lui accorde une licence d'exportation, valable pendant deux mois; le roi mande, en outre, aux gardes des marchandises prohibées, péagers, leudaires et autres officiaux de n'exiger aucun droit de leude, ni de péage, du bénéficiaire de la présente licence. — **Valence, 2 décembre 1320.**

Reg. 219, f^o 162.

3154. — Lettres de non préjudice aux Juifs de la partie du royaume de Valence située au-delà du Saxona, qui ont contribué pour 5.000 sous au subside du comté d'Urgel. — **Valence, 3 décembre 1320.**

Reg. 219, f^o 163 v^o.

3155. — En faisant connaître que la communauté juive de Lérida a obtenu rémission de toute peine pour fausses déclarations de biens, Jaime II mande au baile de Lérida et à Pascaso, jurispérite de cette cité, de renoncer à toute enquête contre les Juifs de leur résidence. — **Valence, 13 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 176.

3156. — Après le massacre des Juifs de Montclús, leurs coreligionnaires de Barbastro, Monzon et autres lieux des environs exercèrent des représailles sur le territoire de Montclús, coupant des arbres et commettant d'autres excès. Accusés d'avoir pris part à ces actes de vengeance et menacés de poursuites par l'infant don Alfonso, quelques Juifs de l'aljama de Lérida prirent la fuite. Jaime II écrit de nouveau à son fils aîné et procureur général Alfonso, comte d'Urgel, pour lui conseiller de pardonner aux fuyards, en considération surtout du gros subside que la collecte de Lérida a fourni pour l'achat du comté d'Urgel. — **Valence, 13 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 176.

3157. — Confirmation par Jaime II du privilège de Pedro II (Téruel, 13 juin 1210), portant exemption de lende en faveur des Juifs de Huesca. — **Même date.**

Reg. 219, f° 176 v°-177 v°.

3158. — Jaime II notifie au baile général d'Aragon la confirmation, qu'il vient de faire aux Juifs de Calatayud, de l'exemption de lende que leur avait accordée le roi Pedro II, le 13 juin 1210. — **Valence, 21 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 177 v°.

3159. — Octroi de lettres de non solidarité fiscale et d'exemption d'offices d'aljama au Juif de Valence Abraham Abenayub. — **Valence, 25 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 191 v°-192.

3160. — Jaime II recommande au lieutenant du procureur en Catalogne, ainsi qu'au vignier et au baile de Barcelone, de n'incarcérer les Juifs dans le « Castell nou » de la cité barcelonaise que par son ordre ou par celui de l'infant don Alfonso. — **Valence, 31 décembre 1320.**

Reg. 219, f° 197 v°.

3161. — Jaime II informe son baile de Barcelone qu'il a concédé à l'aljama juive de cette ville la faculté d'ajouter ou retrancher, avec l'assentiment du baile, aux chapitres du rôle de l'imposition autorisée par le roi

sur les membres de l'aljama pendant l'espace de cinq ans ; durant ce même laps de temps, la mesure juive du vin pourra être réduite à la mesure chrétienne de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 219, f° 198.

3162. — Jaime II affranchit les Juifs du royaume de Valence, tant en dedans qu'en dehors du Sexona, de tout péage, portage, lende, poids et mesurage, en un mot de tout droit de douane et de marché. — **Valence, 2 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 198.

3163. — Jaime II autorise toutes les communautés juives de la cité et du royaume de Valence à se donner entre elles des tacanes et constitutions. — **Même date.**

Reg. 219, f° 198 v°.

3164. — La législation en vigueur dans les Etats de la couronne d'Aragon interdisait aux Juifs l'érection de nouvelles synagogues, mais non pas la restauration des vieilles. Apprenant que la synagogue vieille de Jativa avait besoin de très grosses réparations, Jaime II autorise la communauté juive de cette ville à réparer et même à réédifier le monument, à condition que la hauteur n'en dépassera pas 55 pans, la largeur 7 brasses, 2 pans et demi, du septentrion au midi, la largeur autant, de l'orient à l'occident. Le lieutenant du procureur dans le royaume de Valence, le baile général de ce royaume, le justice et le baile de Jativa sont chargés de faire observer la présente autorisation. — **Valence, 7 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 198 v°.

3165. — Rémission royale, moyennant la composition de 4.000 sous barcelonais, aux Juifs de Gironne Issach Abraham et Salamon Bonafé, ainsi qu'au Juif de Besalu Issach Astrug, inculpés de mauvaise gestion de tutelle. Chargés d'administrer les biens des fils et des filles de feu Jucef Bonafé, juif gironais, les trois tuteurs choisis auraient commis diverses fraudes et malversations. Une enquête était en cours, mais les inculpés, désireux d'éviter les dépenses d'un procès, ont supplié le roi de faire cesser les poursuites. — **Valence, 8 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 202 v°.

3166. — Jaime II informe le baile de Gironne qu'il vient d'accorder des lettres de rémission aux Juifs Issach Abraham et Issach Astrug, dénoncés comme mauvais tuteurs. — **Même date.**

Reg. 219, f° 202 v°-203.

3167. — Réfection par la chancellerie royale du privilège octroyé aux

Juifs de Barcelone par feu Jaime I^{er}, à Montpellier, le 17 décembre 1266.
— **Valence, 15 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 208.

3168. — En considération de services rendus à la couronne, Jaime II avait concédé à son scribe Clément de Salaverto le pouvoir de constituer l'équipe de Juifs idoines, chargée de décoller les animaux dans les boucheries de la juiverie valentinoise. Mais l'aljama juive faisait observer que cette concession était contraire au privilège de Jaime I^{er}. Néanmoins, le roi estime qu'une telle raison ne saurait entraîner la révocation de son ordre. Toutefois, après la mort du bénéficiaire, l'aljama recouvrera la faculté de nommer les décollateurs juifs et de percevoir sur la boucherie les droits accoutumés. — **Valence, 17 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 214 v°.-215.

3169. — Jaime II autorise les Juifs établis dans le village de Castellon del Campo de Burriana à faire l'acquisition d'un terrain pour leur servir de cimetière. — **Même date.**

Reg. 219, f° 221.

3170. — Jaime II affranchit les Juifs de l'aljama de Tèruel de tout péage, lende, portage, pesage et mesurage. — **Valence, 18 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 216.

3171. — Jaime II, considérant que les Juifs de Falset, localité récemment incorporée à son domaine spécial, se trouvent accablés de diverses charges, leur promet que, d'ici à deux ans, il n'accordera pas de sursis à leurs débiteurs. — **Valence, 21 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 214.

3172. — Jaime II informe son baile de Calatayud qu'il accorde un dégrèvement d'impôt aux frères Jaffuda et Mosse del Calvo, Juifs de Calatayud, pour un cheval mort à l'écurie qu'ils avaient acheté récemment 1.500 sous Jaca. Avant de subir cette perte, les deux Juifs avaient été taxés par l'aljama de Calatayud pour le tribut et autres exactions à 3 sols, 4 deniers, une obole à verser dans chaque arche. — **Valence, 27 janvier 1320/1.**

Reg. 219, f° 216 v°.

3173. — Guidage royal, sous peine de 500 morabotins d'or, à Léon Cohen et à ses deux fils Bonet et Bonjuach, chirurgiens juifs de Puicerdà, ainsi qu'à leurs femmes, enfants et biens. — **Valence, 4 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 236.

3174. — Jaime II, ayant autorisé la communauté juive de Játiva à clôturer d'un mur le cimetière qu'elle possédait dans cette ville, fait observer au justice et au baile de Játiva qu'une porte y devra être ménagée dans la clôture, pour qu'en temps de guerre les troupeaux puissent s'y réfugier et y stationner en sûreté. — **Valence, 5 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 232 v°.

3175. — A la supplique du noble conseiller P. de Queralt, lieutenant de procureur dans le royaume de Valence pour l'infant don Alfonso, procureur général du roi et comte d'Urgel, Jaime II promet à tous les habitants juifs du lieu de Santa-Coloma que, d'ici à deux ans, il n'accordera pas de sursis à leurs débiteurs. — **Valence, 17 février 1320/1.**

Reg. 219, f° 238.

3176. — Jaime II informe le baile et le procureur fiscal de Játiva qu'il a blanchi de toute inculpation d'usure Issach et Mosse Minal, créanciers juifs de leur résidence, décédés ; il leur mande en conséquence de ne pas procéder contre les héritiers des deux inculpés ni contre leurs répondants et obligataires. — **Même date.**

Reg. 219, f° 241.

3177. — Saisi d'une plainte par les Juifs de Montblanch contre les jurés et prud'hommes de cette localité, qui, non généralement mais spécialement, avaient édicté des statuts et procédé à des innovations préjudiciables aux plaignants, Jaime II mande au baile de Montblanch de protéger ses administrés juifs contre cette nouvelle réglementation et de ne pas permettre qu'il leur soit extorqué de ce fait quelque contribution oppressive. — **Valence, 9 mars 1320/1.**

Reg. 171, f° 197. — PUBL. : F. de Bofarull, *Los Judios en el territorio de Barcelona*, dans *Memorias de historia de la corona de Aragon*, Barcelone, t. VI (1911), p. 565.

3178. — Les Juifs de Montblanch se plaignaient qu'en violation du privilège de Jaime II et de son procureur général, l'aljama juive de Barcelone ne les admettait pas à discuter de l'imposition des tributs, collectes, assignations viagères et autres taxes royales. Le roi mande aux secrétaires de la communauté juive de Barcelone de ne pas refuser voix délibérative aux délégués des Juifs de Montblanch. — **Même date.**

Reg. 171, f° 197. — PUBL. : F. de Bofarull, t. VI, p. 566.

(A suivre.)

JEAN RÉGNÉ.

LES

TROIS FORMES DU CYCLE LUNAIRE DU COMPUT JUIF

On sait que l'année juive est luni-solaire et que les mouvements des deux astres sont régularisés par un cycle de 19 ans, comprenant 235 mois, et que ce cycle compte douze années communes et sept années embolismiques de treize mois chacune. La répartition des sept années embolismiques est faite suivant la formule connue ג'ר"ח ארז"ב, indiquant comme embolismiques les années suivantes : 3^e, 6^e, 8^e, 11^e, 14^e, 17^e et 19^e, les cycles étant comptés à partir de l'ère du monde.

Cette forme classique du cycle n'est pas la seule qu'aient connue les docteurs du Talmud. En effet, une Baraïtha citée par Isaac Israeli dans son livre *Yessod Olam* (Berlin, 1777, p. 63 b) et reproduite par J. Scaliger dans son *Emendatio Temporum* (Leyde, 1598, p. 620) s'exprime dans les termes suivants :

כי הא דחניא שנות העיבור שלש שתיים שלש שלש שתיים שלש
דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים שלש שלש שתיים שלש שתיים
שלש רבן גמליאל אמר שלש שתיים שלש שלש שתיים.

On divisait le cycle lunaire en sept petites périodes se terminant chacune par une année embolismique. En désignant par des chiffres romains les années embolismiques du cycle, la Baraïtha nous donne les trois formules suivantes :

- 1) *R. Eliézer* : III, V, VIII, XI, XIV, XVI, et XIX ;
- 2) *Les Hachamim* : III, VI, VIII, XI, XIV, XVI et XIX ;
- 3) *R. Gamaliel* : III, VI, VIII, XI, XIV, XVII et XIX.

La formule de R. Gamaliel est celle qu'a adoptée définitivement le comput juif en usage, formule rappelée plus haut. Les deux autres formules s'en écartent notablement. Différents auteurs qui se sont occupés de la question ont émis l'avis unanime que ces trois formules, malgré leurs divergences apparentes, n'en forment qu'une seule ; elles ne diffèrent entre elles que par les ères différentes auxquelles elles s'appliquent. En effet, en partant de l'ère du monde on arrive à la formule de R. Gamaliel ; en partant de la quatrième année de cette ère, on aura la formule de R. Eliézer, et en prenant comme point de départ la douzième année de la même ère on aboutira à la formule proposée par les Hachamim. Cette explication plausible fait naître une nouvelle question, celle des ères auxquelles R. Eliézer et les Hachamim appliquaient leurs formules mentionnées dans la Baraïtha précitée. Les ères se rapportent évidemment à des événements historiques assez importants. Quels sont donc ces événements ? Et l'ère juive de la création, dite *ère du monde*, à quel événement historique est-elle rattachée ?

La réponse à ces questions vient d'être tentée par une grande autorité, le Docteur Edouard Mahler, mais avec un succès partiel. En effet, dans son remarquable ouvrage ¹ intitulé *Handbuch der jüdischen Chronologie* (Berlin, 1916), le savant professeur à l'Université de Budapest explique (p. 373) que la formule de R. Gamaliel s'applique à l'ère partant de l'année de la déportation sous Nabuchodonosor, en 587 avant J.-C., ce qui est exact, ladite année étant la première du 168^e cycle de l'ère du monde. Pour la formule des Hachamim, dont la 16^e année est embolismique, au lieu de la 17^e, M. Mahler a trouvé une explication moins heureuse. Il soutient qu'on a simplement copié le comput babylonien, suivant la fameuse hypothèse que ce savant avait proposée en 1895, mais qui ne fut pas confirmée dans la suite². Quant à la formule de R. Eliézer, M. Mahler déclare franchement en ignorer l'origine, puisqu'il n'y a

1. V. Dr Eduard Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, in 8° de xvi + 636 pages, Leipzig, Gustav Fock, 1916. — Cet important ouvrage est le plus récent et le plus complet sur la chronologie juive, et il tient compte des découvertes archéologiques les plus récentes. Dans sa première partie, l'auteur traite de la chronologie en général et en particulier de celle des Juifs, tandis que la seconde partie traite de la chronologie juive aux différentes époques de l'histoire. Une série de tables de concordance complète utilement ce traité. — Il serait désirable que l'auteur nous donnât bientôt un résumé de son ouvrage dans d'autres langues européennes.

2. V. D. Sidersky, *Etude sur la Chronologie assyro-babylonienne*, in-4° de 100 pages. Paris, Klincksieck, 1916 (tiré des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XIII).

aucun événement historique important auquel on pourrait rattacher une ère spéciale à laquelle s'adapterait éventuellement ladite formule.

Telle est la question que soulève la Baraita citée plus haut. Essayons d'y répondre à notre tour.

Pour la formule de R. Gamaliel, laquelle est usitée dans le comput juif actuel, l'explication judicieuse de M. Mahler nous suffit amplement. C'est l'ère du *Galout Babel*, en 387 avant J.-C., soit l'année 3174 de l'ère du monde, première d'un cycle lunaire. La formule de R. Eliezer se rapporte à ~~l'ère~~ *l'ère de la découverte de la loi sous Josias*, en 622 av. J.-C., ère employée couramment par le prophète Ezechiel. C'est l'année 3139 de l'ère du monde, 4^e d'un cycle lunaire. Quant à la formule des Hachamim, elle se rapporte à l'ère de la destruction du second Temple, en 70 après J.-C., commençant avec l'année juive 3831, 12^e d'un cycle lunaire.

Que R. Gamaliel, R. Eliezer et les Hachamim aient été tous familiers avec le cycle lunaire de 19 ans, cela ne doit nullement nous surprendre. Les Babyloniens connaissaient ce cycle depuis Nabonassar (747 av. J.-C.), et depuis le iv^e siècle avant J.-C. ils y avaient réparti les années embolismiques suivant une formule identique à celle qui fut adoptée plus tard par le comput juif.

D. SIDERSKY.

BIBLIOGRAPHIE

Zent (I. S.). **רבי אקיבא (Rabbi Akiba)**. Jérusalem, Safrout, 1924 ;
in-8° de 286 p.

La vie, l'enseignement et le rôle de R. Akiba ont été longuement étudiés par les historiens (v. Graetz, J. Derenbourg, Schürer et Jawitz) et par les auteurs d'« Introductions » à la tradition orale (Frankel, Weiss, J. Brüll, Is. Halévy), par Bacher dans son *Agada*, par Hyman dans ses biographies des Tannaïm et des Amoraïm. Les Encyclopédies juives consacrent des articles importants à ce docteur. Nous possédons également d'excellentes monographies par Gastfreund, Wittskind, S. Funk, E. Weill et L. Stern.

Aucune de ces études n'égale l'ouvrage de M. Zuri pour la richesse des matériaux qu'il a réunis, pour l'ampleur qu'il a su donner à son sujet, pour les idées originales et les observations fines et justes qu'on y trouve en grand nombre.

Dans deux ouvrages précédemment parus¹, l'auteur insiste sur la distinction qu'il convient, selon lui, d'établir entre les docteurs de la Galilée et ceux du sud de la Palestine (les « Deromim »). Les désaccords qu'on remarque entre ces deux groupes proviendraient de la divergence radicale de leurs points de vue et de la conception opposée qu'ils avaient du devoir religieux, de la loi civile et de la vie en général. Préoccupés de l'individu, les Galiléens s'attachent de préférence aux prescriptions particulières et ne craignent pas de s'arrêter aux minuties ; les « Deromim » n'ont en vue que la société, et leur enseignement se traduit par des formules synthétiques, par des lois générales.

Nous ne voulons pas examiner en détail cette théorie. Bornons-nous, pour l'instant, à la remarque suivante : sans contester que les Galiléens diffèrent des Judéens ni qu'on puisse trouver, d'une part, certaines locutions ou même certaines idées exclusivement galiléennes et, d'autre part, certaines autres communes à tous les « Deromim », il nous semble que M. Z. attribue une importance excessive à cette classification des rabbins

1. *Toledot ha-Deromim*, Paris, 1916 ; *Tarbout ha-Deromim*, Varsovie, 1924.

par région et qu'il ne tient pas assez compte d'autres facteurs. Vouloir expliquer les œuvres et les hommes uniquement par leur milieu, c'est risquer d'en donner une explication incomplète et souvent fausse. Les grands hommes échappent à leur ambiance; le génie a un je ne sais quoi qui ne se laisse pas enfermer dans l'étroitesse des formules.

Pour M. Z., R. Akiba est avant tout un « deromi ». C'est uniquement sous cet angle qu'il examine en lui l'homme, l'éducateur, le légiste, l'exégète et le tribun. Il consacre, en outre, une grande partie de son ouvrage à nous exposer la méthode didactique des rabbins de la Galilée et celle du *Darom* et de la *Chéféla*. Et, en passant, il étudie également les Amoraïm babyloniens, qu'il classe en deux groupes : ceux de l'école de Soura, qui ont des affinités avec les « Deromim », et ceux de l'école de Nehardea, qui se rattachent aux Galiléens.

Les objections multiples que soulève cette théorie trouveront leur place dans notre compte rendu de l'ouvrage, déjà cité, du même auteur, *Turbout Ha-Deromim*. Pour nous en tenir à R. Akiba, il est aisé de constater le peu de rapports que présentent son enseignement et sa méthode avec ceux de son maître et collègue R. Eliézer, qui était également « deromi »¹.

M. Z. connaît à fond la littérature talmudique et il a classé dans un ordre parfait les milliers de textes attribués à R. Akiba². Il n'ignore pas les travaux antérieurs, mais il les cite rarement et ne donne aucune bibliographie.

Sur la vie de R. Akiba, M. Z. apporte peu de renseignements nouveaux³. Pour la partie purement historique, l'auteur suit plutôt Schlatter⁴ que Schürer. Il est aussi trop obsédé par les idées aventureuses d'Is. Halévy. En ce qui concerne la méthode⁵ de R. Akiba, il développe les idées de Hoffmann et utilise les travaux d'Adolf Schwartz. Ce qu'il y a de plus original et de plus remarquable dans cet ouvrage, c'est la précision avec laquelle sont notés les moindres détails de style, grâce auxquels on peut reconnaître les nombreux passages anonymes des midraschim halachiques qui sont ou ne sont pas de R. Akiba et de son école. Pour la

1. R. Akiba est en désaccord, dans la Mischna, vingt-huit fois avec R. Eliézer, vingt-six fois avec R. Ismaël, vingt-et-une fois avec R. Tarphon, tous les trois « Deromim », et seulement dix fois avec R. Yosé le Galiléen et une seule fois avec R. Eléazar b. Azaria, autre rabbin du Nord.

2. R. Akiba est mentionné près de trois cents fois dans la Mischna, cinq cent soixante-quatre fois dans le Babli (note de *Me'at Etan* sur *Yeb.*, 16 a, édit. Vilna) et, dans l'ensemble de la littérature talmudique, trois mille fois (Weiss, *Dor Vedorchav*, II, p. 134).

3. M. Z. ignore le nom du second fils de R. Akiba. V. j. *Ber.*, VI (fin), où il est nommé : Siméon. C'est de lui que *Sabbat*, 67 a, parle et non de son frère Josué.

4. *Die Tage Trajans und Adrians*, Gutersloh, 1897.

5. Les rapprochements de R. Akiba et du Targoum Onkelos ne nous ont pas convaincu. Nathan Adler, dans son commentaire *Nethina leguer*, montre des rapports encore plus étroits entre le Targoum et R. Eliézer.

partie juridique, avons-nous besoin de dire qu'elle est traitée de main de maître ?

Nous nous permettrons de relever quelques erreurs. M. Z. n'a pas toujours vérifié ses citations ni veillé aux fautes d'impression. En voici quelques exemples.

Nous ne connaissons que quelques-uns des nombreux disciples de R. Akiba. La liste que donne M. Z. (p. 36-39) est erronée et incomplète.

1. *Abba Eléazar b. Nini de Brak*. M. Z. dit : « probablement de Bené Brak, donc disciple de R. A. » Le nom de Nini n'existe pas dans la littérature talmudique. Il faut lire *Abba Eléazar b. Gamala* comme dans *Guittin*, 30 b [même passage dans *Béça*, 13 b, *Menah.*, 54 b, où l'on lit b. Guimel, *Bechorot*, 58 b : b. Gomel — cf. *Sifré* sur Korah, § 121 (édit. Fr., 14 a) : b. Gamliel].

2. *Abba Saül* : « De la *Tosefta Kilay.*, IV, 19 (éd. Zuck., 799), il résulte que A. Saül fut disciple de R. Akiba. » Rien de moins sûr. Le texte auquel fait allusion M. Z. est le suivant : « A. Saül dit, R. Akiba dit... Ben Azaï dit... » Or, quelques lignes plus loin, nous lisons : « R. Siméon b. Gamliel dit, Bêt Schamar disent... Bêt Hillel disent... » Est-ce que R. S. b. G. était disciple de Bêt Schamar ? M. Z. se demande si *Abba Saül*, disciple de R. b. Kiba, n'est pas *Abba Saül b. Miryam* (lire b. *Imma Miryam*). Ce dernier nom ne se trouve mentionné qu'une seule fois (*Ket.*, 87 a). Son opinion est rapportée par l'Amora Samuel (ou par une *baraita*). Il est donc impossible de fixer l'époque où vivait *Abba Saül b. Imma Miryam*¹.

3. *Hanan b. Pinhas*. Le passage de *Sota*, 4 a est attribué dans j. *Sabbat*, I, 2 (fin) à Minyamin qui fut, en effet, disciple de R. Akiba.

4. *Hanina d'Ono et Hanina b. Hakhimāi*. Lire *Hananya*. Tous les Tan-naïm, sauf *Hanina b. Dossa* s'appellent *Hananya* et non *Hanina*. Pour *Han. b. Hakhinaï*, v. *Lév. R.*, XXI, 8 et *Nidda*, 52 a.

6. *Juda b. Torta*, lire *Yohanan b. T.*

7. *Yoschiya b. Ouscha*, lire *demin Ouscha* (originaire de). « C'est peut-être *Yoschiya*, disciple de R. Yehouda, v. *Ned.*, 8 b. » Mais dans ce passage il est question de *Miasso*, non de *Yoschiya*. Nous ne connaissons pas *Yoschiya*, disciple de R. Yehouda b. Hai. Le passage de *Bekhor.*, 18 b

1. Il faut remarquer qu'*Abba Saül* est mentionné avant R. Akiba (*Tos. Ohot.*, III, 2 — Z., 599, 22), avant R. Tarphon (v. *Nidda*, 24 a). Il faut lire dans la *Mischna Kidd.*, IV, 14 « *Abba Gourya* au nom d'*Abba Saül* » (et non d'*Abba Gourya*) comme dans le texte du Yerouschalmi. La *Mischna* dit ensuite : « R. Yehouda (b. Hai) dit en son nom » (c'est-à-dire au nom d'*Abba Saül*), donc A. S. est antérieur à Yehouda b. Hai. Il ne faut pas chercher à l'identifier, comme fait Is. Lewy, avec l'*Abba Saül*, domestique de Rabbi, dont parle le texte de *Pesahim*, 34 a, et essayer d'expliquer qu'il y est question du père de Rabbi. En lisant de près le passage de *Pes.*, on voit bien qu'il ne s'agit pas d'un rabbin. Signalons encore le fait que, dans la maison du patriarche, on appelait les domestiques *Abba* (v. *Ber.*, 16 b).

lire 22 b., auquel renvoie M. Z., prouve au contraire que R. Yoschya d'Onscha est un amora. V. également *Menak.*, 39 a. et *Gitt.*, 33 b.

8. *Jorue b. Gamla* et *Jenathan b. Meschonlam*. Le seul passage qu'indique M. Z. est douteux.

Par contre, M. Z. aurait pu noter comme disciples de R. Akiba :

1) *Hidka* (qu'il mentionne lui-même au chapitre précédent).

2) *Yehouda b. Yoschaya Habussam* (*Tos. Schabât*, V, 42 — *Z.*, 68, 48. *Boull.*, III, 7 — *Z.*, 604, 48. Cf. *Boull.*, 35 b.).

Pour terminer avec les disciples de R. Akiba, M. Z. dit p. 235 que R. Yehouda ne rapporte presque jamais l'opinion de R. Josué. V. cependant *Tos. Ohel*, 6 (comm.) et 7 fin (*Z.*, 603, 40 ; 605, 46).

Ces remarques suffisent pour montrer à M. Z. la nécessité de serrer les textes de plus près. Mais elles ne nous empêchent pas de reconnaître à son ouvrage une réelle valeur. M. Z. prépare une série d'études consacrées aux principaux rabbins du Talmud. Soyons assurés qu'avec son érudition et sa puissance de travail, il saura élever à nos grands docteurs un monument digne d'eux.

A. BAZZ.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

EITAN (Israel). — Utilité de l'éthiopien pour l'exégèse et la lexicographie biblique.....	12
EPHRAÏM (Max). — Histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg depuis le milieu du ^{xiii} ^e jusqu'à la fin du ^{xiv} ^e siècle.....	127
HELLER (Bernard). — Tendances et idées juives dans les contes hébreux.....	97
LÉVI (Israel). — Le ravissement du Messie-enfant (<i>fin</i>).....	1
MARMORSTEIN (A.). — Les persécutions religieuses à l'époque de R. Johanan B. Nappacha.....	166
ABRAHAM (Meyer). — Le commentaire de R. Joseph Bekhor-Schor sur le Lévitique.....	41
PORGÈS (N.). — Élie Capsali et sa Chronique de Venise.....	20
RÉGÉ (Jean). — Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327) (<i>suite</i>).....	177
SIDERSKY (D.). — Les trois formes du cycle lunaire du comput juif..	200

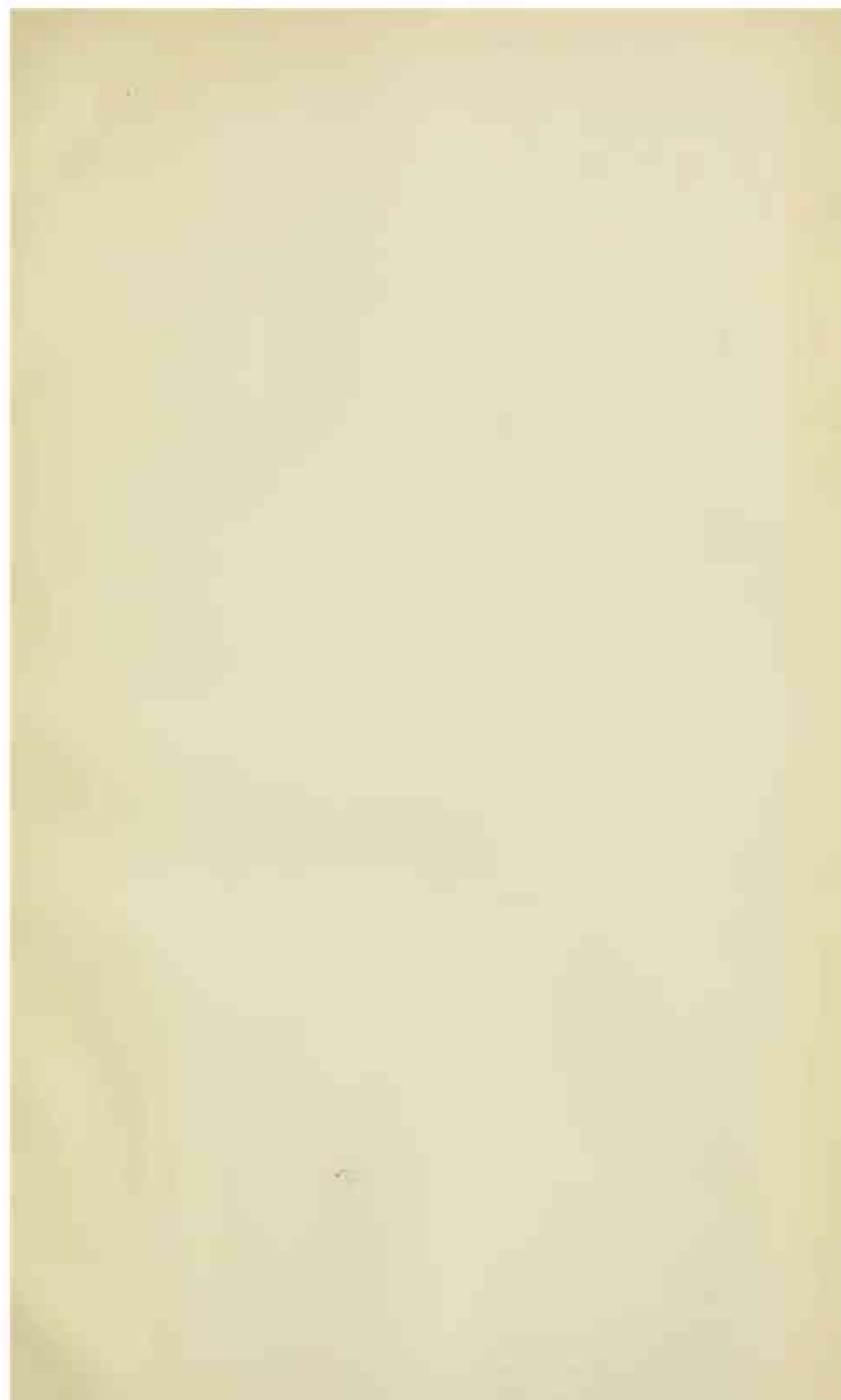
NOTES ET MÉLANGES

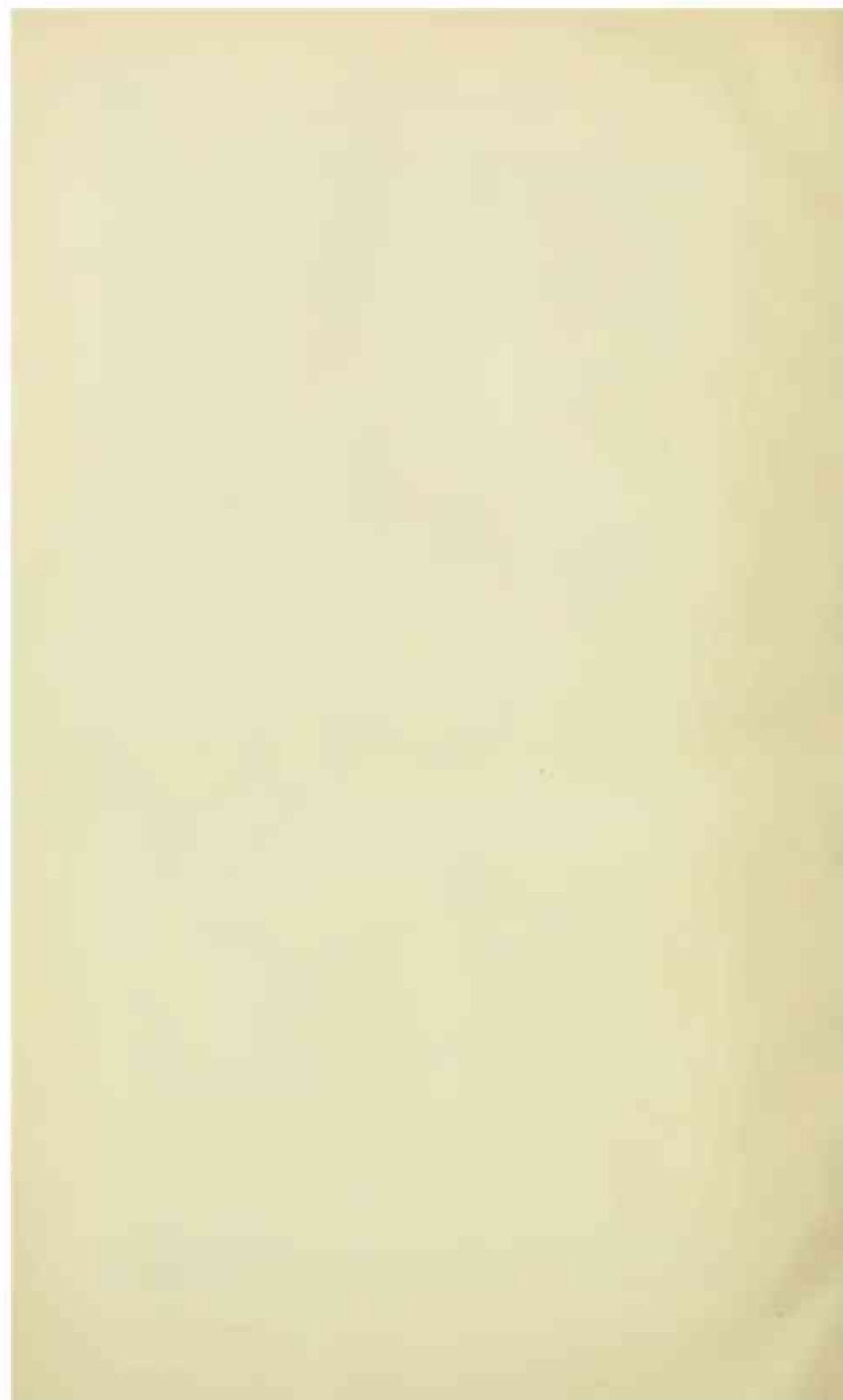
APTOWITZER (V.). — נקה dans Exode, xxxiv, 7 et Jérémie, xxx, 11 ...	61
LAMBERT (Mayer). — L'inscription de Guézer et les chiffres hébreux.	64

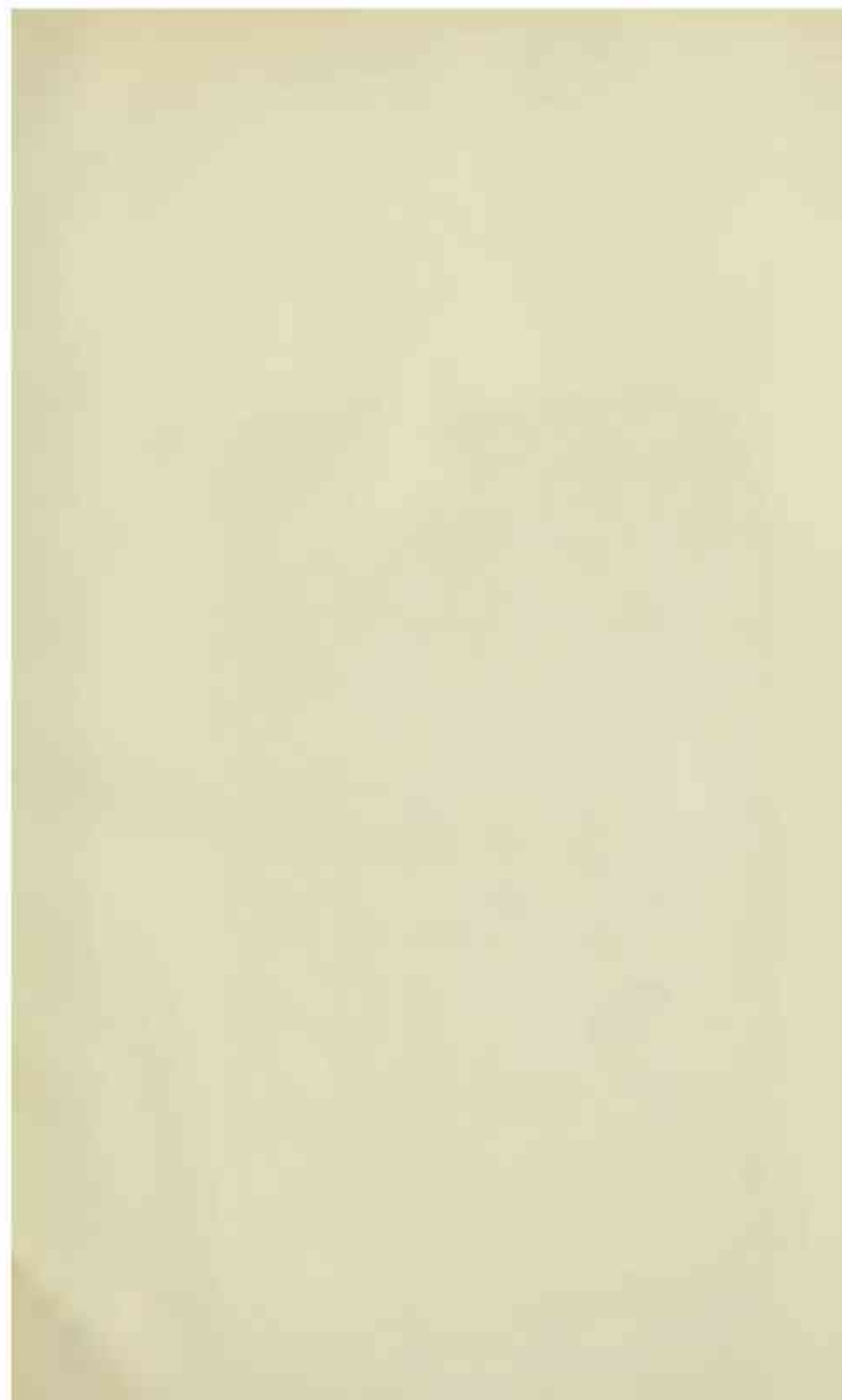
BIBLIOGRAPHIE

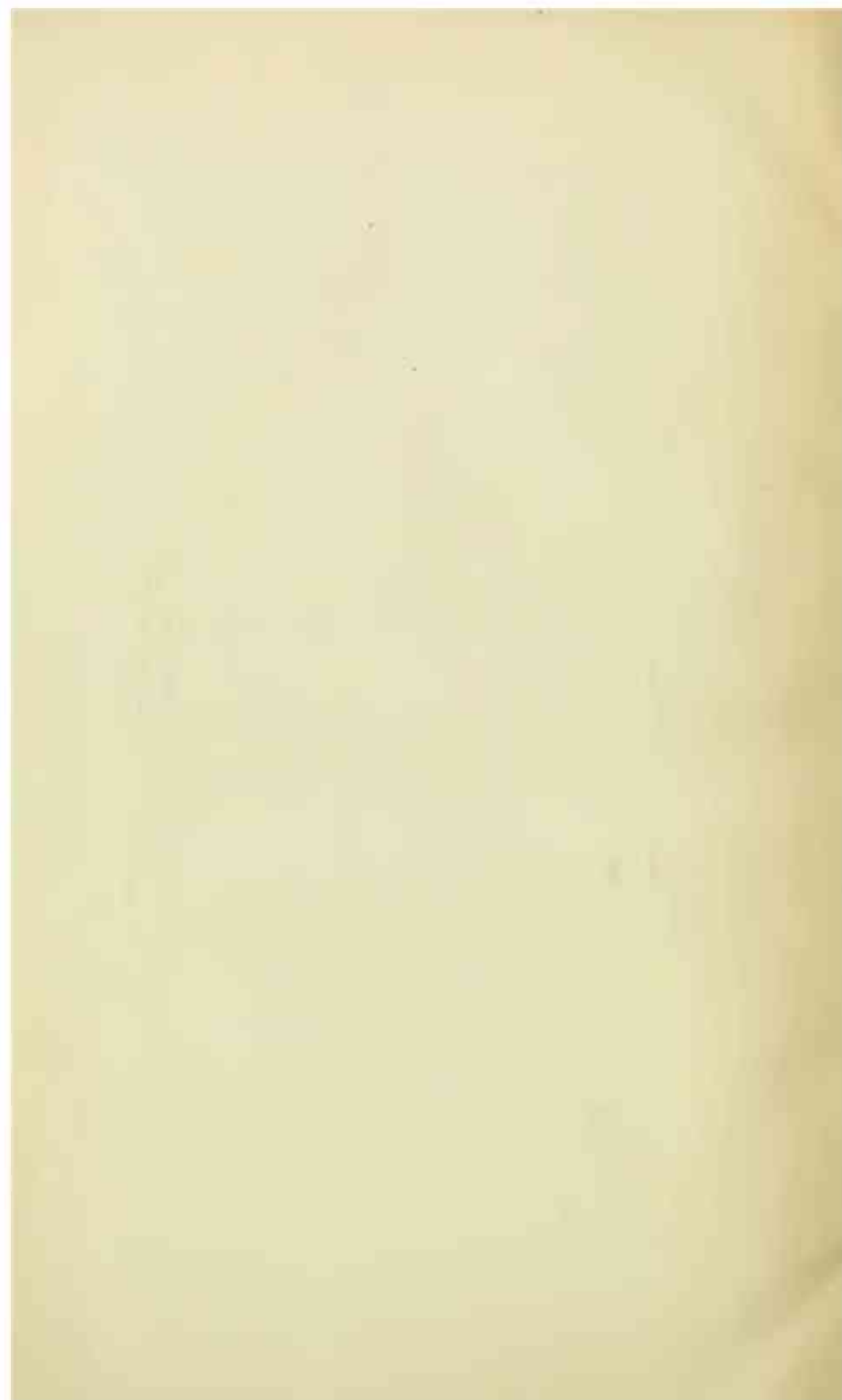
BACK (A.). — רבי עקיבה (Rabbi Akiba), par ZURI (I. S.).....	203
HAUSER (Henri). — La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852). par MONOD (Gabriel). Cours professé au Collège de France. Préface de Charles BÉLÉONT	94

LAMBERT (Mayer). — Studies in hebrew roots (extrait de <i>Jewish Quarterly Review</i> , New Series, vol. XIV, 1923, p. 31-52). — Two unknown verbs (extrait de <i>Journal of Biblical Literature</i> , vol. XLII, 1923, p. 22-28), par EITAN (L.).....	95
WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1922-1923)	67
Table des matières.....	207









DS
101
R45
t.76-77

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

