The Jewish Quarterly Review

EDITED BY

I. ABRAHAMS AND C. G. MONTEFIORE

VOLUME XIV

London
MACMILLAN AND CO., LIMITED
NEW YORK: THE MACMILLAN COMPANY
1902

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2026

OXFORD
HORACE HART, PRINTER TO THE UNIVERSITY

THE JEWISH QUARTERLY REVIEW

VOL. XIV



CONTENTS

PAGE

ARISTEAS, RECENT CRITICISM OF THE LETTER OF. By I. ABRAHAMS 321

ARK OF THE LAW, EARLIEST REPRESENTATION OF. By JOSEPH JACOBS 737

AUTO DE FÉ AND JEW. By E. N. ADLER 698

AUTOS DE FÉ AND JEWS. By Dr. M. KAYSERLING ... 136

BENJAMIN, THE GENEALOGIES OF. By J. MARQUART 343

CAESAREA, ZUR TOPOGRAPHIE VON. By Dr. SAMUEL KRAUSS 745

DALMAN'S ARAMÄISCH-NEUHEBRÄISCHES WÖRTERBUCH ZU TARGUM, TALMUD UND MIDRASCH. By Dr. H. HIRSCHFELD 766

ENGLISH LAW, THE JEWS AND. By H. S. Q. HENRIQUES: III, IV 250, 653

FRUG, FROM THE "LIEDER UN GEDANKEN" OF. Translated by Miss HELENA FRANK 544

GENIZA SPECIMENS:

SAADYANA I, II, III. By Prof. S. SCHECHTER 37, 197, 449

ZU SCHECHTER'S NEUESTEM GENIZA-FUNDE. By Dr. N. PORGES 129

GENIZA TEXTS, BRITISH MUSEUM. By the Rev. G. MARGOLIOUTH 303

HARNACK, WHAT JEWS MAY LEARN FROM. By Dr. FELIX PERLES 517

HEBRÄISCH-PERSISCHES LIEDERBUCH. By Prof. W. BACHER 116

PAGE

IMMORTALITY, THE DESIRE FOR. By C. G Montefiore 96

ISAIAH XLV. 18, 19. By Dr. S. A. Hirsch 134

JASTROW'S "STUDY OF RELIGION." By Prof. Crawford Howell Toy 758

JEMEN, DER SIDDUR VON. By Prof. W. Bacher ... 740
See also SÜDARABISCHE SIDDUR.

"JEWISH ENCYCLOPEDIA." By H. Snowman 373

KRAUSKOPF'S "RABBI'S IMPRESSIONS OF THE OBER-AMMERGAU PASSION PLAY." By C. G. Montefiore 141

LOISY'S "ÉTUDES BIBLIQUES" AND "LA RELIGION D'ISRAËL. By C. G. Montefiore 147

MACLEAN'S "DICTIONARY OF THE DIALECTS OF VERNACULAR SYRIAC." By Dr. H. Hirschfeld ... 377

"MENASSEH BEN ISRAEL'S MISSION TO OLIVER CROMWELL." By Lionel Abrahams 1

MONTEFIORE LIBRARY, DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HEBREW MANUSCRIPTS OF. By Dr. H. Hirschfeld 159, 379, 622, 768

NEUHEBRÄISCHEN POESIE, BEMERKUNGEN ZUR. By Prof. I. Goldziher 719

NOTE ON *J. Q. R.*, XIV., pp. 26 sqq. By A. Cowley ... 352

NOTE ON *J. Q. R.*, XIV, pp. 307–311. By the Rev. G. Margoliouth 621

"PAULINE" EMANCIPATION FROM THE LAW A PRODUCT OF THE PRE-CHRISTIAN JEWISH DIASPORA. By Dr. M. Friedländer 265

PRIVY COUNCIL, TWO JEWS BEFORE THE, AND AN ENGLISH LAW COURT IN 1614-15. By Lionel Abrahams 354

RELIGIOUS LIFE IN THE HOME. By the Rev. Morris Joseph 64

RÖMISCH-PERSISCHE KRIEG IN DER JÜDISCHEN ELIA-APOCALYPSE. By Dr. Samuel Krauss 359

PAGE

SAADYANA. *See* GENIZA SPECIMENS.

SAADYANA: AUS EINER ALTEN POETIK (SCHULE SAADJA'S). By Prof. W. BACHER 742

SAADYANA, DIE VON SCHECHTER EDIRTEN. By Prof. W. BACHER 740

SAMARITAN MANUSCRIPT, NOTES ON A NEWLY ACQUIRED. By the Rev. J. SKINNER, D.D. 26

SOUTHERN ITALY, THE JEWS IN. By HERBERT M. ADLER 111

SPANISH AND PORTUGUESE ARCHIVES, GLEANINGS FROM. By Prof. RICHARD J. H. GOTTHEIL 80

SÜDARABISCHEN JUDEN, ZUM SCHRIFTTUM DER. By Dr. SAMUEL POZNAŃSKI 752

SÜDARABISCHE SIDDUR UND JAḤJÂ ṢÂLIḤ'S COMMENTAR ZU DEMSELBEN. By Prof. W. BACHER 581

TOTEMISM, ISRAEL AND. By STANLEY A. COOK 413

CONTRIBUTORS TO VOLUME XIV

ABRAHAMS, I., 321.
ABRAHAMS, LIONEL, 1, 354.
ADLER, E. N., 698.
ADLER, HERBERT M., 111.
BACHER, Prof. W., 116, 581, 740, 742.
COOK, STANLEY A., 413.
COWLEY, A., 352.
FRANK, Miss HELENA, 544.
FRIEDLÄNDER, Dr. M., 265.
GOLDZIHER, Prof. I., 719.
GOTTHEIL, Prof. RICHARD J. H., 80.
HENRIQUES, H. S. Q., 250, 653.
HIRSCH, Dr. S. A., 134.
HIRSCHFELD, Dr. H., 159, 377, 379, 622, 766, 768.
JACOBS, JOSEPH, 737.
JOSEPH, Rev. MORRIS, 64.
KAYSERLING, Dr. M., 136.
KRAUSS, Dr. SAMUEL, 359, 745.
MARGOLIOUTH, Rev. G., 303, 621.
MARQUART, J., 343.
MONTEFIORE, C. G., 96, 141, 147.
PERLES, Dr. FELIX, 517.
PORGES, Dr. N., 129.
POZNAŃSKI, Dr. SAMUEL, 752.
SCHECHTER, Prof. S., 37, 197, 449.
SKINNER, Rev. J., 26.
SNOWMAN, H., 373.
TOY, Prof. CRAWFORD HOWELL, 758.

THE

JEWISH QUARTERLY REVIEW

OCTOBER, 1901

"MENASSEH BEN ISRAEL'S MISSION TO OLIVER CROMWELL."

IN 1655, Menasseh ben Israel came to England in the hope of obtaining from the Lord Protector and the Council of State permission for Jews to settle in England, and to practise without secrecy or restraint the rights of their religion. After two and a half centuries, the history of Menasseh's mission, its origin, its incidents, and its consequences, has for the first time been set forth in the volume prepared by Mr. Lucien Wolf for the Jewish Historical Society of England[1]. In an admirable narrative, Mr. Wolf tells the story of the Resettlement; and indirectly he makes it clear why the story has never before been fully told. Whoever is at all acquainted with the sources from which the history of the seventeenth century has to be written, knows that of all periods it is the most perplexing and intractable. "Dreariest continent of shot-rubbish the eye ever saw," said Carlyle, "trackless, without index, without finger-post." Mr. Wolf has had to be his own Dryasdust before he could become a historian. Pamphlets which

[1] *Menasseh Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell: being a reprint of the Pamphlets published by Menasseh Ben Israel to promote the Readmission of the Jews into England*, 1649–1656. Edited with an Introduction and Notes by Lucien Wolf. London, Macmillan, 1901.

had long vanished from human sight have had to be rediscovered and perused. Private letters, begging petitions, a Marrano merchant's will, the depositions of a common informer, the gossip reported in News Letters, the information conveyed in the dispatches of ambassadors, have all had to be collected, interpreted, and judged before the historian could say with any accuracy or completeness what led Menasseh to England, what he achieved here, and what he failed to achieve.

Naturally, a certain portion of the material that Mr. Wolf has used was known to earlier writers who have attempted to deal with the Resettlement; some papers, also, of which the earlier writers could not have known, have now been made easily accessible through the publication of the Calendars of State Papers: but the greater part of the documentary evidence that Mr. Wolf has used has been brought to light through his own researches extending over nearly twenty years. His predecessors had no notion of bestowing such pains on history. Tovey gave a scanty and inaccurate account of Menasseh's mission, and embellished it with reflections which are based upon the supposition that poor Menasseh, who probably never knew a year's freedom from pecuniary troubles, was the master of great treasures with which he bribed the Protector and the more godly members of the Council of State. Dr. Kayserling, in his biography of Menasseh, kept close to the facts which were within his knowledge: but he was not intimately acquainted with the general course of English history in the seventeenth century, nor did he use the best sources of information. Some additions to the common stock of knowledge were made by Graetz, Picciotto, and Dr. Hermann Adler; but without disparagement to their historical zeal it may be said that their contributions are very modest as compared with the results of Mr. Wolf's researches.

The writers who have been named were, of course, familiar with Menasseh's pamphlets, with some of the State

Papers, and with two or three publications by Christian authors of the time relating to the Jewish question in England. From these sources they were acquainted with Menasseh's peculiar views as to the bearing of Scriptural prophecies on the resettlement of the Jews in England, and with some details of his visit to this country, and of the proceedings of the Whitehall conference. They were aware of Cromwell's friendly attitude, of the favourable opinion expressed by the Judges in 1655 as to the right of Jews to remain in England, and of the fact that before the end of the Commonwealth a small Jewish community was established in London. But these scraps of knowledge were as tantalizing as scattered pieces of a puzzle until Mr. Wolf, equipped with a copious supply of new facts relating to the founders of the Jewish community, and with a minute knowledge of the history of the Commonwealth, was able to show how the puzzle should be fitted together. It would have been impossible for any writer who had not studied with equal care the English and the Jewish history of the period to deal adequately with the Resettlement: as, indeed, it is impossible without similar preparation to do justice to any important episode in the history of the Jews of England. Just as the history of the English Jews before the Expulsion exhibits not only the fortunes and sufferings of some hundreds of Jewish families, but also (and as clearly) the shifting relations of the Kings of England with their baronage, the citizens of their towns, and the Papal power; just as the records of the Emancipation struggle serve both as a chronicle of an epoch of vital importance to the Jewish race and as a faithful epitome of the progress of Liberalism in the English nation; so the Resettlement movement, now that its course has been adequately described, is seen to be at once a result and an illustration of the working of two sets of forces—of which the one compelled the Jews of Europe in the seventeenth century to seek new homes and new opportunities for the exercise of their commercial activity, while the other caused

a portion of the English nation, partly through tolerant feeling, partly through a peculiar view of religious duty, partly through commercial ambition, to desire the unconcealed residence of Jews in this country. It is due to Mr. Wolf's researches, of which the results are set forth in his present essay and in his many earlier writings on kindred subjects, that it is now possible to understand the nature of the forces at work and their reciprocal action.

The Inquisition in Spain and Portugal and in the dominions outside Europe possessed by those countries was the most potent of the causes that imposed on the Jews of the seventeenth century the necessity of looking for new homes in countries from which they had hitherto been excluded. Great numbers of crypto-Jews remained in Spain and Portugal after the great Expulsions of 1492 and 1496, and many of them acquired or retained wealth and distinction. But, when once they fell into the hands of the officers of the Inquisition, their fate was torture and spoliation. There is, unhappily, no lack of evidence to show how cruel were the outbursts of persecution by which the Spanish and Portuguese Marranos were at all times liable to be attacked. Experience of suffering, and the sense of insecurity which must have surrounded them even at the time of their greatest apparent prosperity, drove one family after another of Spanish and Portuguese crypto-Jews to seek a home in countries where they might hope to live unmolested. The stream of emigration flowed steadily on during the sixteenth and the first half of the seventeenth century. Marrano refugees settled in Amsterdam, Rotterdam, Antwerp, Bordeaux, Nice, Hamburg, Reggio, Pernambuco, and Bahia. In the reign of Charles I and the early years of the Commonwealth, a few merchants from Spain and Portugal, attracted to this country no doubt by its Protestantism and its growing commercial importance, founded a Jewish settlement in London. They sought no authorization: they raised no questions as to their right to live and carry

on trade within the British dominions; nor for many years was any question of the kind raised to their detriment. Their houses were unmolested, and their business affairs flourished. Thanks to Mr. Wolf's researches, a considerable amount of information has been collected bearing on the history of this community up to 1656, the year in which the Government of the country first had official cognizance of its existence. The names of twenty-six Jewish heads of families who lived in England before that date are known: and information is available as to the early history of five. Of these, four are known to have been driven from home either by the experience or the prospect of persecution by the Inquisition; and there is good reason to believe that this was the case with the fifth. One of them, Antonio Robles, had first fled from Spain to the Canary Islands to escape tortures such as those under which his father had died and his mother had been crippled, and from his new home in the Canary Islands he had come to England, because orders had been sent out by the Inquisition for his arrest. Another, Domingo de la Cerda, had for the same cause left Spain, and taken refuge in England: Duarte Henriques had been despoiled of his estates in the Canary Islands because he was a Jew: David Abarbanel Dormido had been arrested by the Inquisition, put to cruel torments on the rack, and kept in prison for five years: Antonio Ferdinando Carvajal had probably been compelled by the Inquisition to leave his early home at Fundao.

In the middle of the seventeenth century the need for new homes for refugee Jews became more pressing than it had ever been before. There was no cessation of persecution in Spain and Portugal: the rising of the Cossacks under Chmielnicki in 1648 drove thousands of Jews from Poland: the conquest of Brazil by Portugal in 1654 threw back on to the old world many Jewish families who had for a time enjoyed prosperity in Pernambuco and Bahia. And whether they came from Spain or Portugal, from

of the Jews, which are of a date antecedent to the publication of the first suggestion on the subject by a member of the Jewish race.

In 1643 Roger Williams, in his *Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed*, argued, with frequent reference to the Jews, that all forms of worship should be freely tolerated, and that non-Christian systems of religion "are only to be fought against with that sword which is only, in soul matters, able to conquer; to wit, the sword of God's Spirit, the Word of God." In 1646 there was published a reprint of the pamphlet on *Religion's Peace*, in which Leonard Busher had advocated forty years earlier a policy of complete freedom of conscience, in accordance with which the Jews should "inhabit and dwell under His Majesty's dominion, to the great profit of his realms and to their furtherance in the faith; the which we are bound to seek in all love and peace, so well as others, to our utmost endeavour." In 1647 Hugh Peters published *A Word for the Army and Two Words to the Kingdom*, in which, among other remedies for the ills of the kingdom, he proposed "That merchants may have all manner of encouragement . . . . and strangers, even Jews, admitted to trade and live with us; that it may not be said, we pray for their conversion, with whom we will not converse, we being all but strangers on the earth." In the same year the Council of Mechanics at Whitehall voted "A Toleration of all religions whatsoever, not excepting Turkes, nor Papists, nor Jewes." In 1648 appeared *An Apology for the Honorable Nation of the Jews*, by Edward Nicholas, in which the admission of the Jews was advocated in order that the English people might escape the punishment that was due to them on account of their cruel treatment of Jews in earlier times, and might in the future share the blessings which according to Divine promise the Jews were to enjoy. In 1649 there was presented to Fairfax and to the Council of Officers a Petition from Johanna Cartwright and her son, asking that "under the

Christian banner of charity and brotherly love," the Jews might "again be received and permitted to trade and dwell amongst you in this land as they now do in the Netherlands." This Petition "was presented to the generall Councell of the officers of the army under the Command of his Excellency, Thomas Lord Fairfax, at Whitehall on Jan. 5 [1649]. And favourably received with a promise to take it into speedy consideration, when the present more publike affaires are dispatched." In the same year there appeared three further pamphlets of strongly pro-Jewish tendency, viz.:—Sadler's *Rights of the Kingdom*, Dury's *Epistolical Discourse*, and Thorowgood's *Jews in America*, while Chilmead published an English translation of Leon de Modena's *Historia dei Riti Ebraici*. It was not only in print that pro-Jewish sentiment showed itself: in various parts of England and Wales Christian enthusiasts took to the practice of Jewish rites and ceremonies, while the epitaphs in the Jewish cemetery at Amsterdam show that a whole family of English Christians migrated to that city to be received as members of the Synagogue.

Any member of the Jewish race whose thoughts had ever been occupied with speculations as to the methods by which the troubles of his fellow Jews in Spain, Portugal, and elsewhere could be relieved, must have been deeply interested by this outburst of feeling in England. Doubtless there were many Jews in the Netherlands, in Italy, in Spain, and in Portugal, by whom the new movement was watched. But there was one man who for many reasons followed its progress with peculiar attention. Menasseh ben Israel, one of the ministers of the Jewish congregation of Amsterdam, had lived in Holland since his boyhood; but, as the son of a Marrano who had left Lisbon after being persecuted by the Inquisition, he had a personal concern for the fortunes of "such as sat in the Inquisition in Spain and Portugal"; and, as a scholar who was in frequent correspondence on questions of Hebrew learning with English students of theology, he was exceptionally

well informed as to the progress of religious feeling in England. His disposition was such as to make him very ready to aspire to a prominent part in any movement for the improvement of the condition of the Jews. He was a restless, public-spirited man, full of confidence that by the workings of Divine Providence a glorious future was being prepared for the scattered remnant of Israel, and far from disinclined to believe that Providence might well regard him as one of the most suitable agents to be used in carrying out its designs. Well acquainted with the existence of the crypto-Jewish community of London, he could not fail, when his Christian correspondents wrote to him about the progress of pro-Jewish sentiment in England, to be struck with the idea that it might be possible to derive therefrom some practical advantage for his co-religionists.

And there was a peculiarity of his Christian friends in England which strengthened the other motives leading him in this direction. Among his English correspondents were men who attached great importance to what are known as Millennarian speculations. They believed that the Millennium, the period of a thousand years of peace and prosperity for the saints on earth, of which they found predictions both in the Old and the New Testaments, was near at hand. Now it was generally recognized, in accordance with the text of Scriptural prophecies, that the Millennium must necessarily be heralded or accompanied by the restoration to the Holy Land of the Jews from all parts of the earth: and on this subject Menasseh's friends sought from him information and guidance. Some questions which one of them put before him in 1649 set at work in his mind a train of ideas, which led to a curious result. It chanced that in the year 1644 a Portuguese Jew named Antonio Montezino, or Aaron Levi, visited Amsterdam, and related, in the presence of Menasseh ben Israel and other Jews of the city, how in South America he had encountered Jews of the tribe of Reuben. Five years afterwards, when Menasseh was

consulted by his Millennarian friends in England as to the restoration of the Jews, it occurred to him that this story might have an important bearing on the matter. He had convinced himself from his Scriptural studies that, before the Jews could be restored, it was necessary that their dispersion over the earth should be complete. The discovery of the tribe of Reuben in America showed that their dispersion was already much wider than had been known. Indeed, if they could only gain admission to England—so the thought must have flashed on him—their dispersion from one end of the earth to the other would be complete, and their restoration to the Holy Land, that event which to Jews and Christians was equally momentous, would be so much the nearer. Satisfied with the validity of his own reasoning, Menasseh published in 1650 a pamphlet entitled the *Hope of Israel*, in which he repeated and defended the story of Montezino, hoping that the English people might recognize that it was their duty to expedite the ultimate restoration of the Jews to the Holy Land by allowing them to settle in England. The practical object of the publication could be easily detected by a careful reader, but was not definitely stated in the body of the pamphlet. In order, however, that there might be no uncertainty on this point, Menasseh dedicated his little book to "the Parliament, the Supream Court of England and to the Right Honourable the Councell of State." In his Epistle Dedicatory he explained his reasons for doing so. "As for me (most renowned Fathers)," he said, "in my dedicating this Discourse to you, I can truly affirm that I am induced to it upon no other ground than this, that I may gain your favour and good will to our Nation, now scattered almost all over the earth ; neither think that I do this as if I were ignorant how much you have hitherto favored our Nation; for it is made known to me and to others of our Nation by them who are so happy as near at hand to observe your apprehensions, that you do vouchsafe to help us not onely by your prayers; yea, this hath

compelled me to speak to you publickly, and to give you thanks for that your charitable affection towards us, and not such thanks which come only from the tongue, but such as are conceived by a grateful mind. Give me leave therefore (most renowned fathers) to supplicate you that you would stil favor our good, and farther love us." That Menasseh's intentions were fully understood by English readers was made clear by the controversial literature which his pamphlet called forth. Shortly after the publication of the *Hope of Israel*, he applied for facilities to visit England in order to plead for the admission of the Jews, and he was supplied, as he relates, with "a very favourable passe-port [1]."

From what has been said above, it will be seen that there is no uncertainty as to the causes which led Menasseh to conceive the idea of his mission to England. In view of the conditions that have been indicated—the need of a new home for the Spanish and Portuguese Jews, the hopefulness of the prospect in England as disclosed by the prosperity of the small crypto-Jewish community in London, the spontaneous display by English writers and public men of friendly feeling towards the Jews, and finally, Menasseh's belief in the connexion between the return of the Jews to England and their restoration to the Holy Land—it may fairly be considered that the inception in 1650 of the Resettlement movement has been adequately explained.

The explanation is almost entirely due to Mr. Wolf: and it is he also who was the first to recognize the next important link in the chain of events.

When Menasseh first thought of advocating the admission of the Jews to England, he counted no doubt on a large measure of support from influential sections of the English nation: but he cannot have anticipated that the Lord Protector of the Commonwealth would be one of his most ardent helpers. Yet Mr. Wolf has shown that this was the case; and, by devoting the necessary attention to the trade

[1] *Vindiciae Judaeorum*, p. 144 of Mr. Wolf's edition.

policy of Cromwell and the commercial conditions of the time, he has been able to show why it was the case.

In 1651 the English Parliament, on the recommendation of the Council of State, passed a Navigation Act, which provided that henceforth there should not be imported into any part of the British dominions the produce of any country in Asia, Africa, or America, except in vessels owned by Englishmen, and that European products should be imported only in English vessels or in vessels owned by natives of the exporting country. The object of this Act was to transfer to England the commercial supremacy of Holland. Hitherto the latter country, by virtue of the commercial ability and large capital of its merchants, had enjoyed a predominant share in the carrying trade and financial business of the world; but, if the Act should be effective, the Dutch "would be disabled from bringing into England or her colonies anything but the scanty produce of their own soil[1]." Now the Act could not succeed unless England was able to command an abundant supply of capital and of business enterprise and ability. The English nation, which within the preceding half-century had magnificently inaugurated its career of colonial expansion by establishing outposts in the East Indies, the West Indies, and the continent of America, was not wanting in the qualifications that commercial greatness required. But a statesman with Cromwell's breadth of view and wide-reaching ambition for English commerce, could not fail to be anxious that the country's resources should be further strengthened by the immigration of large capitalists experienced in the successful conduct of foreign trade. He was well aware that the continental Jews had won for themselves a pre-eminent position in the trade between the different countries of Europe, and between Europe and the East and West Indies and Brazil[2]; he knew also that some crypto-Jews were

[1] S. R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate*, II, 82-3.

[2] An interesting passage in a letter written by one Royalist agent to another shows that Englishmen abroad realized the importance of

already in England carrying on the same pursuits. It was inevitable that, when he heard of Menasseh's suggestion that the right of Jews to live in England should be recognized, he should at once welcome a proposal that was so closely in accord with his commercial ambitions and with his inclination towards toleration in matters of religion.

The time and manner of Menasseh's first communication with the English Government are not known with any exactness[1]. From the passage in the *Vindiciae*, to which reference has been made above, it appears that he wrote to the Council of State immediately after the publication of

Cromwell's action in 1655. In a letter to Sir E. Nicholas, dated Brussels, September 20, 1655, Sir Marmaduke Langdale writes: "I am very sorry that they [the Jews] agree with Cromwell. The Jews are considerable all the world over and the great masters of money. If his Majesty could either have them or divert them from Cromwell, it were a very good service. I heard of this 3 years agone, but hoped the Jews who understand the interest of all the princes in the world had been too wise to adventure themselves and estates under Cromwell when they may by his death or other alteration in that kingdom run the hazard of an absolute ruin."—*Nicholas Papers* (edited by G. F. Warner for Camden Society), III, 51.

[1] On p. xxix of his Introduction Mr. Wolf says that "the Readmission of the Jews to England was one of Cromwell's own schemes .... there is ample evidence that he was the mainspring of the whole movement and that Menasseh was but a puppet in his hands." On p. xxxiv, referring to Dormido's visit to England, he says: "Cromwell's action can only be explained by the theory that he was, as I have suggested, the instigator of the whole movement." I am unable to agree with these statements. Menasseh was certainly acting on his own initiative when, in 1650, he inaugurated the Resettlement movement by the publication of the English and Latin editions of the *Hope of Israel*, with the remarkable dedication to the English Parliament and Council of State. According to his own statement, he was acting equally on his own initiative when, almost immediately after the publication of his pamphlet, he applied for permission to visit England (*Vindiciae*, p. 144 of Mr. Wolf's volume). It appears to me that, in the absence of any direct evidence to the contrary, Menasseh's account should be accepted. Of course, my dissent from the suggestion contained in the sentences quoted in this note does not lessen my appreciation of the remarkable service which Mr. Wolf has rendered by drawing attention to Cromwell's vigorous and consistent support of the Resettlement proposals and to the causes to which it was due.

the *Hope of Israel* in 1650. There is no doubt that in the spring of 1651, it was believed in Amsterdam that Cromwell intended to sanction the residence of the Jews in England, and on this account, as Menasseh wrote a few years later, "the Ambassadors of England were received in the Synagogue with as great pomp and applause, Hymns and cheerfulness of minde, as ever any Sovereigne Prince was. For our people did in their owne mindes presage, that the Kingly Government being now changed into that of a Commonwealth, the antient hatred towards them would also be changed into good-will." In October, 1651, another letter from Menasseh was received by the Council of State, and it is probable that a second passport was then issued to enable him to come to England. Similar passports were issued in November, 1652, December, 1652, and September, 1653: but the war between England and Holland (July, 1652, to April, 1654), and the difficulties of his own position in Amsterdam, deterred him from making the journey. In 1654 David Abarbanel Dormido, Menasseh's brother-in-law, a merchant who had fled from Brazil to Amsterdam at the time of the Portuguese conquest, came to England, and acting, no doubt, in accordance with Menasseh's advice, presented to Cromwell a petition asking that the Jews might be permitted to settle in this country. Cromwell urged his Council to return a favourable answer, but they declined to take any action. Within the next few months, however, Cromwell was able to give two remarkable indications of the good will with which he regarded the Jewish cause. In February, 1655, he took the unusual step of writing a letter to the King of Portugal asking that payment might be enforced of certain debts due by Portuguese subjects in Pernambuco to relatives of Dormido, who of course was not a British subject and had no claim to the Protector's good offices. In August, 1655, he granted a patent of denization to Antonio Ferdinando Carvajal and his two sons, who were all members of the crypto-Jewish community of London.

In October, 1655, after five years of waiting, Menasseh at length decided to visit England. "I could not," he says, "be at quiet in my mind (I know not but that it might be through some particular divine providence) till I had anew made my humble addresses to his Highnesse the Lord Protector (whom God preserve). And finding that my coming over would not be altogether unwelcome to him, with those great hopes which I conceived, I joyfully took my leave of my house, my friends, my kindred, all my advantages there, and the country wherein I have lived all my life time, under the benign protection and favour of the Lords, the States General, and Magistrates of Amsterdam; in fine (I say) I parted with them all and took my voyage for England."

Several of the incidents of his stay in England are well known from accounts given by himself and by contemporary writers: but on some points of the first importance Mr. Wolf has been able by careful study of the authorities to correct statements hitherto repeated in all works on Anglo-Jewish history. When Menasseh arrived in London in October, 1655, he brought with him petitions from the Jews of various parts of Europe, and the English manuscript of his own "Humble Address." The latter was at once printed and published, and on October 31 he went to Whitehall and presented copies to the Council of State. The "Humble Address" asked "in behalf of the Jewish nation" for the free exercise of the Jewish religion, "that we may have our Synagogues, and keep our own publick worship, as our brethren doe in Italy, Germany, Poland, and many other places." A detailed list of the concessions that the Jews desired was then drawn up and embodied in a petition presented by Menasseh to Cromwell in person. The concessions were (1) security of life and property, (2) liberty of public worship, (3) the right to acquire a cemetery, (4) permission to trade "in all kinds of merchandise like other merchants," (5) the appointment by Cromwell of an officer to examine the passports of Jewish

immigrants and to compel them to swear allegiance to the Government, (6) jurisdiction to be exercised by the "Chief of the Synagogue" in disputes between Jews, with a right of appeal to the civil courts, (7) that "if peradventure there existed any laws against the Jews, they might for the sake of greater security be rescinded."

Menasseh's detailed petition was referred by Cromwell to the Council of State, and the Council appointed a committee of six of their number to consider it. On Nov. 14 it was decided, in view of the novelty and importance of the issues raised, to summon a conference, representative of outside public opinion, to assist the Committee of Council with their advice. The persons summoned included three judges, two well-known politicians, seven eminent merchants, and seventeen clergymen. The conference met four times, viz. on December 4, 7, 12, and 18, under the presidency of Cromwell. Of the proceedings of these days several accounts are extant, and, though none is complete, there is enough evidence to show what was the general course of the discussion. The two questions submitted by Cromwell were (1) whether it was legal to admit the Jews, and (2) supposing it to be legal, what were the conditions on which it was fitting that they should be received. The first question was soon decided. Of the three judges who had been summoned to the conference only two attended, viz. Chief Justice Glynne and Chief Baron Steele. They both stated that there was no law forbidding the Jews to return to England. The discussion therefore resolved itself into a consideration of the second question. Cromwell spoke several times, indicating clearly his desire that the full concessions for which Menasseh asked should be granted; but he professed that "he had no engagements [to the Jews] but on Scripture grounds." Sir H. Laurence, the president of the Council, and General Lambert spoke to the same effect as the Protector.

Among the clergy, who were more than half of the non-official members of the conference, a clear majority

favoured the view that there was no objection to the return of the Jews, provided that suitable conditions were imposed to prevent them from attacking the Christian religion. Some of the clergy were prepared to go much further, and to support a resolution setting forth that it was not only permissible but was actually a Christian duty to receive and harbour Jews, and to allow them to carry on divine worship. This view was supported by an appeal to the prospect that England might, by admitting the Jews, take its share in the glorious work of converting them, and might also escape the divine retribution to which the nation was liable on account of the cruelty with which Jews had been treated before the Expulsion in 1290. On the other hand, a minority among the clergy, fearing lest Jews might be more likely to convert Christians than to be converted by them, desired that nothing should be said or done to encourage them to return to England.

The most strenuous opposition to the grant of any concession whatever was offered by the representatives of the mercantile interest. The explanation of their action is, of course, very simple. Being in possession of England's foreign trade they objected to a proposal that they should share it with Jewish rivals. Merchants who each had his own affairs and his own profit to consider were naturally little touched by Cromwell's far-reaching anticipations of the increase in the total trade of the country that might result from the introduction of Jewish capital and ability. There is nothing remarkable in this: but there is some interest in observing that the spirit displayed towards the Jews by the chief representative of the mercantile interest at the conference was precisely the same that was displayed on other occasions towards English merchants. The chief opponent at the conference of the admission of the Jews was Sir Christopher Packe. "Of all the head pieces that were there," says a contemporary politician, "he was thought to give the strongest reasons against their coming in." Now Sir Christopher Packe was

the governor of the Company of Merchant Adventurers, which existed in order to maintain and exploit the principle that the right to engage in foreign trade should be the exclusive privilege of a close corporation; and frequent complaints were made to Parliament in the seventeenth century by English manufacturers and "free merchants" of the oppressive rigour with which the Company of Merchant Adventurers exercised the monopolies which it enjoyed[1]. On all such occasions during the Commonwealth Sir Christopher Packe showed himself the most active and capable defender of the vicious economic principle on which the Company was founded. It is well to bear in mind these facts, because they show that the violent opposition of the merchants to Menasseh's proposals was neither an outcome of anti-Semitic feeling nor an isolated instance of commercial exclusiveness, but the application to a particular case of an economic theory which was still widely accepted.

Apparently the view of the merchants was that, although under the existing law Jews were at liberty to settle in England, the Government should adopt measures to prevent them from doing so. This view had no chance of acceptance, since Cromwell himself, several members of the Council of State, and the majority of the clergy, had declared themselves in favour of admitting the Jews under certain conditions. But some of the clergy were willing that the conditions should be stringent; and accordingly attempts were made to arrange a compromise. One ridiculous proposal was made by a benevolent clergyman who, in the hope of overcoming the opposition of the merchants, suggested that the Jews should be confined to certain decayed seaports, and should pay customs duties on goods transported between those ports and the rest of England, besides the duties payable on goods transported between

[1] Adam Smith, *Wealth of Nations*, Book V, chapter i, part 3: "Of the public works and institutions which are necessary for facilitating particular branches of commerce."

England and other countries. In another resolution, which appears to have been drafted by a responsible official or a member of the Government in order to express in definite form the wishes of the majority of the conference, a different set of restrictions was suggested. The draft resolution sets forth that to allow Jews to have synagogues and places of worship "is not only eville in itselfe, but likewise very scandalous to other Christian churches"; and that "great prejudice is like to arise to the natives of this commonwealth in matter of trade, which besides other dangers here mentioned we find very commonly suggested by the inhabitants of the City of London." A series of conditions is accordingly proposed, of which the most important are "that they be not admitted to have any publicke Judicatoryes, whether civill or ecclesiasticall, which were to grant them terms beyond the condition of strangers," that "they bear no publicke office or trust in this commonwealth," and that "so farre as may be [they be] not suffered to discourage any of their owne from usinge or applyinge themselves to any which may tend to convince them of their error and turn them to Christianity. And that some severe penalty be imposed upon them who shall apostatize from Christianity to Judaisme."

To Cromwell who, as a matter of statesmanship, wished to hold out liberal inducements to the Jews to bring their capital to England, the adoption by the conference of any recommendation in favour of admitting them subject to onerous restrictions would have been useless, and worse than useless. The legal right of the Jews to settle in England had been authoritatively declared: and, under the laws of the Commonwealth, any person living in England was practically at liberty to celebrate any form of religious worship that was not Papistical, Prelatical, or licentious[1].

[1] The Recusancy Acts, by which heavy fines were imposed on all persons neglecting to attend the Parish Church, were repealed in 1650 (S. R. Gardiner, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, pp. 300-3). The "Instrument of Government" of 1653 provided that no person was

When, therefore, the inclination of the conference in favour of imposing special disabilities became manifest, Cromwell at once dealt with the situation in the true Cromwellian manner. He dissolved the conference without allowing it to formulate any conclusion, and told the members that he and the Council of State "had much need of all their prayers that the Lord would direct them so as may be to His glory and to the good of the nation."

In spite of Cromwell's concluding remark, no official communication was made by the Council of State to Menasseh, nor do the records of their proceedings show that they devoted any further consideration to his proposals. Menasseh's public participation in the attempt to secure the legal resettlement of his co-religionists in England may, therefore, be regarded as having ended with the dissolution of the advisory conference. His name is found, indeed, among the signatures to a petition presented to Cromwell on March 24, 1656, by six members of the Marrano community of London; and in April of the same year he published the most interesting and impressive of his English writings, the *Vindiciae Judaeorum*, in which he defended the members of the Jewish race against some of the wild accusations that had been circulated during the discussion of the proposals for the Readmission. But this tract, admirable as it is, does not appear to have excited at the time any large measure of public interest. Apparently it was less read than its mystical predecessor, the *Hope of Israel*.

Nevertheless, during the months following on the Whitehall conference the position of the Jews in England was greatly strengthened. Cromwell informally assured the members of the Marrano community that he would assist them to maintain the rights which they had been shown to

to be compelled by penalties or otherwise to profess Christianity (ibid. p. 324). Although no form of non-Christian public worship was recognized as legal (ibid., Article XXXVII), there was apparently no penalty provided against the public celebration of Jewish worship.

possess, provided they exercised them quietly and with discretion. They acted in accordance with his advice, carrying on their occupations as before and worshipping in a private house. Their numbers were no doubt increased by the occasional arrival of new immigrants. The security of their position was successfully tested in the spring of 1656, in the course of an inquiry relating to the affairs of a Jewish merchant of London, Antonio Robles. Under the authority of a proclamation of the Privy Council declaring all Spanish money, merchandise, and shipping to be lawful prize, property belonging to Robles was seized by the Government. He claimed restitution on the ground that he was a Jew of Portuguese origin; and several of his co-religionists testified before the court of inquiry that he and they professed the Jewish religion. In due course the goods of Robles were restored to him, and the right of Jews to live in England was thus implicitly recognized by a quasi-judicial authority. Two facts of purely communal interest also indicate the security of the Jewish position in England during the later years of the Commonwealth. In 1657 Carvajal and Caceres signed a lease for a Jewish cemetery at Mile End; and in 1659 Carvajal made a will in which he bequeathed £30 to the Jewish poor of London.

Thus, in spite of the failure of the Whitehall conference and the silence of the Council of State, Menasseh's mission led directly to the establishment on a recognized legal basis of the Jewish community of England. The result came about in a very different fashion from that which he desired; and his disappointment was possibly due to some extent to his mistaken method of advocacy. The restrictive proposals made at the conference by divines whose inclination was friendly to the Jewish cause may have been partly suggested by the complacent references in Menasseh's pamphlets to cases in which Christians in other countries had been converted to Judaism. Other passages in which he showed how large a share of the profits of foreign trade

had fallen into the hands of Jews in countries where they were well treated, may have alarmed the London merchants and intensified their opposition. Nevertheless, in spite of his errors of judgement and the apparent incompleteness of his success, Menasseh had performed a great and timely work for the Jewish race. The favourable condition of the English law, which the Judges set forth at the conference of 1655, had been previously unknown. It was due to Menasseh's mission that the true state of the law was declared by Chief Justice Glynne and Chief Baron Steele; and this declaration was a greater boon to the Jews than any success that the most brilliant advocacy could have achieved. There is no passage in Mr. Wolf's essay which shows a more masterly understanding of the forces which were shaping the fortunes of the Jews in England during the critical period of the Commonwealth, than that in which he points out how much English Judaism gained through the unostentatious manner in which the Resettlement question was settled. "If the solution of the Jewish question arrived at towards the end of 1656 was not wholly satisfactory, it was precisely in that fact that its real strength lay. Experimental compromise is the law of English political progress. From the strife of wills . . . . . had emerged a compromise which conformed to this law, and which consequently made the final solution of the question an integral part of English political evolution. The great merit of the settlement was that, while it disturbed little, it gave the Jews a future in the country on the condition that they were fitted to possess it. The fact that in its initial stage it disturbed so little rendered it easy for Charles II to connive at it. Had Menasseh ben Israel's idea been realized in its entirety, the task of the restored Monarchy would have been more difficult. London would have been overrun by destitute Polish and Bohemian Jews driven westward by persecution, some fanaticised by their sufferings, others plying the parasitic trades into which commercial and industrial

disabilities had driven the denizens of the Central European Jewries. Many of them would have become identified with the wild Judaical sectaries who were the bitterest enemies of the Stuarts, while others would have given new life to the tradition of Jewish usury, which for nearly four hundred years had been only an historical reminiscence in the country. Under these circumstances, we can well conceive that a re-expulsion of the Jews might have been one of the first tasks of the Restoration. From this calamity England and the Jews were saved by the restricted character of the compromise of 1656."

To Menasseh, worn out prematurely by the sorrows of a troubled life, the outcome of his mission may well have presented itself under a different aspect. Mr. Wolf states that he regarded it as "a compromise of a purely selfish nature," and conjectures that it was his refusal to rest content with the new settlement that prevented him from becoming the Rabbi of the London congregation. The statement as to Menasseh's attitude is somewhat more definite than the evidence justifies. But it is certain that the man who had ventured into a strange country, in the hope of securing a home for the Jews of his own and future generations, found there no resting-place for himself. Within a year after the conclusion of the Whitehall conference, he was sick and destitute: and yet it was not to the rich Jewish merchants of London that he turned. "I make my moan to your Highness," he wrote to Cromwell, "as the alone succourer of my life in this land of strangers to help in this present exigence." Cromwell, in order to relieve his necessities, granted him first a gift of £25 and then a pension of £100. In September, 1657, his son died, and on his deathbed exacted from his father a promise to bury him in his native Holland. Again Menasseh turned, not to his co-religionists, but to Cromwell, and undertook to surrender his pension (of which no part had yet been paid to him), on condition that he should receive £200 wherewith to discharge his debts and meet the expenses of his journey.

This sum was never issued. Menasseh left England in the autumn of 1657, and died at Middelburg in Zeeland on November 20.

In the preceding pages some of the chief results of Mr. Wolf's researches have been summarized; but any student who would appreciate the remarkable value of his contribution to historical knowledge must familiarize himself, not only with his latest essay and with his earlier writings on the subject, but also with the accounts of the Resettlement that had previously been published. In this way alone is it possible to realize how much more complete, intelligible, and interesting is his narrative than that of any of his predecessors. The elements of the story which he was the first to make known include the existence of the crypto-Jewish community in London before Menasseh's mission, the personal history of its members, the growth of pro-Jewish sentiment in England before 1650, the relation between the Jewish question and Cromwell's commercial policy, and the quasi-legal recognition in the period between the Whitehall conference and the end of the Protectorate of the existence of the Jewish community in London. Until these pieces of knowledge were supplied, it was impossible that the first chapter of modern Anglo-Jewish history should be intelligibly written. All that was possible was either an honest statement of disconnected facts, or a narrative invested by hazardous conjectures with an appearance of completeness. When such was the state of knowledge, there was little to be gained from the study of this period of Anglo-Jewish history. As Mr. Wolf has now told the story, it is one of romantic interest, so great are the issues with which it deals, so varied the influences by which the result was shaped, so unexpected the vicissitudes which six years witnessed. And there is more than interest to be found in the story. If the Jews of Europe are to be well equipped for meeting the troubles which may threaten them in the future, they must be acquainted with the relations that have existed in the

past between their co-religionists and their non-Jewish fellow citizens; and, when the history of a crisis in the affairs of the Jews in any country is faithfully told, a great service is rendered to the race. Such a service Mr. Wolf has rendered. He has for the first time made it clear who were the friends and who the opponents of the Jews in England in the seventeenth century, against what prejudices they had to contend, and what were the forces that worked in their favour. By his treatment of one great episode he has shown how the history of the Jews in England should be written; and in so doing he has shown why it should be written.

LIONEL ABRAHAMS.

NOTES ON A NEWLY ACQUIRED SAMARITAN MANUSCRIPT.

THE number of Samaritan Pentateuchal MSS. accessible to European scholars has been increased by one recently presented to Westminster College, in Cambridge, by Mrs. Lewis, LL.D., the well-known discoverer of the Sinaitic Gospel Palimpsest, and her sister Mrs. Gibson, LL.D. It was purchased for them at Jerusalem in the summer of 1900. Something of its recent history can be learned from the colophon cited below; but whether the individual who is there said to have paid for the rehabilitation of the MS. is the same as the one who ultimately sold it, I have not been able to ascertain. The vendor's own statement was that the book had been in the possession of his family for many generations. Although by no means one of the oldest known MSS. of its class, it has nevertheless a certain interest; and a short account of its contents and characteristics may not be out of place in this REVIEW.

The volume contains 308 leaves of a vellum MS. dating from the beginning of the sixteenth century (see below). The size of the leaf is 10½ in. broad by 15¼ in. deep. These leaves are mostly intact, but a considerable number are more or less mutilated; and where this is the case the rent edges are neatly pasted to a piece of paper on either side, making the fragment up to the proper size; and on these the missing text is written. Both at the beginning and the end several leaves have been entirely lost; and accordingly the opening chapters of Genesis (i. 1–vi. 21) and the close of Deuteronomy (xxxi. 4 to end) are written on paper sheets of the same size as the vellum. Fol. 307 (numbering from the beginning of the *paper*) is also re-

FACSIMILE OF FOLIO 301*a* (DEUT. XXIII. 10–19)

(About four-fifths of actual size)

placed by a complete sheet of paper. Foll. 293–306 are detached from the binding; singularly enough these are the very leaves which contain the acrostic (see below) giving the date, &c. of the writing. As it stands, therefore, the MS. is a complete copy of the Samaritan Pentateuch, the whole being bound in red leather, stamped in nine places with the motto, لا يمسه الا المطهرون: "Let none touch it but the pure."

The vellum, which is rather coarse in quality, is written on both sides; on the *inside* of the skin the characters are almost as distinct as when first written, while on the *hair* side they are frequently barely decipherable. The faded lettering has sometimes, but not regularly, been retouched or rewritten by the hand that wrote the paper portions; and other corrections appear to have been made at different times. Each page contains two columns: on the right is the Samaritan Version of the Pentateuch (seven to ten Massoretic verses in a column), and on the left an Arabic translation. Both are written in the Samaritan character, although in the left-hand column the later scribe occasionally resorts to the ordinary Arabic script, when pressed for room. I have not found any instance of this in the original (vellum) MS. Both columns exhibit a common feature of Samaritan MSS. in the tendency to isolate the last two letters at the end of the line; but very often the lines are too crowded to allow of any interval.

On the last paper page there is a colophon of seventeen lines, describing the circumstances under which the MS. was patched up, and fixing the date of that operation with absolute precision. It is written in a cursive Samaritan script, and in a very compact and regular hand. Transliterated in Hebrew letters it is as follows:—

1 ביכלות · יהוה · ורחמותו · ורב · צדקתו · הוה · הכלול · מן ·
2 מעמרות · זאת · התורה · הקדושה : ומכתבות · המגרע · ממנה :
3 מן · ראשה · ואחרה · מן · אותות · ממחה · ברמש · יום · הרביע :
4 כח · מן · חדש · שואל · אשר · הוא · הרביע · מן · החשבן · העברי :

5 מן · חדשי · שנת · ו · וש · ואלף · לממלכת · בני · הגר : יהוה ·
6 ייסרה · קרוב : ואני · עבדה · מסכינה · סגי · החטאות · הדרוש ·
7 מיהוה · הרתו · והרחמה · והסליחן : שלמה · הכהן · בן ·
8 עמרם · בר · שלמה · בר · טביה · בר · יצחק · הכהן · הלוי · שמש ·
9 המכתב · הקדוש · והשם · הגדול · בכנשת · שכם : ועמרתי · זאת ·
10 התורה · על · פי · מן · היא · תחת · ידו · בעת · עמרתי · יתה : האיש ·
11 הטב · אחי · בדת · נצעיו · בן · יצחק · דמבני · מרחיב · יהוה ·
12 בקדוש · זה · התורה · יאריך · ביומי · חייו · ויתן · לו · בנים ·
13 ובני · בנים · יהונו · טבים · מן · שמורי · ארהתה · קדישתה ·
14 אמן : והאיש · הזוכיר · נתן · לי · שכרי · ממה · דלו : יהוה ·
15 יחלף · עליו · ויסגי · לו · הכסף · והזהב · בעלמה · סגי · בלא ·
16 מגיע : אמן : ושלום · יהוה · על · אדונן · משה · בן · עמ׳ ·
17 מספר · מה · ברא · אלה · מן · בראשית · אל · יום · נקם.

Translation.

(1) By the power and mercy of the Lord and the greatness of his righteousness, the end was (reached) of (2) the restoration (?) of this holy law, and of the writing of what was defective in it (3) at its beginning and its end, of obliterated letters, on the evening of the fourth day, (4) the 28th of the month *Shawwâl*, which is the fourth according to the Hebrew reckoning, (5) of the months of the year 1306 of the dominion of the sons of Hagar—the Lord (6) chastise it speedily (?)—and I his poor servant, laden with sins, seeking (7) of the Lord indulgence and mercy and pardon, Shlomoh the priest, son of (8) Amram, son of Shlomoh, son of Tobiah, son of Jiçḥaq the Levitical priest, Shammash of (9) the sacred school (?) and the great name (?) in the synagogue of Shechem: and I restored (?) this (10) law by the aid of him in whose hand it was at the time when I restored it, the good (11) man, my brother in religion, נצעיו, son of Jiçḥaq, of the sons of Merḥib; may the Lord (12) by the holiness of this law (?) lengthen the days of his

life, and give him children (13) and grandchildren—may they be good!—of such as keep his holy law: (14) Amen. And the foresaid man gave me my hire of what belonged to him: the Lord (15) make it up to him (*or* "renew his leaves?" see Job xiv. 7)! (16) Amen. And the peace of the Lord be on our lord Moses, son of Am(ram), (17) who recorded what God created from the beginning to the day of vengeance[1].

There are one or two points here which call for remark. The year 1306 of the Hegira corresponds to 1888–89 of the Christian era, the exact date of the colophon being apparently June 26 in the latter year. The writer, Shlomoh or Salameh, seems to have belonged to the Levitical family of Uzziel; and his genealogy can be traced in the succession of High Priests of that house given in Neubauer's *Chronique* (l. c., pp. 429, 465). His father Amram was High Priest at Nablus during Petermann's visit to the country in 1853[2], and during those of Mills in 1855 and 1860[3]. Salameh the father of Amram is well known to scholars as the correspondent of Silvestre de Sacy and the French Foreign Office during the period from A.D. 1808–26[4]. Of the younger Salameh I have not been able to find any trace, although it is possible that

[1] For the above translation I have been much indebted to hints kindly given me by Dr. Schechter of Cambridge University, who has pointed out in particular the occurrence of several strange words in the Samaritan Liturgies published by Heidenheim. Much of the phraseology is still obscure to me, although the general sense is clear enough. The words מעמרות and עמרתי I have ventured to connect with a meaning given in Brockelmann's Lexicon for the Syriac ܥܡܪ: viz. *exsecutus est, perfecit.* The "sons of Merḥib" are mentioned in the *Chronique Samaritaine*, published by Neubauer in 1869, as one of four families into which the Samaritan community at Shechem is divided (see *Journal Asiatique*, XIV, p. 466). The eulogy on Moses at the close has a parallel in Heidenheim's *Die Samaritanische Liturgie*, Heft III, p. 41, ll. 15, 16.

[2] Petermann, *Reisen im Orient*, I, pp. 260–292.

[3] Mills, *Three Months' Residence at Nablus*, &c. (1864).

[4] The letters were published by De Sacy in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi*, Tom. XII, pp. 1–235 (Paris, 1831).

some mention of him may exist in the works of recent travellers. At all events a son of Amram (presumably too young to be made High Priest in his father's lifetime) might very well be alive at the very recent date of the colophon. According to the *Chronique* (l.c., p. 466) Amram appointed his nephew Jaqob ben Haroun as his successor in A. H. 1273 (A. D. 1856–57); and in the fifth edition of Baedeker's *Palestine* (1900), Jaqob is given as the name of the present High Priest. Salameh appears, therefore, to have held only the subordinate office of Shammash or deacon in 1889.

All this, however, throws no light on the more important question of the age of the older (vellum) MS.; and since the last part of the document has been destroyed, it would not have been surprising if we had been left to determine this point from palaeographical indications. Happily this is not the case. The needful information is furnished by an acrostic, worked into the text in the curious manner characteristic of Samaritan scribes. In folios 293 to 305 of this MS., for instance, a clear space, about a quarter of an inch wide, is observed running straight down the centre of each column, like a passage between the pews of a church. This space is reserved for the letters forming the acrostic. The scribe goes on with his work, carefully avoiding the narrow central column, until he comes to the letter he wants in a suitable position; then he brings it out into the clear space in the middle; and thus, without altering a letter of the text, he slowly puts together, in perpendicular order, a short account of his own work. Unfortunately the later scribe has not been careful to preserve the alignment; and hence it is very difficult to trace the acrostic through the passages supplied by him on paper. But so far as I can make it out it reads, in the Hebrew columns, as follows:—

כתב · זאת · התורה · הקדושה · העבד · העני · המסכין · הצריך · אל ·

רחות · יהוה · ורחמותו · אברהם · בן · שת · בן · יצחק · בן · שת · אהרן ·

בן · יצחק · הכהן · הלוי · בדמשק · על · שם · סהבה · ויקירה · וקראה · וצלאה · וחשובה · וכתובה · אברהם · בן · סעדה · בן · יעקב · דמבני · קדמה · וכן · בשנת · תשעה · ותשע · מאות · בחדש · אלחגה · לממלכות · ישמעאל · והיא · מליו · ג · אהרוהאן · אודי · יהוה · דבבן · [ס]עד · ויסלח · לכתובה · ולמי · יקרי · בה · וי[ז]כרו · בטוב · אמן · אמן · בעמל · משה · הכהן (?) · אמן :

There is a similar acrostic in the Arabic columns which reads thus:—

כתב · הדה · אלשריעה · אלמקדסה · אלעבד · אלפקיר · אלמסכין · אלמחתאג · אלי · ראפה · אללה · ורחמתה · אברהים · אבן · רשיד · אבן · אסחק · אלאמאם · אלליואני · בדמשק · עלי · אלשיח · אלגליל · אלקארי · אלמצלי · אלכאתב · אברהים · אבן · סעיד · אבן · יעקוב · מן · בני · אלמשרק · ודלך · פי · סנה · תסעה · ותסע · מאות · פי · שהר · אלה[ג ?]ה · למלכה · אסמעיל · והי · [כמ]אלה · תלאת · שרע · אשכר · אללה · אלדי · בדלך · סא[עד] · ויעפר · לכאתבהא · ולמן · יקרא · פיהא · ו[? דכ]רה · באלחיר · אמ[ן · ב]עמל · מוסי · אמן.

It would appear, therefore, that the MS. was written at Damascus in the last month of the Mohammedan year 909, i. e. A. D. 1504. It may be mentioned in this connexion that the MS. has two features which are said not to be found in the very oldest MSS.: one is the numbering of the Ten Commandments on the margin, and the other the addition of a note to the end of each of the five books, stating the number of קצים, or sections, which it contains[1]. The style of the writing will be seen from the accompanying plate, on which part of the acrostic appears, and which at the same time illustrates the patchwork additions made by the writer of 1889.

The text of the MS. so far as I have yet examined it, exhibits all the salient features of the Samaritan Version

[1] See Rosen in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XVIII, p. 588 f.

of the Pentateuch; individual aberrations are frequent, but very slight, and for the most part probably mere scribal errors. In order to give some idea of the soundness of its text, I here append a list of divergent readings in Genesis, based on a comparison with Petermann's list of variants[1], whatever that be worth. I have divided them for convenience into three classes: I. Readings in which the MS. differs from the Massoretic Text, while Petermann gives no variant. II. Those in which the MS. agrees with the M.T. against Petermann's Samaritan. III. Cases where the MS. reading differs both from the M. T. and Petermann. This method has, of course, the disadvantage of not bringing out the really interesting peculiarities of the Samaritan Pentateuch; but it affords the readiest means of representing the idiosyncrasies of the particular MS. we are concerned with. I have not thought it necessary to include in the lists differences in the use of the *matres lectionis*; with regard to these it is enough to say that the MS. fully shares the partiality of the Samaritan Version for the *scriptio plena*.

I. Differences from Massoretic Text *not* noted by Petermann. (The *first* reading of each pair is that of the MS., the *second* that of M. T.)

Gen. i. 7, 8 להרקיע | לרקיע (3 times): 11 למינהו | למינו: 14 להאיר על הארץ *added* before להבדיל: 18 להמשל | למשל: 21 הראמשת | הרמשת: 26 וכדמותנו | כדמותנו: ii. 7 האדם | אדם (and so vv. 20, 23, ch. iii. 8): 9 את כל עץ | כל־עץ: 12 מאד *added* after טוב: iii. 7 ויתפארו | ויתפרו: 13 עשיתי | עשית: 16 suff. of 2 s. f. written יך— for ך— in עצבוניך, אישיך, ביך: 21 כיתנות | כתנות: iv. 2 ותאסף | ותסף: 6 לקין | אל־קין: 21 כנור | גנר: 23 אמירתי | אמרתי: v. 32 *omits* נח after ויוליד: vi. 4 ויולידו | וילדו: 17 להשחית | לשחת: vii. 1 אלהים | יהוה: 3 לחיות (ה inserted

[1] *Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner*, &c.; in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. V (1868), pp. 219 ff.

FACSIMILE OF FOLIO 301*a* (DEUT. XXIII. 10–19)

(About four-fifths of actual size)

above the line !): 14 הם | המה: 18, 19[a] *omitted* entirely: 21 הרמש | השרץ: 21 וכל | כל: 23 בתהבה | בתבה: viii. 2 ויכל | ויכלא: ix. 2 ובכל | בכל: 2 נתתיו | נתנו: 16 החיה | חיה: 21 רעמה | רחמה 7: סבא | סבה 7 x.: אחר | אחרי 28: וישת | וישתה | הצימרי: 18 מן־הא״ | מן בהארץ 11: סבתכא | סבתכה (*once*): 24 ואפכשד (ר *omitted*): 25 האחד | אחיו: 32 איי *added* before הגוים: xi. 7 את *added* before שפת: 9 את *added* before שפת: 10 ואלה | אלה: 30 שבי | שׂרי (error): xii. 6 מורא | מורה: 9 אמרפל | בשוי | בשבי 5: בעש׳ | באשתרות 5 xiv.: 7 ויראה | וירא: 14 ואמרפל | וילידי | ילידי 23: העׂ | אעשרתי 1 xv.: שכרך | ושכרך: 3 יריש | יורש: 11 xvi. וילדתי | וילדת: 1 xvii. שם | את שם 16: 6 xviii. שנה | שנים 24: ילידי 13 | יליד: תשעים after שנה *omitted*: 20 זעקת | צעקת: 15 לה | לא: 13 לושי | ולושי: 22 האנושים | האנָשים (and so xix. 5, 10): 5 xix. אליו | לו: 16 xxi. 17 כמטחוי | כמטחוי: 23 נרת | גרת: 23 הוא | הו: 17 אל־קול | את קול: 28 צאן | הצאן: 2 xxii. יחידאך (and so ver. 16) | יחידך: 13 אחר | רקבה 23: רבקה (N. P.): 8 xxiii. צהר | צחר (N. P.): 9 את *omitted* before מערת: 13 שמה | שם: 20 xxiv. עוד על | עוד אל: 21 הצליח | ההצליח: 25 וגם | גם: 32 לגמלים (*sic*) | לגמלים: 42 אני | אנכי: 52 אברהם *inserted* above the line: 55 ויאמרו | ויאמר: 60 הוי | היי: 9 xxv. צהר | צחר: 14 הדד | חדד: 30 קראו | מצויה 8 xxvii.: אילן | אלון 34 xxvi.: עדָשים | עד שים 34: קרא | מצוּה: 16 ידו | ידיו: 28 ויתן | יתן: 33 הציד | הצד: 35 את | ברכתך *added* before: 39 מטל | ומטל: 20 xxviii. אני | אנכי: 2 xxix. רביצים | רבָצים: 22 אעשר | עשר (inf. abs.): 34 קראה | קרא: 15 xxx. ולקחתי | ולקחת: 26 ילידי | ילָדי: 33 צדיקתי (the י *dotted*) | צדקתי: 37 ברחטים | ברחטים (and so ver. 41): 9 xxxi. אביכם | אביהן: 10 xxxii. ואל—ול | ל—ול: 33 יאכלו | אכלו לא: 2 xxxiii. וילידה | וילָדה: 11 הבאת | הבאתי: 14 אתנחלה | אתנהלה: 1 xxxiv. לראות | להראות: 3 אל | על: 4 חמור: 14 לאטה | לאטי: 10 סחרוה | וסחרוה: 14 ערפה | חרפה: 19 אביו *omitted* before: 17 בקשתה | בהקשתה: 10 xxxv. עוד שמך | שמך עוד: 19 דבר | הדבר: 20 ver.) הוּא | הי: 21 מהאלאה (the א *dotted*) | מהלאה:

22 : בת צ׳ | בן צבעון 2 : אילון | אליון xxxvi. 2 : בני | ובני 24
: —חות | להשתחוית xxxvii. 10 : מגדיאל | מגדאל 43 : והימם | ואימם
: אנה אני בא | הנה אני בה 30 : בשרנו | ובשרנו 27 : ויקחֵהו | ויקחו 24
: על | אל xxxviii. 12 : שאלה | שיאלה 35 : בני *added* after היא 33
הסהר | הסחר xxxix. 20 : אבוא | ואבוא 16 : בפתח | (?) בפתע 14
(and so throughout) : אסירים | אסורים 22 : אל | על xl. 11 : אל | xli. 2
| ומראנה 21 : ותרעינה | ותריענה 18 (throughout) : בריא(ו)ת | בריות
: ומראיהן | מלאת | מליות 22 : והרקות | והדקות 27 : את *omitted* 51
before שם : שמה | שם xlii. 2 : אלינו | עלינו 21 : הצרעה 21 |
: הצרה | שמעתם | שמעתים 22 : האחד | אחד 27 : התמהמנו xliii. 10 |
: התמהמהנו | ביתה 18 : בית (2°) : על | אל 30 : שמה | שם 30
xlvi. 10 ואחד | ואהד (P. reverses) : וצחר | וצהר 10 : פרץ 12 |
: ופרץ | ואשבאל 21 : מפים | מאפים 21 : אליו xlvii. 1
added after ויאמר : 15, 16 הכסף | כסף : 16 לחם *added* after לכם
: כברת ארץ | כברת הארץ xlviii. 7 : להמֵשׁ | לחמוש 26 : ועד | עד 21
xlix. 8 יודך | יודוך : 8 וישתחוו | וישתחו : 25 יברכך | ויברכך
l. 20 ואתם | אתם.

II. Agreements with Massoretic Text as against Petermann's Variants. (The reading common to the MS. and M.T. stands *first*.)

Gen. i. 2. על פני תהום | לפני תהום : ii. 11 החוילה | חוילה : iii. 9
| רעה iv. 2 : אדם | האדם 20 : אשיאני | השיאני 13 : איך | איפה
דם האדם ix. 6 : להיות | להחיות vi. 19 : ושבע | ושבעה 24 : רעי
(retouched) | דם אדם : x. 1 אחרי | אחדי (*sic*) : 3 וריפת | ריפד :
ואבד 10 | ואכר (transposed by P.) : xvi. 11 הנָך | הניך : xvii. 12
| בניך xix. 12 : אחרת | האחרת 21 : הקים | אקים 21 : יליד | ילידי
: ובניך | על | אל xxii. 12 : הביר | הבאר xxiv. 20 : וגמלים 35 |
: גמלים | ותתכסה | ותתכסה xxv. 1 : קיטורה | קְטורה 65 : ואדבאל 13 |
: ואדבל | העליטני | העל[י]טני 30 : והבאת | והבאתי xxvii. 12 : 28
דגן | דיגן (and so ver. 37) : הבא | הבה xxix. 21 : אודי | אודה 35 :
: אל | על xxxiv. 25 : ויחבש | יחפש xxxi. 35 : ארעי | ארעה xxx. 31
: פרי | פרה 11 : היא | הוא (Keth) xxxv. 6 : להבישני | להבא[י]שני 30
17 : נהת | נחת 17 : אלה | ואלה xxxvi. 17 : ותקשה | תקש 16

דינבה | דנהבה 32 : חוץ | עוץ 28 : (?) ושמו | שפו 23 : זרע | זרח
xxxviii. 12 וחירה | וחירא : 23 נהיה | נהי : 26 קדיקה | צדקה (*sic*) :
xxxix. 1 ויקנהו | ויקנאהו : 1 שמה | שם : xli. 10 אתי | אתם : 43
חדרה | החדרה 30 : אב׳רך | אברך xliii. 12 משנה | משנא :
xliv. 9 וגם | גם : 34 ימצא | תמצא : xlvi. 17 בריעה | בריה (*twice*) :
29 ויראה | וירא : xlvii. 4 מרעה | מרעי : xlix. 19 והוא | הוא :
l. 23 יִלְדו | ילידו.

III. Cases where the MS. differs both from M. T. and Petermann's variants. (In the following order: MS. | M. T. | Petermann.)

Gen. iii. 16 ואריוניך | והרנך | זהריונך : vii. 8 מכל אשר | וכל אשר |
ומכל א׳ : x. 13 לדים | לודים | להדים : 27 עיזל | אוזל | איזל : xi. 10
אחרי | אחר | אחבי (*sic*) : xiii. 18 ויאל | ויאהל | וילך : xiv. 4 ובלש
(later hand) | ושלש | ובשלש : 17 השוי | שוה | השוה : xvi. 12 פרה |
אמלטה | המלט 20 : אוציא | אוציאה | הוציא xix. 8 : פרי | פרא
אמלט : xxiv. 20 על השקות | אל־השֹּקת | אל השקית : 41 תנקי | תנקה |
ולטשאים | ולטושם | ולטשים xxv. 3 : מה (*sic*) | אליה | לה 58 : תנקיא
תאדר | תריד | תהדר 40 : כיצידו | כי־ציד | כי צידו 28 :
xxviii. 11 מראשיתו | מראשתיו | מראשותו (and so ver. 11) : xxx. 2
ממיך | ממך | ממיך. Between xxx. 36 and xxx. 37 the Sam. has a long insertion, in which the MS. gives two readings different from Petermann's, viz. ושוב for שוב and ואטיב for ואישיב : xxxi. 33
ויחפש | omits | ויחבש : xxxiii. 13 עאלת | עלות | אעלת : xxxvi. 19
חדד | הדר | הדד 39 : עשו עדום | הוא אדום | עשו הוא אדום : xxxvii.
ותתכסה | ותכס | ותתכס xxxviii. 14 : קעמה | קמה | קאמה 7 : xli. 56
והוציאו | הוציאו | והוציא xlv. 1 : כל ה׳ | כל פני ה׳ | פני כל הארץ :
וינחילם | וינהלם | וינחלם xlvii. 17 : ואלולי | וארלי | וארולי xlvi. 16 :
יקהתו | יקהת | יקחתו xlix. 10 : —חיו | —חו | וישתחוו xlviii. 12 :
שפפין | שפיפן | שפפון 17 : הבלילו | הבלילי | הכלילו (*sic*).

As has been said, the Hebrew text is accompanied by an Arabic translation, which follows the original closely line by line. Substantially the same version is found in a much older Samaritan Pentateuch in the Cambridge

University Library (No. 714, dated A. H. 616), which again for the most part corresponds, page for page and line for line, with the recently discovered MS. A comparison of the two in a few passages shows a good many variations in the Arabic; and of these a large proportion must have been deliberately introduced. The version is undoubtedly that of Abu Said, which is believed to have supplanted amongst the Samaritans the older Jewish version of Saadya in the eleventh or twelfth century[1]. The text of Abu Said, as far as the end of Leviticus, has been edited by Kuenen (1851–54), from three MSS. whose age is not stated. Now, so far as my examination has extended, the two Cambridge Pentateuchs do not seem to differ much more from each other than Kuenen's three MSS. differ amongst themselves; and while his text agrees now with the one and now with the other (frequently, of course, diverging from both), in the great majority of the instances examined it is the younger MS. which coincides with Kuenen's edition. As a specimen of the kind of variations that occur, I may take the following from the famous *crux interpretum* in Gen. xlix. 10 (עד כי יבוא שלה). In one of Kuenen's MSS. שלה is simply transliterated شِلَه: the other two boldly substitute سليمان. The Cambridge MSS. both read שלה; but in the older the word is followed by the gloss ויקאל אנה סלימאן ("and he shall be called Solomon"). Here again the younger MS. comes nearest to Kuenen's text; the other perhaps represents a compromise between a traditional interpretation and the desire to be faithful to the original. I do not venture to draw any general conclusions from these facts, my object being mainly to bring the new MS. under the notice of Samaritan scholars. It is not unlikely that its chief value will be found to consist in the light which it throws on the history of the principal Arabic translation current among the Samaritans.

J. SKINNER.

[1] See Kautzsch, in Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2nd ed., Bd. XIII, p. 351.

GENIZA SPECIMENS.

SAADYANA.

First Article.

THE following pieces, with the exception of piece VII, belong all to the T.-S. Collection, Cambridge. They are not classed yet, but are all deposited in a box labelled "Saadyana," containing fragments from works composed by the Gaon, R. Saadyah, or bearing in some way upon his life and activity, and mostly marked A, B, C, &c. These fragments are reproduced here line by line and page by page, and are provided with such short descriptions and brief comments as seem necessary in this place.

I.

Fragment A, paper, size 17·7 × 13·5 cm. (writing 14 × 10·2), consists of a quire of two leaves, of which the middle pages are missing, and counts eighteen lines on each page; written in a square, ancient Rabbinic hand, not later probably than the eleventh century, and is divided into verses, and provided with vowel-points and accents "like as one of the twenty-four sacred books." The importance of the MS., however, is to be found in the fact that it restores to us the initial pages of the *Sepher ha-Galui* (ספר הגלוי) by R. Saadyah as well as a portion, however small, of its later contents[1]. As is well known, there existed two versions of this work, the original Hebrew and an Arabic translation of it prepared

[1] See Graetz, vol. V, ch. x, about R. Saadyah. For our purpose here it is enough to point out Dr. Harkavy's edition of the Arabic S. h-G., forming a portion of his *Studien und Mittheilungen* (זכרון לראשונים), V, 133 a–238 b.

by the Gaon himself. A part of the latter was recovered by Firkowitz and edited by Dr. Harkavy[1], whilst the following four pages represent the original Hebrew. This is clear from the description given by the Gaon of the original work. According to it, the work commenced with the lines דברי ספר הגלוי . . . מחבא לב כנר [2], while there also occurred in it the expressions לתם יתר הנביאים and ונחתום חזון, all of which lines and phrases are found in our MS.[3] The Gaon also tells that he spoke in the second chapter of his book of the number of years during which the gift of prophecy continued in the nation as well as of the date of the compilation of the Mishnah, which subjects indeed are dealt with in the second page of our MS.[4] We know also that the Gaon spoke of himself in this book in the third person, a fact which brought on him the reproach of his antagonists, reminiscences, however, of which rather strange style are to be found in this fragment[5]. A further subject of reproach was also the external form of the book, the author having divided it into verses and provided it with vowel-points and accents. This his antagonists maintained was done with the purpose of giving to his writings the appearance, and hence the importance, of Scripture; as already mentioned above, and as can be seen from the facsimile accompanying, this is also the case with our MSS.[6]

The condition of the fragment is on the whole fairly satisfactory, with the exception of leaf 1 recto, which, as it seems, was turned to the ground, and thus received a coating of mud, obliterating a great portion of the writing[7]. From the

[1] Harkavy, ibid., pp. 150–180.

[2] Harkavy, ibid., p. 181, ll. 16–23. Cf. our MS., I, p. 1, ll. 1–7.

[3] Harkavy, ibid., p. 160, l. 21. Cf. our MS., I, p. 2, ll. 2 and 3. See also Harkavy, ibid., p. 55, l. 10, and note 41 to it.

[4] Harkavy, ibid., p. 152, ll. 14–17.

[5] Harkavy, ibid., p. 190. Cf. our MS., I, p. 3, l. 1, and p. 4, l. 15.

[6] Harkavy, ibid., p. 160, ll. 15–18.

[7] I have to express my thanks to my friend Mr. S. M. Harris, of Southport, who prepared for me from this page an enlarged photograph, which helped me greatly in the deciphering of this MS.

little I was able to read, the drift of the Gaon's thought was that Wisdom is the highest treasure, shining brighter than the brilliant stars; that she is a sort of emanation from God, and is serving as the light of the soul. Then the Gaon passes over to manifestation of God's will as revealed to us through the Torah (l. 8 ?), the Prophets (l. 10), and the Hagiographa (l. 11), which have become our spiritual food (l. 12). The last four lines, in their present mutilated and uncertain condition, give hardly any connected sense, and may perhaps have contained some words or phrase directed against her (Wisdom's) detractors[1]. Of course, it is not impossible that our scribe had a defective copy at his disposal, or that he omitted matter seeming to him to be of a mere personal nature, and which he found repeated in another place. In the second page the Gaon expresses the opinion that the composition of the Mishnah began after the discontinuance of prophecy (leaf 2 recto, ll. 5–9), whilst the gathering of the gleanings—which as mere details or branches of laws (l. 10) could be entrusted to the nation as long as Israel remained in their country—commenced 500 years later, and received the name of Talmud (ll. 14 and 15). In the last three lines the Gaon speaks of the princes, interpreters, and those having compassion with the people (l. 16), who had the Lord's message to teach "Israel the Torah with a perfect heart," when the MS. breaks off. Probably these lines were followed by a list of the names of the prophets and of the heads of the fathers, the bearers of Tradition. The last two pages, which probably formed a portion of the third chapter of the S. h–G., give us the Gaon's prayer against "the robbers of our people" (leaf 3, l. 4), by which apparently his antagonist, the Head of the Dispersion, David b. Zakkai, is meant[2]. R. Saadyah's appeal to "the God of judgment" may perhaps have some reference to the story according to which the quarrel between Ben Zakkai and the Gaon arose

[1] Harkavy, ibid., p. 152, l. 10 מנדיה וחסרונות. Cf. also pp. 142 and 143.

[2] Harkavy, ibid., p. 152, ll. 22 sq.

as a result of the latter's refusal to confirm an unjust verdict given by the former [1].

II, II a, and II b.

Fragment H, paper, size 21 × 16 cm., consisting of one leaf, written on one side only, in an ancient hand with a strong turn to cursive. Some words are provided with the superlineal punctuation.

Fragment B, paper, size 20·5 × 15 cm. (large writing 14·5 × 9·5), consisting of two leaves and written in a large square hand, but with a strong turn to cursive. Fragment C, paper, size 18 × 13 cm. (writing 15 × 15·5), consisting of one leaf, and written in a square, rather small, hand, but also with a strong turn to cursive. The three fragments are divided into verses, whilst the two latter are also provided with vowel-points and accents. They undoubtedly represent three MSS. of the *Sepher ha-Moadim* (ספר המועדים) of R. Saadyah, which work was marked by these characteristics [2]. The text, edited by Mr. Elkan N. Adler and Mr. I. Broydé, represents a fourth MS. of the same work, but all four MSS. overlap each other [3]. My scanty knowledge of the subject does not allow me to enter upon any real comment of the controversy or to express any opinion on the merits of the various MSS. This I must leave to specialists. But apart from the difference of opinion about certain calculations, was also involved the question of principle as to the ancient prerogative of Palestine in the fixing of the calendar which Ben Meir, the "Prince of the Holy Land," wished to reassert, and the Gaon thought

[1] See Harkavy, ibid., note 7.

[2] Harkavy, ibid., p. 212. For subsequent publications and literature bearing on the subject see among others M. I. Lévi, *Revue des Études Juives*, XL, p. 261, and XLI, p. 229 sq. See also A. Epstein's essay containing a new edition of all the texts with introduction and notes, ibid., XLII, pp. 173–210. As many of my notes were written before the appearance of this article, I must refer the reader to it here in bulk, as I could not always disturb my MSS. to make particular references to it.

[3] See *Revue des Études Juives*, XLI, p. 225 sq. See also notes to our texts.

had long ago become obsolete[1]. As it would seem, the controversy, though mild at first, was subsequently conducted on both sides with great bitterness, the aid of the secular arm was invoked, so that Ben Meir was submitted to torture; but this is the fate of all minorities, whether orthodox or heterodox[2].

III.

Fragment D, paper, size 19 × 14 cm. (writing 15 × 10·5), consisting of one leaf written in an old square hand, and, like the former two, divided into verses and provided with vowel-points and accents. It is not quite clear what the point at issue is, but the reference to the Passover and the Day of Atonement would suggest that it formed a part of the *Sepher ha-Moadim*, though its style is rather different from that in which the two last fragments are written.

IV, IV a, V, and V a.

Fragments E and F, and the one marked IV a, paper, size 15 × 19 cm. (writing 11·7 × 14·2). The leaves are torn off at the end, so that it is impossible to say what the original length was. Fragments E and IV a consist of one leaf each; fragment F counts two leaves. They are all written in the same cursive (*Rashi*) hand, and come from one MS., which probably represented a collection of letters, and perhaps also treatises bearing on the Ben Meir controversy. Besides these four leaves there was also discovered a fifth leaf coming from the same MS., and containing the following words: כבודך ירב ירום וינושא ויתמך לעדי עד נצח · ונכתב ביום חמישי בשבת בי״ט יום לחדש תמוז שנת אלף ו״לג לממשלת חכמים סעדיה בן יוסף אלוף ישועה[3]. This, probably, formed the conclusion of fragment E (IV) or IV a, of which there is strong reason to believe that they were written by the

[1] See Harkavy, ibid., 212, as well as Dr. Poznański in the *J. Q. R.*, X, p. 152 sq.

[2] See Text V a and p. 58, note 3.

[3] Perhaps the *Chiffre* ישיעם; cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 358.

Gaon[1]. Fragment F (V and V a) was probably written by Ben Meir himself, addressed, as it seems, to a wavering adherent, warning him and others not to be intimidated by the threats of their antagonists, and holding himself up as an example of suffering for the truth. In this connexion it would also be interesting to reproduce the contents of another fragment composed by Ben Meir. The first lines correspond, making allowance for a few variants, with those published by Harkavy, p. 214, l. 14 to p. 215, l. 11, whilst the following lines in brackets, probably restore to us a portion of the missing page of Harkavy's edition:—

ולו אדונינו ויאמן ויגדל שמי על כל שפת רננים וזמרת נוגנים מי רחמים וחינונים ופיצכם מכף סוטנים ותסקרו זיו מלך פנים בפנים ותבלכלו ממרעית אלף מכמה שנים ולברות בכירת הנתלה בין כנענים ולהתנחל ממעינו אשר קרסוליו בנבך וכרבלתו עד ולהסתוכך בעיר עקלתון אשר קשקשיו מפנינים ולהתנונן בחופות י׳ שהוקשרו ליציר בעדן גנים ולסוך מאפרסמון המעולה על כל שמנים ולהסב בפרדס עם מצוקים ואיתנים אשר ביום קוראים ובלילה שונים סנהדרי ישראל הנאמנים [הקובעים מועדים וזמנים חכמי ישראל הדרבונים עם מקום אגן הסהר הקדמונים המעברים ימים ושנים: ועל פיהם המועדים מיתקנים אין רשות לאדם מישראל להשיג גבול ראשונים · שעליהם נאמר היושבת בגנים ומצוה לעשות על פי זקנים: שכן אמר דויד אבי המנגנים מזקנים אתבונן ואין שבחן של ישראל אלא ירושלים עיר הקודש וסנהדרין גדולה אשר בתוכה שכך שנו חכ׳ ז״ל מי שלאראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו ומה הייתה שמחת בית המקדש שלא לן אדם בירושלים ובידו עון ולא עוד אלא שכל ימים שהיה בית המקדש קיים הייתה הברכה והזול והשובע בעולם דכת׳ כטל חרמון וג׳ אבל משחרב בית המקדש נסתלקה השמחה ולא ירד טל ברכה וניטל טעם הפירות דכ׳ כי תאנה לא תפרח זרעתם הרבה והבא מעט וכשיופע הקדש בר׳ הוא ברחמיו הרבים לנחם את ישראל אינו מנחמן ומשמחן אלא בשמחת בית המקדש דכתיב כי ניחם ייי ציון שיאמר בעל הרחמים ויעשה למען שמו ויבית בעלבון עמו ויבנה ביתו ואולמה וישכלל מקום הדומו ויחיש להם יומן ויצמיח יען (למען read) שמו אמן ואמן:]

[1] These, together with VIII, probably represent the correspondence between him and Ben Meir to which he refers in the Sepher ha-Moadim.

I will only remark that the words אשר ביום קוראים ובלילה שונים allude to Pirke d'Rabbi Eliezar, XLVI, according to which Moses, during the forty days on Mount Sinai, studied Bible by day and Mishnah by night. There is therefore no necessity for any emendation.

VI.

Fragment G, paper, size 21·5 × 16 cm., consisting of one leaf, written in a square, Rabbinic character, with a strong turn to cursive. It comes from an ancient calendar, a branch of literature strongly represented in our collection. The matter reproduced here represents the verso of the leaf, and gives the fixing of the New Year and the Passover both according to the Gaon and Ben Meir. This fragment suffered greatly from age, and it is only through the aid of my friend the Rev. Dr. Brann, of the Breslau Seminary, who assisted me in reading this proof, that I was able to reproduce this interesting monument of this controversy. For this assistance, as well as for various other suggestions on the subject, I wish to recognize my indebtedness to him.

VII.

Fragment, paper, size 14·2 × 9 cm. (writing 10·2 × 6·5), consisting of two leaves, and written in a square hand. This precious MS., though originally coming from Cairo, belongs now to the Hon. Judge M. Sulzberger, of Philadelphia, America, who kindly placed it at my disposal, for which liberality I express herewith my best thanks. This text represents a letter directed against Ben Meir, and recalls strongly the contents of a fragment also coming from the Geniza reproduced by Dr. Neubauer in this REVIEW[1]. The two were probably composed by the same author (R. Saadyah?), if not representing two versions of the same composition.

[1] IX, p. 37. Cf. the expression נגרו, the allusion to בהיותי בחלב, and his reference to the ראש הגולה, the ראשי ישיבות, and the אלופים, with ll. 3, 29, 34, and 35 of this text. See also Epstein, *Revue des Études Juives*, XLII, p. 200 seq.

VIII.

Fragment I, paper, size 18 × 14·2 cm., consisting of one leaf, and written in a cursive (*Rashi*) hand, but both paper and writing seem to be of a much earlier date than Fragments E and F (IV and V). It is torn and mutilated in some places, but what remains is sufficient to show that it forms one of the letters bearing on the Ben Meir controversy. It is to be remarked that this MS. does not read regularly, the last line of recto being written on the back of the first line of verso.

Sepher ha-Galui.

I. (Leaf 1 recto)

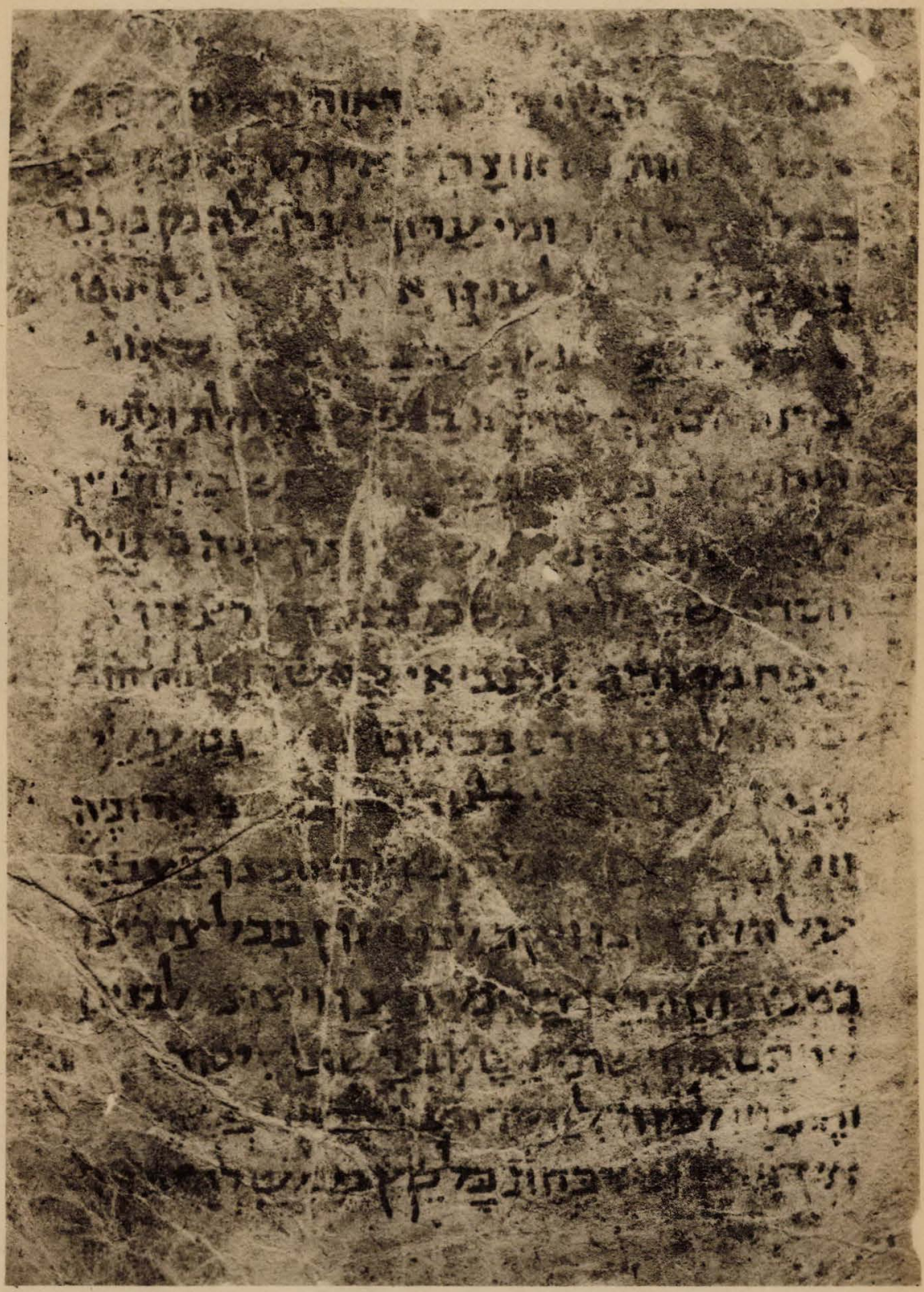
דברי ספר הגלוי הכמ[וס] ראוה · · ס מוס[ר]
אמ[רי צ]חות הם אוצרו אין לסלאות [ה]תבונה
בכל פני[ני] הדר ומי ערוך יערוך לה מן כוכבי
ג[יה][1] כי · · · · · · · לעוזו אצלה [ויש]ת [לגא]ונו
· · מ · · · · · · · [תמונ]תה ב[נשם] [כבז]ק אור
ברוח [יו]ם זך ש[ומה בנ]פש[2] בגחלת תתור
מח[בא] לב כנר · · נפש כל זוכריו (?)
· · · · · · · · · · · · · · · שארית (?) הקדושה (?) כי גדל
חסדיו שהפליא (?) בשם (?) · · · · · · · רצונו (?)
ויפח מאוריה[3] · · · · לנביאי · · · כי אשר · · · ל · · ·
כי · · · · · · לבנינו · · · בכתובים · · · · גם עלי
הגיון · ב אדוניה[4]

[1] This noun was used by Kalir; cf. Zunz, *Syn. Poesie des Mittelalters*, p. 392. The letters in brackets are supplied after Harkavy, ibid., p. 180, ll. 16–23.

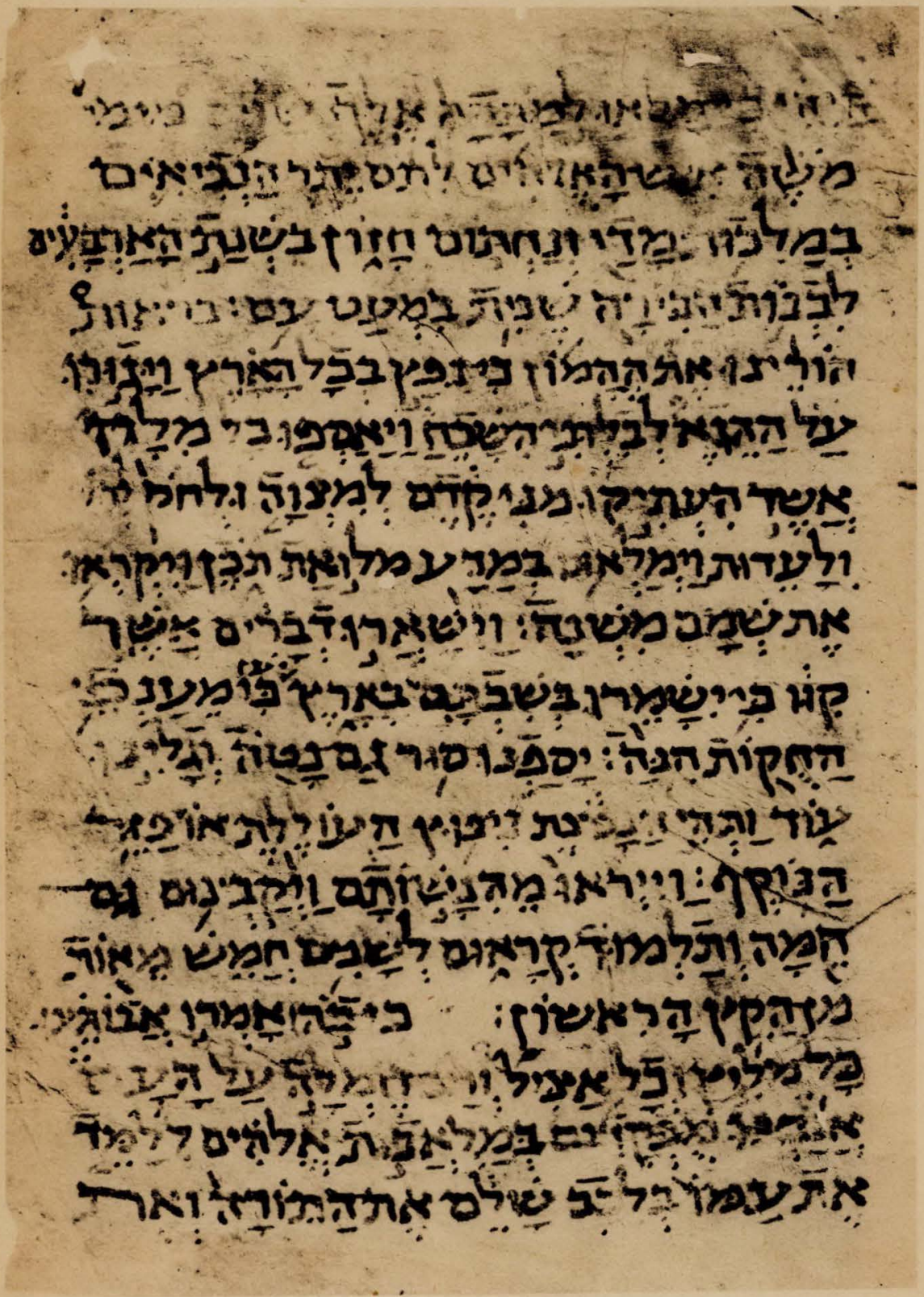
[2] The sign of the letter מ between the lines represents probably the word מלהבת.

[3] Cf. the הקי תורת צורינו · · · ס' האגרון (Harkavy, ibid.), p. 58, ll. 8 and 9 אורינו מקדושינו.

[4] Pointed אֲדוֹנֶיהָ.



SEPHER HA-GALUY, LEAF I (RECTO)



SEPHER HA-GALUY, LEAF I (VERSO)

. . . . . ה היותינו בצבי
על הלה (?)[1] ויצו ויקב לנו מזון בכל צרכינו
במצות (?) הזהרה (?) כל (?) ימי (?) חיינו (?) ויצונו לבנינו
. . . . תם . . . . שת . . . . כתוב רשום יסוד . . . .
וה . . . . . למו . לה . . . . לב
איך (?) . . . (?) אבחת כל קץ ממשלתו

(Leaf 1 verso)

ויהי כי מלאו למתנה[2] אלף שנים מימי
משה איש האלהים לתם יתר הנביאים
במלכות מדי ונחתום חזון בשנת הארבעים
לבנות הבירה שנית במעט עם : בראות
הורינו את ההמון כי נפץ בכל הארץ ויגורו
על ההגא לבלתי השכח ויאספו כל מלה
אשר העתיקו מני קדם למצוה ולחוק ליהו[3] (?)
ולעדות וימלאום במדע מלואת תכן ויקראו
את שמם משנה : וישארו דברים אשר
קוו כי ישמרו בשבתם בארץ כי מענפי
יען
החקות הנה : יספנו סור גם נטה וגלינו
עוד ותהי הנפצת ניפוץ העוללת או פזר
הנוקף : ויראו מהנשותם ויקבצום גם
המה ותלמוד קראום לשנים חמש מאות[4]
מן הקץ הראשון : כי כה אמרו אבותינו
כל מליץ וכל אציל ורב חמלה על העם
אנחנו מפקדים במלאכות אלהים ללמד
את עמו בלבב שלם את התורה ואת

* * * * * *

[1] Perhaps we should read תִּלָּה.

[2] Perhaps allusion to *Berachoth*, 5 a, where the Torah forms one of the three מתנות טובות which God gave to Israel.

[3] Read לישראל.

[4] See Harkavy, ibid., p. 195, note 6, for references. The 500 probably represent a round number.

(Leaf 2 recto)

סעדיהו[1] לפני יי ויאמר יי צבאות אלהי ישראל
אלהי המשפט אתה נתתה לעמך את תורתך
ואת משפטיך עליהם יריבונו עליהם יונונו
פריצי עמינו בוחרי רע לנפשינו: ואתה יי
איום הגבורה אמיץ כחי חזק חתת ממשלתך
שחחו בני בשר תחת גאותיך וזרועות עולם
משביות ארזיו נדכאו חדריהם צורותם נעתקו:
יהסו כל בשר יי מפני גאוניך הופע יי הגלה
בערוץ שנבך והט אזנך ושמע את אשר
חרפוני לא הריעותי להם כי אם על שמך׳ אם
טוב אנכי ואם רע פעלי הנה שמך נקרא עלי
אם לא הראה יי לשמך עשה זאת וזכר נא
לתורתיך אם לי לא יאתה: למדתני מנעורי
את חקיך ומשפטיך ינקתים כמו חלב ונפשי
נקשרה בם׳ ועל דברתם הוות חנפי לב
קראתני הלאה קומה יי עזור את משפטיך
קשר למו חרצב[2] וירבצו בחונימו[3] חזק את
ידי ללמד תורתיך וזרועי לשפוט את עמך

(Leaf 2 verso)

כי אם יחשו רחמיך רבים מן העם ימאסון דתותיך
כי לא קוצר אפם כאורך אפך: הנר אשר הדלקו
אל תתן לכבות נטע זו הניצותה אל יהי קמל
מקור משכת מגני עדן[4] לעמך אל נא ישתת
קדש את שמך כי תתמוך את ידי וכי מחשבות
שוררי הניא בפליאיך כי אתה יי אלהים ידעת
את עצתם כי לא לטוב המה על עמך ישראל:

[1] The word preceding סעדיהו was probably ויחל. Cf. Harkavy, p. 162, l. 22.

[2] In opposition to פתח ה׳, Isa. lviii. 6.

[3] Here we have a marginal gloss which is, however, faded. Perhaps it read בחורימו.

[4] Perhaps allusion to *Genesis Rabbah*, XVI, 4, where the Torah (תורה משנה ותלמוד וכו׳) are the gold of the land of Genesis ii. 12 compassed by the Pison originating from the Eden (ibid., verses 10 and 11).

כי אם תעלה בידם יוסיפו לגבהה ולדבר תועה
ואני בטחתי על מסות אותותיך ובאתי אחריך
כי הביאותני עד הלום: אלהי שאול שאלתיך
כקטון דעתי כי אוילים[1] כל האדם נגד חכמתיך
הצליחה נא לעבדך ולעבדיך כי תמים דעים
אתה ועשה הטוב בעיניך: ויהי
מאז גלו האנשים האלה את נפשותם לריב
עם סעדיהו על אמתו ולחרף ולנאץ ויהיו
בוזה ולעג בכל עם יי ויתעבם כל גבר ויתקוטט
בם · וידרשו נוכרם[2] מן הנוקם לאמר: בלע
אלדים פלג את לשונם כי ראינו את חמסם

* * * * * *

Sepher ha-Moadim.

II.

· · · ·

ויָסרו[1] כל הפתאים ולא יזידו עוד בכל אשר עשה כימי לא פן תקלל חלקתו בכל
דור ודור: ומי לא יחפץ להטיב לו שם כי צדקתו עומדת לעד יתברכו בו שבטי
יה ובו יתהללו: זאת אות הברית אשר נחלפו אבותינו מימי קדם יען כי בכתוב
לא נמצאה עשרה[2] מהם אחד מָלא ואחד חסר לפקודיהם: ושני החדשים פעם
ימלאון או יֶחסרון או יהיו כדובר יהן[1] המה השמיני והתשעי על פי תקופַת
שנת מאה וחמשים וארבעה יום ושלישית שמנה מאות חלק ושבעים
ושש: כי הקיפה עד תוך מחצית יום החמשי ועד תֵּצֵא בתשיעית ביום
הששי חסירים יהיון[1] ועד פנות יומם מן השבָת יהיו שלימין ועד תֵּצֵא
בתשיעית ביום אחד יָרֵעון וימלאון ביום שני עד חֲציו ומהַחֲציו עד
המחצה ביום שלישי יעמדו על סדרם: וכן להחסירם עד הַר צַת משתי עשרה
בליל הרביעי ומשם עד חצות החמישית להמָלאות ונסַב השָבוע אלה משפטיהי׳
בשנה הנוֹסֶפֶת: ובשנה הפשוטה לא כן חקם כי משמנה עשרה שעות בשביעי
ולאחד תשע ורד יחסָרו וישלמון לשמנה עשרה מן השני אם היוצאת גם
פשוטה או לחמש עשרה ותקפֶּט נוספת אם היתה ומשתי העתים יסדרון
עד תשע ורד מן החמישי: ואז ימלאון אל שלשת רביעיו ועד קץ תַּח בששי
אם הבאה פשוטה גם היא או אם תוֹסֶפֶת אל תֵּשַע ורד בו וכן יהיו שלימים
לשמנה עשרה בשבת וכן תסוֹבֵּנה לקץ הימין: גם זאת מפי אבותינו
לקדמוניהם שמענוה אף בה בעיננו ראינום ינַהֲגו ולמלא גם כן אדר
הנוסף: למדוה הטֵּב למען תאכילוה שננוה אחרי לכל תשבחוה באשר
לנו באמונה נתנו כן נְתַנום באמונה לכם ויהי יי לעֵד בכם ללא תדחו עוד

II a. (Leaf 1 recto)

עשרה מהם אחד מלא ואחד
חסר לפקודיהם: ושני
החדשים פעם[3] ימלאון ופעם
יחסרון או יהיו כחביריהם:
המה חיט על
פי תקופות שנת מאה וחמשים
וארבעה יום ושלישית ושמונה

[1] So in the MS.

[2] The contents intervening between this word עשרה and the word עד in line 26 is also to be found in the next fragment.

[3] Pointed פָּעָם.

מאות ושבעים ושש חלק:
כי הקיפה עד תוך מחצית
יום חמישי ועד תצא בתשיעית
ביום אחד יגרעון וימלאון ליום
שני עד חציו ומחציו [1] עד
המחצה ביום שלישי יעמדו

(Leaf 1 verso)

על סדרם: וכן
להחסירם עד הריצ״ת משת ׳ ׳
עשרה מליל רביעי ומשם עד
חצות יום חמישי להימלאת
ונסב השבוע: אלה
משפטם בשנה המעוברת
ובשנה פשוטה לא כן חוקם:
כי מיה שעות בז לאחר
תשע ורא יחסרו וישלמו ליה
מן השני עד היוצאת גם
פשוטה או לחמש עשרה
ותקפט נוספות אם היתה
׳ ׳ ׳ שני העתים יסדרון עד:

* * * * * *

(Leaf 2 recto)

הברורים [2] בתהפוכותיו וישימם
בוערים כדרך כל אויל ואמר לכל
סכל הוא: ויתר דברי ספריו
וכל אשר עשה ודברי המליצים
אשר יעצוהו המדברים אליו

[1] Pointed חֲצִיו וּמַחֲצִיו.

[2] From this word to ביד below, line 8, our text corresponds with Mr. Adler's Fragment in the *Revue des Ét. Juives*, XLI, p. 227, whilst the whole of this page and the one following correspond with the text of the next Fragment II b, recto, l. 11 to verso, l. 14 (the word הוא).

להשיבו הנם כתובים על ספר
דברי הימים לראשי ישיבות[1] וגם
ביד כל חרד מן העדה נמצאים:
ויהי כקרא חכמי דת
איגרותיו ויקרעו בגדיהם וירזחו
במספד על עניי הצאן אשר ביד
אכזרי נפלו למו ודמעות לרוב
ניגרה עינם על קדש מחולל:
ויחדלו עוד מענות אותו

(Leaf 2 verso)

כי הבינו כי בזדון היה הדבר ובעקבה:
ויניחו אותו ליום נקם ועברה השמור
לכל מדיח ולא התעשתו לקחת
איגרות מאת המלך להסירו:
כך וי׳ צו העמידו דבר להועץ עם
המבינים מה לעשות לארבעה
שערים אשר בדה מלבו ויאמרו
לא נוכל לבער את כל כתביו מן
החוץ והלאה: אבל נכתוב
ספר זכרון לדורותינו אחרינו בל
יקומו מקצותם ויהבלו בדבריו ובל
יתעו בנתיבותיו עם נברא בהבינם
למה זה ועל מה זה עשה כן ויעשו
כזאת כי טוב נועצו:
בעשרים באלול נקראו ספריו הוא

* * * * * *

II b. (recto)

. . . . . :

[2] . . . נה . . . . . שעה וקנ תחת . .

[1] See the letter of R. Sherira Gaon about the ספרי זכרונות of the ראשונים.

[2] For the next fifteen lines (till the word בידי) see Mr. Adler's Fragment as above.

SEPHER HA–MOADIM, MS. II *a* LEAF 2 (RECTO)

לבעבור סבב . . . . הדבר להוסיף על כל
גבול אמרת חלק . . לאמר לא עב . . שלש
אלה על גבולותיהן . ולא ירא אלהים לדבר
על נביאיו שקר וכזב ולא חמל על צעירי
הצאן פן ישנו [בשער]יו אשר בראם לו : ולא
פנה בלתי אל . . עיצו ומזמתו להחטיא עם
ולהכשיל הר[בים] לפרוץ גדירות להסיע
אבנים ולבקע את עציו ויחרף עוד את
הברורים בתהפוכותיו וישימם בוערים
כדרך כל אויל ואמר לכל סכל הוא : ויתר
דברי ספריו וכל אשר עשה ודברי המליצים
המדברים אליו להשיבו מרעתו הנם
כתובים על ספר דברי הימים לראשי
הישיבות ואף בידי . . הם
נמצאים : . . בקרוא חכמי דת את
אגרותיו . . את בגדיהם וירוחו במספד
על עניי הצאן אשר ביד אכזרי נפלו

(verso)

ודמעות לרוב ניגרה . . . . . קדש מחולל :
ויחדלו עוד מענות . . . . . כי הבינו להם כי
בזדון ובעקבה כל מעשיו : ויניחו אותו
ליום נקם ועברה השמור לכל מרזח ולא
התעשתו לקחת אגרות מאת המלך הארץ
להסירו : אך דבר להועץ על המבינים מה
לעשות לארבעת שעריו אשר בדא מלבו
ויאמרו לאמר לא נוכל לבע[ר] את כל כתביו
מן החוץ והחדר : אבל נכתוב ספר זכרון
לדורותינו אחרינו בל יקומו מקצותם
ויהבלו בדבריו ובל יתעו בנתיבותיו עם
נברא בהבינם למה זה ועל מה זה עשה כן
ויעשו כזאת כי טוב נועצו : בעשרים

באלול נקראו ספריו הוא יום שיני לימי
המעשה . . . . . ש . . . . .
נכתב הזה (?) . . . ש . . . ויכתבו את
. . . . . .
. . . את (?) כל המקומות . . .
שערי . . . . [בן מ]איר אשר ב . . . . . .

III. (recto)

הספר במבעת הנשיא [1] העד עליו עדים מן
האדירים גלוי לכל העם להפיץ בכל הארצות
את משנה הספר להרים מכשול מדרך העם:
ויהי כי נכון הספר אשר הוחק למזכיר
עון [2] ותהי בלב כל משכיל איבתו כי יראת יי
לשנוא רע [3] וגם באו המושלים על אודותיו: וידברו
ל[אמר] ארץ נתנה ביד סכל [4] הוי על יושביה: מים
גבים ישקה אותם בין פרחה וחרול [5] מרעך עדרם
ישעינם חורב בצל עב וציון יובילם [6] אף יתיצב
על דרך לא טוב: [7] אתיו חרשים (?) האכתריש (?) [8]
למכרה . . מחלמיש צור נסכו [9] קשת נחושה עט
שמיר קצובו לכתב בם כחקה את רעותיו
איך נכתוב את כולם ורבו מני חול וממועדי
רגל הנוהגי ישורון באורח פתלתול: אוד
חרוך הוא ושני זנבותיו [10] ריק מכל טוב מלא
כל רע מקראם רכילות משנתם בצעם תלמודם

[1] Perhaps by this is meant Babylonian David b. Zakkai.
[2] Ezek. xxi. 28.
[3] See Prov. viii. 13.
[4] Job ix. 27.
[5] See Job xxx. 1, 12.
[6] See Isa. xxv. 5.
[7] Psa. xxxv. 5.
[8] The MS. is obliterated and torn in this place. Perhaps it is a corruption of האוכל אחריש. The preceding word can also be read חרשים.
[9] See Deut. xxxii. 13.
[10] Perhaps by this is meant the son and the brother of Ben Meir. Cf. *Revue des Ét. Juives*, XLI, p. 226.

(verso)

קשי עורף מוסרם · קחת שוחד והטות משפט:
אליך יי אדמתו תזעק[1] כי חניה[2] תחתיו
בשחיתותיו וחתים ינאקון מלשונו הרע כי האכיל
את חילם למלכיות: הזקינים אשר הפריד חמסם
עליו כי לשני עגליו נתן את חלקם יתר החכמים
ינודו לו חרפה כי נתפס (?) כאחד מהם משפטי
יי עליו יצעקון כי הטם ויניעם ויעולם מ · · יו
המקודשים יארבו לו כי חרצוב כל קיטרם[3]
ויפתחם: והקרוב אליו מהעם יאמר לו ישפוט
יי בינם ובינו כי בעצתו יכרת[4] זה את זה
בחג מצה וכיפורים בקראתם על ספר יאמר
לו כל מבין הריקותה יגיענו כל אינו[5] אבד בך
לכן לבהלה תהיה פעלתך ירב בו כל טף
הלחמתנו אסור[6] מבלי דעתינו תבואתך שואה
לא תדע שחרה:[7] יאמרו לו הפתאים השגיתה
אותנו כעור בדרך יהדפוך מלאכי רום:

IV.

(recto)

מעברין את השנה בחוצה לארץ וכל המשנאות שציוה וכתב מראשו שלפרק
ר׳ אליעזר[8] · התבוננו בהם וידענו אותם ואנחנו יודעים כי מבראשנה ומימים
שהיה בית המקדש קיים לא היה עבור השנה תלוי לקבוע אדר ואדר אלא
בחכמי ארץ ישראל ובארץ ישראל לפי שהעיבור תלוי באביב ובפירות האילן
כמו ששנינו על שלשה סימנין מעברים את השנה על האביב ועל פירות

[1] Job xxxi. 38.

[2] Pointed חַנָיָה. Perhaps corruption of חנפה; cf. Isa. xxiv. 5.

[3] Perhaps מעליו, but the sense of the verse is not clear to me.

[4] Pointed יִכָּרֵת.

[5] Pointed אֵינוֹ. Perhaps originally אונינו (substance).

[6] Pointed הִלַחְמָתָנוּ אָסוּר. Perhaps corruption of הלהמיתנו תאמר.

[7] See Ps. xxxviii and Isa. xlvii. 11.

[8] Cf. Pinsker, *Lik. Kadmonioth*, p. 40 (text) ובעלי משנאות. By פרק ר׳ אליעזר probably the well-known פרקי דר׳ אליעזר (especially ch. 8, cf. M. Lévi, *Revue des Ét. Juives*, XL, p. 363, note 11) are meant. משנאות would then have to be taken in the sense of paragraphs, not of a passage in the Mishnah. But this page and the next one seem to come from R. Saadyah or one of his adherents.

האילן ועל התקופה על שנים מהם מעברים ועל אחד אינן מעברים ובזמן
שאביב אחד מהם הכל שמיחין[1]· וכיון שעיבור השנה תלוי באביב לא היה
אפשר לעבר על אביב על שאר ארצות מפני שבחוצה לארץ יש מקום
צונן מתעכב חדש אביב עד סיון· ויש מקום חם שממהר לבוא מסוף שבט
ומחילין בקצירה מן אדר· ולכך לא היה אפשר לקבוע עיבור שנה אלא בארץ
ישראל שנ' לש"כנו תד"רשו וב"את ש"מה[2] כל דרישות שאתה דורש לא יהיו
אלא בשכנו שלמקום ואפילו בארץ ישראל עצמה כבר לא היתה כולה כשירה
לעיבור אלא נחלת בני יהודה הוכשרה יתר מכול· · · · · ארצות
לעיבור יהודה עבר הירדן וגליל ואנחנו א· · · · ·

IV a. (recto)

שנה הבאה בחמישי וחדשים כסדרן והפסח בשבת · והשנה השלישית ראש שנה
בשיני בשבת שכיון שתשרי שלשנה שלישית נולד ביום שבת אחר חצות כבר
עבר זמנו מלקבעו בשבת ובאחד בשבת אין נכון לקבעו לפיכך ידחה לשיני
בשבת · ואם תאמר נקבע שנה ראשונה חסירים כדי שיעשו מועדים
בזמניהם ושנה שנייה תיקבע שלמים נמצה פסח עירע להיות בערב שבת
ואם תאמר שנה ראשונה כסדרן ושנייה שלמין אם עשית ראשונה בסדרן
יערע הפסח בשיני בשבת ואם תאמר נקבע דאשונה חסירים ושנייה כסדרן ושלישית
שלימים נמצא תשרי שלשנה שלישית שהוא שנת אלף רלה נולד אחר חצות
בדלז אל חלק וכבר עבר זמנו ונדחה לשיני שהרי חיפשנו ודיקדקנו בכל השערים
וראינו שבשיעבור מולד תשרי אחר חצות אפילו בחלק אחד אין ראוי לקבעו ביומו
אלא לדחותו לפניו ושכתב ראש הישיבה שאין אנו נסמכין באלה שתי שנים
על ארבעה שערים מפני מה אבותינו בדורות הראשונים לא סמכו בכל השנה
אלא על ד שערים ואנחנו לא נסמוך עליהם · ושכתב ראש ישיבה אבל אנו
נסמכין על דברי חכמ שאם ניסן באגה ותשרי בגהז אין דוחין אותו מיומו
אם מולד תשרי בגהז רואין אם נשתייר רביע יום חסר אמרת חלקים
ביומו אין דוחין אתו ואם חסר במרת דוחין אותו · · · · · ·
נודיע לפני ראש ישיבה כי זה הדבר של · · · · · · · ·
מן הראשונים ולא כמנהג שכתב · · · · · · · · ·
אם נול׳ ניסן בשבת · · · · · · · · · ·

(verso)

לא היו אומרים אלא על ניסן בשבת ועל תשרי בשיני בלבד · ותשרי של שנה
השלישית היא שנת רלה לשטרות מולדו ביום שבת שש שעות רלז חלקים
ולא בשיני בשבת הוא נולד ואינו בכלל אמרת במרת כשאנו מחשבין את חשבון
אמרת במרת על ניסן בשבת ועל תשרי בשיני אין אנו מוצאין את החשבון
שהוא נכון עליהם שכך מסרו חכמ בשער רביעי שכל תשרי שלאחר שנת
העיבור שנולד ביום שיני ג שעות תקפט חלק קבע אותו ביומו · ואם נולד
בשלש שעות תקצ חלק דחה אותו לשלישי ולקבע חדשים כסדרן · ואם לא
היה בשנה שעברה עיבור ונולד תשרי עד שש שעות ביום שיני אין נדחה
מיומו · ואם נולד אחר שש שעות חלק אחד נדחה לשלישי מצד שאין
קובעים אותו ביומו אלא כשנולד עד חצות בלבד · אבל מאחר חצות חלק אחד
לא מצאנו שנקבע ביומו הרי למדנו שאפילו על תשרי לא יכון חשבון אמרת

בְּמֹרֹת וכל שכן על גֹּהֶז שלא יכון שהרי בדקנו בשנים שעברו שהשוינו אנחנו
ואתם על קביעתן ולא ראינו שקבעתם את החדש על חשבון אְמֹרֹת בְּמֹרֹת
אֶלא על ד׳ שערים · יתבונן ראש ישיבה שׁצ׳ בתשרי של שנת אלף רֹכֹה
לשטרות שנולד ביום ששי יֹא׳ שעות קֹפֹה חלק ומעוברת היתה ונקבעה
· · · · · לימים ונולד ניסן שלה ביום ג׳ ד׳ שעות שֹלֹא
· · · · · · · ח בחמישי ואם כן הוא שהמסורת בירכם
· · · · · · · · · לא קבעתם את חדשי אותה שנה
· · · · · · · · · · · · קודם הצות

V. (Leaf 1 recto)

באו וישראל בני יעקב הקדושים כולהם חוקה אחת ועשה את הפסח ביום
אחד לבד ממאזיני שוא ותפל · ומה שהזכרתם שנהפך בושם למק ומשפט
למספח כבר קינתר הנביא ואמר והיה תחת בושם מק יהיה וג׳[1] כל זה בגודל
אשמינו ובחילוק לבבינו ברוך דיין האמת · ואמרתם שאתם אבילים
נזופים בבכי תמרורים ואנחה בעזבכם את האמת ובנטותכם מדרך ישרה
לדרך מכשול ובשמעכם לדברי בן פיומי הדלאצי[2] אשר נתברר לפנינו בעדים
ברורים וכשרים היעידו שהיה אביו מכה בפטיש[3] בארץ מצרים לעבודה זרה
ואכל מרק פיגולים ונדחף מארץ מצר׳ ומת ביפו[4] השיגה אתכם הצרה הזאת ·
ואמרתם שנעשתם חרפה בגוים וקלסה בין המינים הלא זה תאותו שלבן פיומי
ובקשתו וי׳ ידון דינינו וינקום נקמתינו ויעשה נקמה בכל מי שהוא מבקש
עזרת השונאים הכרתם שנמסך בקרב העם רוח עועים ובערה המדורה · רוח
עועים נמסכה שנ׳ יי׳ מסך בקרבה רוח עועים וג׳[5] והחשבתם לדברי מצרי
ל · · · · · · · · · · · · הפכו חניכם לאבל ושמחתכם לתוגה
· · · · · · · · · · · · · · ונשאלה מלפני רחום שירווח
· · · · · · · · · · · · · · · רתם בכל פינה ופינה
· · · · · · · · · · · · · · · · · אשר אתם
· · · · · · · · · · · · · · · · · · תם
· · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·

[1] See Isa. iii. 24.

[2] See Harkavy, p. 216, l. 1, and the editor's explanation of this word, ibid., p. 212.

[3] See *Tractate Shabbath*, 75 b, for this phrase. But here it has probably the meaning of striking with some such instrument as a hammer to call the faithful to prayers.

[4] See Harkavy, ibid., p. 233, text and notes. The fact that R. Saadyah's father died in Joppa is new.

[5] Isa. xix. 14.

(Leaf 1 verso)

אותנו בפיתוי כפיתוייכם הראשון שנודיע אתכם טעם וכתבנו אליכם באמת לא
במרד ולא במעל ובאו איגרותיכם בלשון כבוד וכיבדנו אתכם ובירכנו אתכם
בכל ישראל והיינו סוברים שאתם עומדים על האמת עד אשר באו האיגרות
האחרונות אשר שלחם אילינו עטרת ישר׳ עדיינו היקר והנעים כב׳ גד׳ קד׳ מר׳
אהרן בירבי עמרם נ״ע מושיע הדור אשר לא היטה אזנו לסור מחוקי יי׳ ומיכן
ישמריהו ויחיהו ואושר בארץ ויוסיף לו כבוד על כבודו והדר על הדרו ויקיים
לו את שני חמודיו זרע יקרים ניני כשרים הנאהבים והנעימים · ובהם
חקוק דברים שמבטלים את כל החרותים הראשונים · ותלמידי חכמ׳ אשר
אמרתם כי עיניהם כלות ביגון מפני הרוגז מי שהביאו עליו יאתא · טוב
קוינו מכם ויבא רע ואשר ינורנו בא לנו ערכתם עמנו קרב וישבתם לנו במארב
לירות אותנו בסתר ובגלוי · והזכרתם כי ישבתם שומימין וקרא אתכם
פחד ורעדה על הכרזת תלמידינו בהר הזתים סדרי מועדות באמת הכריזו
כדת קדמונים הפסח באחד בשבת ומרחשון וכסלו חסירין ועל דברי האמת
לא היה ראוי לכם להכריז לא בחילוף · ל · · · · · · מ · ל ·
· · · · · · ·

באשר עבר לא נוסיף עוד אם עשיתם כזאת וחזרתם למוטב והודיתם אולי תושעו · ואם עשיתם בניסן בשגגה אל תעשו בתשרי בזדון ויי׳ הטוב יכפר בעד כל לבבו הכין[1] · והזכרתם כי רבו השמועות בגלל אחינו ישראל והאיגרות באות אליכם מכל צד · הלא ידעתם שמשה רבינו ז״ל זכה וזיכה את הרבים וירבעם חטא והחטיא את הרבים · שאו מרום עיניכם וראו בעלבון הדור ל · · · שמעו ול · · · · · · ל עם שטוב לנו ולכם לבקש שלום שלא תארע · · · · · · · · · · · · · · שאין הדבר תלוי אלא בנו לו האמנתם · תודיעו לכל שאין למודכם · עני · והזכרתם · דויד מלך

(Leaf 2 verso)

להרגן ועשה שדי למען שמו · וששית · ממנו אנחנו אשר עבר עלינו צרות רבות ורעות וחבישת בית האסורים ועינוי הכבל ומ[לקו]ת עד לצאת הנפש[2] הביפורים ראשונה ושנייה מתחת יד בני ענן השונאים[3] · ובאנו אליכם להיעזר ביי׳ אלוהינו ובכם ועשיתם חסד ושכרם מיי׳ ובחזירתינו אל ארצינו תינינו שבחכם ובירכנו אתכם בהר הזתים מול היכל יי׳ ובשער הכהן וקראנו הפתיחים שלכם[4] בכל המקומות ועזרנו אתכם מאד מאד על שונאיכם ונטרו עלינו איבה מיכן · ואתם חזרתם לדבריהם אוי נא לנו על זאת כי חרדה גדולה אחזתנו ונבהלנו עד מאד עתה לא לכם ולנו כי הפכתם אהבתינו לשנאה ואבד יגיענו וכל יקר אשר חלקנו לא נגרע ממנו ואתם כטוב בעינים עשו · ויעצתם אותנו שלא נעמוד על דברי האמת מפני ששמעתם דברים רבים מחרידים את ליבו שלאדם ממי מן השונאים המנויים לצד ביי׳ בטחנו ועליו נשענו ואם באת עלינו צרה ורציתם בה מה יחשב לכם מן החסד שעשיתם ואילו נהרגנו ואלף כמותנו לא נשנה מנהג אבותינו ולא נחלי[ף] · · · · כו אבל משפט

[1] 2 Chron. xxx. 18.

[2] This seems to be in contradiction to Text II b, p. 2, ll. 4 and 5, according to which they did not appeal to the king against Ben Meir. But our text here may have reference to a later stage in the development of the controversy.

[3] This would suggest that the Karaïtes also were in some way mixed up with this controversy, though it is possible that ענן may be a corruption of ערב.

[4] See Harkavy, 209. The letter of Ben Meir there contains many terms and allusions to facts turning up again in our text.

נבחרה לנו · הראיות הגדולות · · ·

ולא נגרזה [1] מנגד עיני אהבתכם
ג תלמידיי וחיבתכם כי תרבות
הנעורים ומוסד מוסד יש לה
בתוך הלבב קל וחמר בהיותה
ביראת אלהים ולשם שמים
וכאשר שמותי [2] מעת פרשי
מן אהלי ומעל עוללי כן דאגתי
על פרישתי מכם · שיאמר אלהי
עזי להקבילנו פניכם לשלום
ברוב שמחות · וזה שש שנים
ומחצה לא הגיעני מאתכם
פתשגן אף לא גליון · וכבר
כתבתי תנחומי זקנכם זכרו
לברכה ולא ראיתי תשובה

(Leaf 1 verso)

ובעת הזאת סיפר רב דויד
ידידנו בן רב אברהם כי כתבתם
אליו לשאלו קחת אגרות
ראשי הישיבות · על אודות
מרחשון וכסלו שלשנת רלג
וכסבור אני כי לא כתבתם
אליו מבלעדי בלתי כי דימיתם
כי עד עתה עודני בארץ ישראל
כאשר שמעתם · וגם הוא
אמר אולי כן חישבתם ·
וגם שאלני לכתוב אליכם
להודיעכם · דעו כי בעודני
בחלב באו מקצת התלמידים
מבעל גד [3] · והגידו כי בן מאיר
חושב לקבעם חסרין · ולא

[1] See Ps. xxxi. 23. [2] From שָׁמַם.

[3] See about these places Benjamin of Tudela, *Itinerary*, ed. Asher, pp. 50 and 27, Heb. Text, and the notes to the English translation.

האמנתי אבל באסתטהאר [1]
כתבתי אליו מתוך הקי • • •
וכה הַסְּכִּים ראש הגולה •

(Leaf 2 recto)

וראשי הישיבות וכל האלופים
וכל החכמים מבין עם תלמיד •
והבריזו מרחשון וכסלו שלמין
והפסח בשלישי בשבת •
גם אנכי כתבתי עם [2] אגרותיהם
אל רוב המדינות האדירות •
לצאת את ידי חובתי גַּם
אתם עִמדו בדבר הזה •
וגדרו את הפרצה הזאת
ואל תמרו את פי ייי ואל
יעשׂ איש מן העם בזדון
לחלל את מועדי ייי ולאכל
חמץ בפסח גם לא לאכל
ולשתות ולעשות מלאכה
ביום הכפורים כן יהי רצון
שלא יהא מבשול ולא מוקש

(Leaf 2 verso)

במקומכם ולא במקומות
ישראל ופרשו לפנינו
תשובת הדברים גם כל
חפציכם עם שלומכם
ושלומכם יגדל ויעצם
לעד
אלענואן ערב [3]

[1] I was unable to identify this place, but the name sounds Persian.

[2] Originally על and subsequently corrected into עם.

[3] Here follow a few Arabic lines, but experts who have examined them assured me that they have no bearing on the preceding matter.

VIII. (recto)

. . . . . שאין יכול לומר . . . . . .
שהוא בו לא ששה בפשוטה ולא שבעה ושמונה במעוברת: ואף אין את יכול לומר
מביום מולד להם קבע היא · כי אז תמצא את הפסח בבדו אלא מיום קבע קבוע היא לפיכך
מראש הבינני מתי יהיה יום קודש · לא אפשר להשתמש במסורת זו: והחמישי חשבון
אמרת׳ (?) הזכיר בו שני הרכים שסותרין זה את זה · בתחילה אמר נולד ניסן באמרת (?)
ותשרי בגהז עד ו שעות אין דוחין אם לאחר ו שע דוחין אתו ניסן ובשבת ותשרי
בשני עד ו שע ואמרת חזר (?) ואמר כל תשרי שנולר בבגהז בארבעת הימים
עד ו שע ואמרת אין דוחין אתו וכמה תשובות השיבותיהו על זאת: בתחילה
דבריו האחרונים סותרין את הראשונים: ואף עלפי כן חשבון אמרת במרת אין
לו עיקר מדברי חכמים: ואף מי שבדאו מלבו לא היה יודע בסוד העיבור
כלום: ולא זכר שאם נולד ניסן ב · · שע ביום בכל ימי אנה׳ז יהי כנגדו תשרי
בח שע ותלח ביום בכל ימי בגהז: נמצא ניסן בכל הימים האלה קודם ו
שע וקודם אמרת וראוי מבריו לקיימו בו ביום: ותשרי בכל הימים אחר ו שע
ואחר אמרת: וראוי לרחותו מן היום ההוא: ונמצא בהיות ניסן ב אגח יהיה בינו ובין
תשרי ח ימים ובהיותו בשבת ד היום והיומים האלה היתרין מה יעשה בהן: אין להן
צד אלא למלאות אייר ותמוז או תמוז ואלול: או אחד מהן: טועה שבטועין אינו אומר
אלא כן: והנה בתוך נ שנה הקרובים אלינו עשו כל ישראל בעשר שנים מועדים שלא
בחשבון אמרת: שנת תת לחרבן הבית חסר שנה נולד ניסן יוי[1] ותקנב פחות מן
אמרת ודחוהו כל ישראל לאחד בשבת ושנת תתב נולד ניסן ל א ח תת הבז ונדחה
לשלישי · ושנת תתג נולד תשרי יגא צח ונדחה לחמישי · ושנת תתד נולד ניסן
יא ה תקלו ונדחה לשבת ושנת תתנב נולד ניסן יז תתרעט ונדחה לאחד בשבת
ושנת תתכב נולד ניסן א א נא ונדחה לשלישי · · נולד תשרי יג ג
שבט · ונדחה לחמישי: ושנת תתכט נולד ניסן יא · · · · · : ושנת
תתמה נולד ניסן יג ד שלו ונדחה לחמישי וש · · · · · · · ד שיג
ונדחה לשלישי וכולן קודם אמרת בין ניסן ב · · · · · רם אמרת
מקום מעט ויש שהן קודם אמרת בשעה ו · ושל · ו קרוב לח שע
· · · שהו קרוב ל ד שע התבונן נא חכמים בשנים · · · · ה הרבה שנים
· · ה אלא שלא יאמר משכתני רחוק אלא · · · היה הקבע הבאים בימים
· · · ין על ה נ שנה האלו כי אמת אמרתי בג · · · שארעו (?) בכך הנה הכתובות
בהשטרות עדים נאמנים יענו בו בפניו ולא יבושו הנה (?) מכל אלה כי העושה
· · · ל אמרת ואינו משגיח על ד שערים וקראוה שנים שיעדו (?) לעשות שלמין
ממרחשון וכ [סלו] כל שנה פשוטה (?) שמולד תשרי מתחלת שעה א
· · · · · · כרבריו לקיימו בו ביום ויגיע מולד תשרי של שנה

[1] The ו is doubtful.

(verso)

הבאה מן ח שע ותתעו ביום ז עד ב שע ותתעו בלילי א (?) בשעות (?) ובכל מקום צריך לדחור
ל · · נמצא ביניהן · · · אף על פי שאת עושה אותם שלמין · יותר יום אחד · · · א
לו מקום: וכן תשרי ש · · בשנה מעוברת ז שע ביום ג (?) או ה כי משפטו כדבר
· · · ת בחמישי ולשנה הבאה יהי מולד תשרי ד׳ שע ותקפ · · ביום ב׳ או ה׳ ותקפט
ויש (?) לקדשו בו ביום נמצא ביניהן ה ימים שאפילו את עושה (?) מרחשון וכסלו
חסרין · אדיין השנה חסירה יום אחד: יבחר הא · · את מי יחסר (?) השבט או ניסן או סיוא
או אב או תשרי כאשר בחר לו בתחלה את מ · · · חילופין (?) מדוע לא תעיר נבו
· · · ן לכל הטעיות האלה: והששי כתב בו ל · · · · חק (?) יום (?) ניסן מיום מולדו
מג שע והיה בעיניו כי הדבר הזה תמה מאוד: · · · מרוב · · · של כותב
שלא הבין כי החכמים פעמים שמרחיקין יום קו · · · · · · תנב חלק
ואין חוששין: כי שנה מעוברת שנולד תשרי · · · · · לו שלמין בה
על כן יהי מולד אדר שני לבי תתקל ונבקע ברביעיב · · · · · · ד אייר לה
ב שנו ונבקע בשבת ביניהן מה תשכד: תמוז ל א ג׳ · · · · · שלישי ביניהן
מד ריח אלול לד ה רפח: ונבקע בשלישי ביניהן מג תשצב: וכן יגיע בד
חדשים שבשנה מעוברת שמולדה יאח תצב: וכן תשרי בשנה פשוטה שנולד
לו ט רה יהיו מרחשון וכסלו שלמים גם המה: ונמצאו מולדי אדר ואייר תמוז ואלו
כמשפטיהם בשתי השנים המעוברות אשר פירשתים: וכן ימי קידושיהן והביניים
כאשר כתבתי וכן יארע בתשרי שבשנה פשוטה שנולד ל אט רה וכן יארע בשנה
פשוטה שנולד תשרי לחט רה גם הוא אבל בתשרי שבשנה פשוטה שמולדו
לנט רה למען כי מרחשון וכסלו כסדרן: יהי בה ששה חדשים יתירין על המידה
הזאת: מרחשון יד ט תתרצח ונבקע בשבת ביניהן נ פב · טבת יז יא תכד
ומתקדש בשלישי ביניהן מח תרנו · כן אדר ואייר ותמוז ואלול מולדיהן וקדושיהן
ומשפטיהן ומסרות שביניהן כראשנות (?): ואת מוצא יותר על כן בשנה פשוטה שנול
תשרי ל ו תט · כי מרחשון וכסלו שלמין על כן יהיו בה ח חדשים יתירין על המיד
הזאת: וא לוהן כסלו לבא תתקיח (?) ונבקע ברביעי ביניהן מו קסה טבת יגב תרכ
ונבקע בששי ביניהן נז תכב (?) שבט (?) להג (?) שמא · וקידושו בשבת ביניהן מד תשל
אדר יו ד וד ונבקע בשני ביניהן ל · · תרכו: ניסן ל אד תתמז ונבקע בשלישי
ביניהן מג רלג: אייר ובה תקם ונבקע בחמישי ביניהן נד תקכ: תמוז יהו תתרסו
וקידושו באחד ביניהן נג יד: אלול יא ח תצב וקידושו ברביעי ביניהן נא תקפח
· · · כי ידענו כי אשר דיבק הדברים האלה: אינו יודע באומנות זו כלום:

S. SCHECHTER.

RELIGIOUS LIFE IN THE HOME[1].

IT is a favourite commonplace with preachers—I have done my part in spreading it—that the centre of gravity of Jewish religious life has been shifted in these latter days from the home to the synagogue. The statement requires some modification.

In the first place, whatever shifting of the centre of gravity has occurred has been partial, not general. There are unquestionably many Jewish homes in which religion is on the wane. But there are also many, I am glad to think, in which it is as vigorous as ever. If there are families who are thrown back upon infrequent visits to the synagogue for the sustenance of a feeble spiritual life, there are others for whom attendance at the house of God is but the outcome and the complement of private devotions. At both extremes of our social organization, and at countless points between them, are to be found examples of a domestic religious life sufficiently strong to stand alone, if the need were to arise, without the buttress of public worship. In this respect the poor are no better off than the rich, nor the rich better off than the poor. It is easy to indulge in cheap generalizations, and affirm that the West Ender who bemoans the spiritual destitution of the Ghetto, exposes himself to the retort anent the mote and the beam. A little thought will show the fallacy of such contrasts. There is doubtless more ceremonial observance in the Ghetto. But if it would be wrong to infer from the fact that there is less religion among the poor, it would be equally wrong to infer that

[1] A Paper read before the West London Synagogue Association on June 30, 1901.

there is more. The truth is that the extent to which ceremonial is put to religious uses is largely a matter of individual temperament. While some people cannot get on religiously without a great deal of it, others can comfortably dispense with all but a minimum. And if Whitechapel is not to be blamed, but praised, because it gives effect to its abundant need for ceremonial, Hyde Park must not be censured because, feeling that need less, it shows greater reserve in the expression of its religious sentiments.

Secondly, it may fairly be questioned whether such a shifting of the centre of gravity as that to which I have referred is possible—possible, that is to say, without involving the danger of instability. The preachers who repeat the commonplace with which I started, do so with no satisfaction. If Judaism has come to this pass, that it has to depend for its existence upon its public worship, then I fear it is in a bad way. The meagre proportions of the average congregation are a solemn warning against the comfortable illusion that the synagogue may be trusted to replace the home as the citadel of religion. It is not accomplishing this task now, and it never will accomplish it. It is obviously idle to suppose that one Kippûr in the year, even with a Passover thrown in, can furnish the materials of a healthy religious life. It may save a man for Judaism; it may rekindle in some measure his Jewish consciousness; it may keep him within the pale. At most it may prove him to have the promise and the potency of religion. But that is all. Much more is needed to make him a religious Jew, one consciously living his life under the influence of Jewish ideals.

The synagogue then, by itself, can do little for religion; though, joined to a mightier, because a more continuous, a more pervasive force, it may do very much for it indeed. The true stronghold of Judaism, even in these days, is the home. In the ages of persecution Judaism lived a vigorous life because it had this fortress in which to entrench

itself. The Jew in his wanderings often had no synagogue. But wherever he halted, he had some semblance of a home, which his religion at once ennobled into a sanctuary. The "domestic shrine" was for him no empty phrase. The home was almost as truly God's house as the synagogue itself. The symbol that was displayed at the doorpost proclaimed the fact to him in mighty tones. Deprived of his synagogue he was able, nay, he was bound to carry on its worship in miniature in the "little sanctuary" which he set up with his family tent. Sabbaths and festivals could live independently of the house of prayer, for their advent was honoured by special domestic rites. Nay, in every detail the home was a temple, and the commonest incidents of family life were transfigured into worship. The table was an altar, the food a sacrifice, the parents were priests, the children a congregation. It is impossible to exaggerate the part which the home has played in the preservation of Judaism.

It must continue to play that part. Our interpretation of Judaism may change, and with it our ideas of what constitutes home-religion. But the primary need remains. Judaism, if it is to live, must be rooted in the hearts of the children, and therefore it must be rooted in the home, whence the affections of the children draw their life-blood. There is reason to believe that we are once more beginning to realize this truth. The decline of home-religion during the past quarter-of-a-century is a fact patent to every one who has eyes to see and ears to hear. The movement is not Jewish, but general. It is part of a larger movement, moreover, which has injuriously affected religion itself. But the sensitive gaze will detect symptoms of a happy reaction. The tide of unbelief, which seemed to have submerged the thinking public three decades ago, has begun to flow back; and the Jewish mind, ever sympathetic to external influences both for good and for evil, has been caught in the ebb. The clear insight that has enabled thoughtful persons of every creed to see that the teachings

of a Darwin and a Spencer, a Tyndall and a Huxley, are not necessarily destructive of religion, has found its counterpart, doubtless its consequence, in a renewed disposition on the part of Jews to give the things of the spirit their rightful place among the realities of life. The indications of the change may be faint, but they are unmistakable. Congregations are certainly not larger, but they are inclined to be more devout. A new standard of teaching seems to be demanded from the pulpit. Those sermons appear to be most satisfying that help to reconcile the soul, oppressed by the cares of life, with the great verities of religion, with the conception of a just and loving God. The preacher is thanked more than ever for what are called "helpful" discourses, for words of comfort and encouragement that send some bruised heart to fight its battle anew with the fortitude that faith in the Unseen alone can give. This is a sign, not of blind belief, but of that "will to believe" which is incomparably more valuable. People at any rate listen while the preacher justifies the ways of God to men; not so long ago they would have been indifferent or impatient. A reawakening of interest in the Bible and Jewish history is also among the signs of a better day. Twenty years ago a Jewish Study Society in England would have been an impossibility. Finally, there is the improvement that has taken place in recent years both in the quantity and quality of Anglo-Jewish devotional and religious literature. All these are facts which, without exaggerating their significance, we may fairly regard as containing the promise, at least, of a religious revival. Judaism, then, we may justly hope, has not fallen so low as to have to depend upon the synagogue alone for the sustenance of its religious life. Its beliefs and ideals are once more taking root in the heart. But if the new movement to which I pin my faith is a reality, it will grow in healthy fashion. It will be no superficial manifestation. It will strike its roots downward. It will take its rise in the home, the spring

of all wholesome activities, the nursery of every exalted sentiment.

Thus I approach the practical side of my subject. I ask you to bear with me while I attempt to show how the new aspirations, in the existence of which I am sanguine enough to believe, may be realized, how the religious life of the home may be cultivated and deepened.

A religious life, as we usually understand the expression, is impossible without prayer. And so, without prayer, there can be no domestic religious life. The morning devotions are the foundation of the day's moral and spiritual activities, just as breakfast is the foundation of the day's physical and mental labours. It is the inspiriting "send-off" given us by God himself as we set out on another stage of our life's journey. Upon that point we are all agreed. If there is to be religion in the house, it must have, as its starting-point, solitary prayer, the daily submission of one's need and oneself to infinite wisdom, the communion of "the alone with the Alone." But shall there not be collective worship as well? May not prayer in one's chamber be advantageously supplemented by family devotions? I would say Yes, for the sake of the children more especially. In former times, we are told[1], the Bible and the Prayer-book were regularly studied by Jews in family conclave. Nay, the pious Israelite of old, wrapping himself daily in his *talith*, would recite the whole of the morning service; but he loved to have his boy by his side, though the child was old enough to repeat only a few sentences. For us the Prayer-book is no longer sacro-sanct, and we have assumed the right to choose our devotional materials for ourselves. But the old idea that brought parent and child together in prayer may well survive. There is something beautiful in this spiritual bond. The family stand together in the presence of God. That sacred communion unites them, and becomes the type and suggestion of a spiritual kinship transfiguring, rather

[1] Abrahams' *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 131.

than transcending, the ties with which nature has bound them together. Through periodical family worship the home becomes hallowed ground in the sight of its indwellers, in the sight of the children more particularly. For them too prayer itself is clothed with a deeper sanctity, a heightened lovableness, by being associated with the parents. And their reverence for it lives when childhood and youth have long passed away. The prayerful habit is often fed by filial sentiment. The man goes on praying because years ago he used to pray at his mother's knee. He loves the act because she taught it him. The memories of childhood give it an added consecration which forbids him to let it die. Family prayer, moreover, is an excellent preparation for the public worship of the synagogue. Even in these days when children's services are beginning to be the fashion, it is well to have family worship both as an introduction and as a supplement to them.

It need hardly be said that all such worship should be simple and brief. A very few minutes will suffice for it on working days. As to the form of the service, the details may be left to the individual choice. But I would suggest that to a brief prayer or two, a psalm or some other scriptural passage should be added. The Psalm consecrated by traditional use is the twenty-third, "The Lord is my Shepherd." It has long been regarded as the children's Psalm. The first paragraph of the *Shemang*, which, by virtue of its associations and its contents, is well worthy of the distinction, should be a fixed ingredient. It would be well to say it, if possible, in Hebrew as well as in English, so as to accustom the little congregants to the sacred tongue. But the rest of the service will doubtless be in English. Even the Rabbins allow us to offer private prayer in any language we please.

I have spoken thus far of morning prayer. But that ought not to complete the devotional exercises of the day. Nor does it. The parent usually sees that the child does not lie down to rest at night without holding speech with

God. But there is an obvious danger in thus hallowing only the extremes of the day. Religion is apt to become a matter of times and seasons instead of an affair of life itself, a spasmodic influence instead of a continuous inspiration. The Rabbins sought to guard against this danger by associating a prayer with every act of the daily life, however familiar, on smelling the scent of a flower, for example, or partaking indeed of any enjoyment. The specific act was thus sanctified, and with it the whole domain of the daily life. Some of the Rabbinic ordinances, that of the Grace before and after meals, for instance, might well retain our allegiance. It may be objected that Grace tends to become a stereotyped formality. It is often said hurriedly, with an eye to the good things that are coming or to the welcome freedom from the restraint imposed upon well-bred children at table. But the objection can be urged with equal force against all devotional exercises that are not absolutely spontaneous. It is for the parent to warn the children against a merely mechanical performance of any religious rite by explaining from time to time the solemn significance of communion, either in word or in act, with the Supreme. My religion classes begin and end their work with prayer. Many of the children take part in it with closed eyes and bowed heads. They do this of their own accord. I have never told them to do it. I prefer to leave the matter to their own initiative rather than run the risk of making them formalists. But whenever I notice that a child's eyes are wandering or that his attitude or manner is unbecoming, I privately remind him of the lessons on the sacred import of prayer which he has so often been taught in class.

I am an advocate, then, of a short form of Grace for children. Properly explained, it helps them to realize the great duty of hallowing secular things which Judaism has done so much to inculcate. Even so commonplace an act as eating or drinking may be done for the glory of God, made one of the avenues to the higher life. Moreover, as

the Talmud finely says, to taste of earthly joys without thanksgiving, is to commit sacrilege. The recital of a Grace over food obviously fosters a sense of dependence upon the divine hand for the most elementary blessings, and with it the gratitude which is its corollary. These are invaluable factors of the religious consciousness; and a rite that helps to furnish them so readily is assuredly worth preserving.

Prayer, however, is not the only aid to the religious life. We Jews, with our religious history before us, certainly cannot afford to forget the truth. Judaism has largely to thank its ceremonial system for its survival. Nay, to speak more generally, ceremonial is the elementary requirement of the average religionist, whatever his creed. His very need of uttering himself in prayer proves it. For what are prayerful exercises but ceremonial? As soon as the religious sentiment becomes articulate, as soon as such feelings as gratitude or adoration or submission find expression in words, we have already entered the domain of ritual and confessed its necessity. But if this need be common to all, how greatly is it increased in the case of children, who can best seize the abstract through the concrete, and to whom religious truth comes home most surely when it appeals to their imagination and their wonder. The old Rabbins, who ordained that the observance of the Seder night should be made as strange and unusual as possible, so that the children might be provoked to ask questions and thus pave the way for the instruction which they had themselves courted, were clearly sound psychologists. And when we remember that Judaism is an historic system, with the moving life-story of Israel for one of its chief inspiring forces, the need of a ceremonial that shall make the past live vividly in the child's imagination retains, even in these days, all its old imperiousness [1].

[1] Mr. Israel Abrahams quotes from Benjamin II the following striking custom, which formed part of the Seder ceremonial :—"A boy, dressed as a pilgrim, with a staff in his hand and a wallet containing bread on his

No; with all our praiseworthy desire to spiritualize our religion, we cannot dispense altogether with ceremonial observances. They are like the pictures in a book, which illustrate its meaning, and fix its story in the mind; and the children love them just as they love the pictures.

I hold no brief, of course, for Jewish observances as a whole. It is obviously impossible to use the entire ceremonial apparatus provided in the code-books. Not a little of it is obsolete for one reason or another. But then not a little of it is still living, and deserves to live. A notable example is the observance of Friday night. The gradual decay of this beautiful element of home-religion is being attended with serious spiritual loss. The hallowing of the Sabbath eve has perhaps done more than any other ceremonial act to preserve the religious consciousness in the Jewish mind. Nor is it difficult to account for its power. With the Sabbath there enter into the home that welcomes it those angelic visitants, peace and love. It is the time for family reunion, all the more precious in these days when parents and children see less of each other than of old, and when it is possible almost without absurdity to tell of a child asking with reference to his father, who the gentleman is that carves the joint on Sundays? And family reunion means the strengthening of the ties that bind youth to virtue. Friday night too is the season of family worship, with all its benign influence upon the religious sentiment. Into its observance ancient practice has woven many a picturesque rite—the solemn kindling of the Sabbath lamp, the benediction of the children by the father, the recital of the Sanctification, the breaking of the bread—symbols charged with impressive meaning for all, but especially full of charm for the young. These acts are

shoulders, enters, and the master of the house inquires: 'Whence comest thou, O pilgrim?' 'From Egypt.' 'Art thou delivered from bondage?' 'Yes; I am free.' 'Whither goest thou?' 'To Jerusalem.' 'Nay, tarry with us to read the recital of the Passover.'"—*Jewish Life in the Middle Ages*, p. 127.

still precious to many, and those who thus cherish them are assuredly not without their reward.

But whatever its precise details, let the custom of honouring the Sabbath eve continue. For its effects upon the young are immeasurable; nay, they are lasting. The memory of the Friday night of his childhood is the last to fade from the mind of the grown man; it is the last that is dislodged from his heart. Love binds him to the old observance and to the old religion—love all the mightier because, as in the case of prayer, filial sentiment enters largely into it. He clings to these rites with all the more affection because with them is inseparably blended the memory of the parents who presided over them in the dear old days.

But apart from all this, is there not something gracious in the act of consecrating a season out of the week of work and play to the service of the Highest? Granted that some people cannot sanctify the Sabbath day, it does not follow that they cannot hallow the Sabbath eve. And this remnant, at least, of the ancient obedience ought to be saved if the Jew is not to lose something more precious still, and to admit the sordidness of which it is the fashion to accuse him. Heine's *Princess Sabbath* is familiar enough. A maleficent sorcery has changed Israel, the King's son, into a dog.

> But every Friday evening,
> In the gloaming, suddenly
> The enchantment passes, and the dog
> Becomes again a human creature,
> A man, with manly feeling,
> With head and heart erect once more.

And if the down-trodden Jew of Ghetto-times was redeemed and transformed for the nonce by the coming of his Princess, her advent shall surely do no less for his more fortunate descendants in these days. It will preserve one oasis for them among the all too arid desert. It will keep a corner of their lives sweet and calm and joyous in an age that is

not too cleanly, and which is rather gay than glad. It will give their higher selves a chance; it will give God a chance.

To some of my hearers my language may seem exaggerated. But if so, I can only say *experto crede.* "How you enjoy your Sabbath meal!" cries a Roman emperor to a Talmudic sage. "Yes," is the answer; "we use a wonderful spice." "Give me some of it," says Caesar. "Impossible," is the reply; "for the spice is the Sabbath itself, and only those who sanctify it can appreciate its nameless delights." Yes, it is only those who hallow the Sabbath eve that can understand all the elevating happiness it yields. The old Sabbath poem calls it "a fountain of blessing," and that is exactly what it is. And of that blessing the children necessarily have a goodly share. For they breathe the religious atmosphere that the Sabbath brings into their home, and it feeds and nourishes them.

In the same category with the Sabbath eve we may place the Seder night, with all its wealth of old-world rites, all its store of old-world memories, an institution which, more directly than any other, brings us into sympathetic communion with the Israel of the past, and makes us the sharers of his griefs and his joys, his history and his hopes. But every festival, I submit, deserves a more honoured place in the home than is often assigned to it. Too many of us are content with celebrating our sacred days in the synagogue alone, and at a season of light the domestic sanctuary is left cold and dark. Surely if there is one place where "the Feasts of the Lord" should be welcomed, it is under the family roof-tree, where the children gather, children whom the holy guest may nobly inspire with his story.

And if we ought to reverence the consecrated seasons, why not the sacred symbols too? Take, for example, the Mezuzah. Might it not, at any rate, hang at the door of the nursery or the schoolroom, thence to carry its silent message to the receptive hearts within? No emblem makes

more surely for spiritual religion. Reserved as it is exclusively for the home, its characteristic lesson is the duty of sanctifying the home-life by personal goodness. And the gracious lesson is reinforced by the words it contains and by the Divine Name written across it. "The home," it cries, "may be made the abode of God if its indwellers will but enshrine him there by their own beautiful lives." Explain the emblem thus to the child, and you teach him a priceless lesson. It can be taught, no doubt, without recourse to the Mezuzah or any other symbol. But I question whether it can be taught as effectively.

And this suggests a word in favour of the old Jewish custom of consecrating a new house with prayer. It is a graceful and suggestive practice, which, it is good to think, is becoming more widely honoured among us in these days. But those who are faithful to it should not overlook its effects upon the young. At all such ceremonies—for the consecration of the house is only one of its kind—the children should be present. Even if they do not fully realize the significance of the rite, they will have the memory of it to weave into their religious consciousness, and perhaps to become a spiritual influence in the after-years. Who shall say how and when the good seed may germinate in a child's mind?

That ceremonialism is a valuable adjunct to religious training we seem now to be recognizing more clearly. We are beginning to see that a halt must be called to that process of wholesale demolition which has swept away indiscriminately the good with the bad in Jewish practice. A striking instance of this awakening is furnished by our brethren across the seas. A few years ago American Judaism was almost a synonym for destructiveness. But it is manifesting a new spirit. Retaining all its theological liberalism, it is showing signs of a more conservative temper with regard to ceremonial. An attempt is being made in many congregations of the United States to revive long-disused observances, to bring out the old symbols once

more, and by exhibiting their poetic meaning, to win fresh acceptance for them. At present I can discern no symptoms of a kindred movement in this country, but it is time that it came if our religion is not to fade away into a vague and colourless theism.

This again may be a hard saying, coming from me. It may be interpreted as a confession of the inadequacy of Reform, and as an indication of a desire to retrace our steps towards conservatism. But only those who are ignorant of the facts will so understand it. The movement of sixty years ago aimed not at the destruction of ceremonialism, but at its purification. The proof is in our Prayer-book, which retains the *Kiddush* for Sabbaths and Holydays and the Seder Service for Passover. And I rejoice to think that there are still many members of our congregation whose home-life is brightened and uplifted by the hallowing of Sabbaths and Festivals, clinging jealously as they do, especially for their children's sakes, to an observance which has been fruitful in blessing for themselves ever since the days of their own childhood. But even if I were conscious of advocating quite a new departure in the direction of conservatism, I should not be uncomfortable. The true reform is that which seeks for the constituents of its religion within the entire Jewish domain. And he who wanders in a garden ought not to be deterred from gathering a tempting flower because he will have to retrace his steps in order to reach it, and so confess that he has been heedless of some of the beauty around him. The task of the religious reformer is to rebuild. But in a system like Judaism he builds best who does not disdain the old materials.

But this by the way. Earnest-minded parents are sometimes at a loss to know how their boys and girls should spend Saturdays when in the country. Public worship is not available, and while the young people ought to have their due recreation, the day, we feel, ought not to pass without some formal recognition of its sacred character.

That there should be some sort of service, however simple, we shall, I trust, all agree by this time. Even in households where daily family prayers are not the rule such a service should be held, first in order to mark the sanctity of the day, and, secondly in order to prevent a violent breach between the religion of the town and that of the country. The home, for the time being, must take the place of the synagogue. Children must not be allowed to think that religion is a matter of geography, and that Sabbath devotions, while quite *de rigueur* in London, may safely be dispensed with—let us say—at Folkestone.

Short devotional meetings, then, ought to be held, at which prayer is supplemented by suitable readings from the Bible and other religious books. Valuable helps for such exercises are fortunately ready to hand in Mr. Alfred Cohen's little Prayer-book, Miss Lily Montagu's newly compiled service for children, Mr. Montefiore's *Bible for Home Reading*, and, for the younger children, the small volume on the Pentateuch written by my wife and her sister[1]. There are also various collections of sermons by Jewish preachers which will furnish suitable passages for reading. These devotional exercises will doubtless take place, as a rule, in the house. But they may occasionally be advantageously carried on in the open air. A lady told me a few days ago that she was accustomed, when spending the summer holidays in the country, to take her children, with their prayer-books and bibles, into the fields or on to the hills. It is a good plan. It ensures variety, and Nature's glorious temple lends its impressiveness to the worship. Wherever they are held, the parent will strive to make these prayerful exercises as unconstrained and as lovable as possible, not only by wise choice of material,

[1] Among other suitable books may be mentioned *Little Miriam's Bible Stories* and *Boys of the Bible*, both by Lady Magnus; Mrs. N. L. Cohen's *Infants' Bible Reader*; Mrs. Philip Cohen's *Bible Readings with my Children*; the late Miss Emily Harris's *Narrative of the Holy Bible*; Mrs. Henry Lucas's *Jewish Year*, and Miss Nina Davis's *Songs of Exile*.

but also by infusing into them as much fervour, as much of his own personality, if I may say so, as possible. The children ought to be able to look back upon these simple acts of worship as some of the most cherished incidents in their experience.

Saturday in the country—I might almost say every day in the country—is an excellent opportunity for those little informal talks on sacred and semi-sacred topics that help so largely to fashion the fabric of religion in the child's heart. That opportunity especially presents itself in the walks that parents and children take together. Direct instruction the wise parent will know how to avoid. The child must gather in the firstfruits of the higher knowledge in almost complete unconsciousness of the fact that he is being taught. And these outdoor walks afford this special opportunity just because the instruction is spontaneous. No books will be used save Nature's eloquent volume. The most familiar objects—sea and sky, meadow and mountain, the shore, the cliffs, the flowers, beast, bird, and beetle—all may furnish texts for little sermons about God and duty. "Speak of them to thy children when thou walkest by the way," says the Bible; and surely it says well. These walks and talks are one of the child's most coveted joys. But, like everything else, they will only be prized as long as they are not overdone. The Sabbath is to be a delight, not a weariness of the flesh. It is to be honoured by play as well as by prayer [1], by eloquent silence as well as by inspiring speech. Religion we should always have with us, but the religious teacher must efface himself from time to time if, when he does speak, his words are to be acceptable.

A hint, you will say, to myself. I take it, and will only stipulate for a peroration, the preacher's dearest prerogative. I am not so sanguine as to believe that the ideas I have put forward are likely to be adopted by those who have long

[1] Even in olden times Jewish children indulged in games on the Festivals—Schechter, *Studies in Judaism*, p. 370.

since built up their home life on other lines. In the religious ordering of one's household it is, I admit, very difficult to begin *de novo*. But to those who have already anticipated my suggestions, this paper may possibly be useful in encouraging and confirming them in their practice. Nor can I forget that the generations come and go, and that one day youth, yielding to one of the most sacred of impulses, will be setting up a home for itself. When that day comes to one or other of my younger hearers I would fain hope that my pleading this afternoon may be found to have fallen on sympathetic hearts.

MORRIS JOSEPH.

GLEANINGS FROM SPANISH AND PORTUGUESE ARCHIVES.

I.

WHILE writing the article "auto de fé" for the Jewish Encyclopaedia, I drew up a list of those autos in which Jews were concerned. Since then the excellent collection of Mr. E. N. Adler has appeared (Auto de Fé and Jew; *J. Q. R.*, XIII, 392 et seq.). I have gone over my own lists and have drawn out whatever seems to have escaped the notice of Mr. Adler. Wherever the auto has been noticed by him, but where I can give further particulars, I have enclosed the note in parentheses. Those items marked "Efemerides" are taken from a list preserved in MS. in the Archivo Municipal at Seville, of which I have a complete copy; those marked "Catalogo" are from the *Catalogo dos Manuscriptos da Bibliotheca Publica Eborense* (Lisbon, 1870), of which also I have a copy; Kayserling, N. = *Die Juden in Navarra*; Kayserling, P. = *Gesch. der Juden in Portugal*; Revista = Revista de España (Green Book of Aragon). During a visit paid to Spain and Portugal in September, 1900, I gathered a good deal of material which I purpose to publish in these "gleanings."

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
July 8, 1459		Revista cvi. 250	Gabriel Galcerán de Santangel of Barbastro burned.
Feb. 28, 1484	Cordova?	R. E. J. x. 287	The chanoine Pedro Fernandez de Alcandele, treasurer of the Cathedral of Cordova, burned.
Oct. 13, 1486		Revista cvi. 265	Joana Lúnel, widow, of Monçon, burned.
Mar. 17, 1487		Revista cvi. 251	Son of Micer Luys de Santangel burned in effigy.
Aug. 18, 1487		Revista cvi. 250	Mossén Luys de Santangel burned
Oct. 24, 1487		Revista cvi. 264	Galcerán de Almenara of Tamarit burned
Nov. 14, 1487	Lerida	Revista cvi. 268	Ruiz and Joan Pujol burned in effigy.
Feb. 18, 1488	Monçon	Revista cvi. 263	Bones of Jayme Ram burned.
July 8, 1488		Revista cvi. 266	Father of Fernando Diez of Balbastro burned.
July 10, 1489	Huesca	Revista cvi. 251	Mother of Gabriel Galcerán burned.
Feb. 11, 1490	Huesca	Revista cvi. 251	Leonardo de Santa Maria (alias de Santangel), Graciana, and Joan Diez, merchant of Balbastro, burned.
1490	Valencia		
April 22, 1491	Saragossa	Revista cv. 567	Juan Sanchez burned
July 8, 1491		Revista cvi. 265	Simuel Eli (alias Leonardo de Eli) burned.
Feb. 8, 1495		Revista cvi. 270	Francisco de Avila, merchant, burned.
1506	Palma	Kayserling, N. 179	
1509	Palma	Kayserling, N. 179	4 Jewish women burned.
1510	Palma	Kayserling, N. 179	3 Jews burned.
1511	Palma	Kayserling, N. 179	62 burned in effigy.
Sept. 20, 1540	Lisbon	Catalogo iii. 184	
Oct. 23, 1541	Lisbon	Kayserling, P. 227	5 burned.
1541	Evora	Kayserling, P. 227	4 burned.
1543	Porto	Kayserling, P. 238	4 burned.

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
Sept. 23, 1543	Evora	Catalogo iii.184 List of Autos in Evora, made by Diego Barbosa Machado	
May 27, 1559	Valladolid	Catalogo iii.188	
(Sept. 24, 1559	Seville	Efemerides)	21 Lutherans and 40 other "Gravissimos delittos."
(April 26, 1562	Seville	Efemerides)	12 Lutherans burned, 2 of them clericals; 2 brothers; 40 penitents.
(July, 1563		Efemerides)	6 burned; 40 penitents.
(1564, Sunday of Lazarus		Efemerides)	6 burned; 35 penitents.
End of Sept., 1566	Seville	Efemerides	8 burned; 48 penitents.
Oct. 5, 1567	Coimbra	Catalogo iii.183 in list of Autos made by Diego Barbosa Machado	
Nov. 25, 1567	Seville	Efemerides	5 Lutherans burned; 1 Spanish Dominican; 50 reconciled.
(May 8, 1569	Seville	Efemerides)	4 burned; 60 reconciled.
(Oct. 29, 1571	Seville	Efemerides)	2 burned; 55 reconciled.
(Dec. 18, 1571	Seville	Efemerides)	4 burned; many penitents.
(Jan., 1573	Seville	Efemerides)	70 penitents.
(Jan. 8, 1575	Seville	Efemerides)	2 burned, 1 alive; 50 reconciled.
(Feb. 10, 1577	Seville	Efemerides)	2 relaxados; 70 penitents.
1580	Lima		81 victims.
1582	Lima		
(April 13, 1586	Seville	Efemerides)	7 burned (3 men, 4 women); 80 reconciled.
Nov. 7, 1588	Lisbon	Catalogo iii.184	Sentença de Maria da Visitação, Prioreza da Annunciada.
June 14, 1592	Seville	Efemerides	(General Auto) 3 burned; 17 casados; 2 veses; 4 for false testimony; 85 reconciled.
Oct. 30, 1596	Seville	Efemerides	James Bolen of Scotland burned alive; others say that this was on the 13th of the month.
April 19, 1600	Seville	Efemerides	15 young men burned; others say it was on April 15.

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
Aug. 3, 1603	Lisbon	Catalogo iii. 185	Fr. Diogo da Assumpção burned.
July 2, 1604	Seville	Efemerides	"Quemaron al viego Gordo, sordo y ciego, que vendia cartillas en Friana, por el peccado nefando."
Nov. 6, 1604	Seville	Efemerides	General auto.
Aug. 3, 1608	Coimbra	Catalogo iii. 183	
(Feb. 7, 1610	Logroño	Catalogo iii. 188)	
June 21, 1615	Evora	Catalogo iii. 184	
July 12, 1615	Evora	Catalogo iii. 171	
1624	Seville	Catalogo iii. 188	"Personas que salieron al auto de la fée en Sevilla, en 1624."
June 28, 1624	Seville	Efemerides	23 penitents.
Nov. 29, 1626	Evora	Catalogo iii. 184	Sentence of Luiz de la Penha.
(Nov. 30, 1624	Seville	Efemerides)	Auto general; 50 reos, among them Felipe Godines, 36 years old; in all 13 victims; 6 in effigy; 44 penitents.
Feb. 28, 1627	Seville		14 victims; lasted from 7 in morning till 4 in afternoon.
Dec. 21, 1627	Seville	R.E. J. xxx. 96	58 Judaizantes.
(July 22, 1628	Seville, &c.	Efemerides)	Not July 2.
(Sept. 2, 1629	Lisbon	Kayserling), P. 296	
April 27, 1630	Toledo	Catalogo iii. 188	Sentença contra Francisco Garcia.
1632	Evora	Catalogo iii. 172	
June 29, 1634	Cuenca		57 victims.
Aug. 23, 1637	Seville	Efemerides	Fernando de Perea, Portuguese, burned in effigy.
1639	Rio de la Plata	Medina	Jews were burned at this auto.
Jan. 23, 1639	Lima		63 victims.
(April 2, 1642	Lisbon	Kayserling, P. 308)	2 Jews burned alive, 4 garroted, 80 sent to the galleys.
Oct. 18, 1643	Seville		"Un Sacristtem que cogio el Santtissimo Sacramentto" burned.
April 17, 1644	Seville		"Tres penittenciados, una Berberisca, un Casado dos vezes, y el Docttor Fernando Vaez de Silba, Judio Porttuguez nacido

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
			en Sevilla, y en muchos años que esttubo en Carttagena de las Indias, fué Dogmattizador de la Ley de Moyses, que guardo desde 16 años hassta 50, esttubo mas de 2 años presso y negatibo, confesso llevo abitto y Carzel perpetua y Confiscacion de bienes y es primo de los Hermanos Vaez que quedan la Inquisicion."
1645	Mexico		
Dec. 22, 1647	Lisbon	Kayserling, N. 151	Isaac de Castro Tartas burned.
Mar. 13, 1648	Mexico		
Dec. 1, 1652	Lisbon	Catalogo iii.185	Sentença de Manuel Leonandes, Villa Real.
Mar. 3, 1653	Seville	Efemerides	21 men and 4 women penitents.
Oct. 18, 1655	Sant' Iago Gallicia	Catalogo iii.188	
Dec. 15, 1658	Porto	Kayserling, P. 313)	5 men and 1 woman burned.
(April 13, 1660	Seville	Efemerides)	2 women, 5 men burned; 2 men, 1 woman burned alive.
(Oct. 17, 1660	Lisbon	Kayserling, P. 313)	
Nov. 30, 1661	Toledo		8 victims.
June 8, 1663	Seville	Efemerides	24 men and women penitents.
April 4, 1664	Seville		22 penitents.
Oct. 26, 1664	Coimbra	Kayserling, P. 313	
July 6, 1666	Cordova	R. E. J. xxxviii. 164	23 victims.
July 9, 1667	Cordova	Kayserling, Bibl. 17	Abraham Athias burned.
1669	Toledo?	Catalogo of Inq. of Toledo, p. 185.	Fernando de Espinosa, alias Benjamin Gil, Portuguese, native of Madrid, condemned.
Jan. 13, 1675	Palma	Kayserling, N. 181	Lopez, son of Abraham, burned.
April 6, 1679	Palma	Kayserling, N. 181	50 victims.

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
April 23, 1679	Palma	Kayserling, N. 181	52 victims.
April 30, 1679	Palma	Kayserling, N. 181	62 victims.
May 3, 1679	Palma	Kayserling, N. 181	46 victims.
May 28, 1679	Palma	Kayserling, N. 181	13 victims.
(Oct. 28, 1680	Madrid	Olmo, 299)	Auto particular: The following were "reconciled": Joseph Alonso, Beatriz de Castro, Isabel Perez, Elena Gonçalez, Francisco Furtado, Antonio Perez and his wife, Marie de la Peña, Gracia de Velasco (= Engracia de la Peña), Francisco Gonçalez Carrion, Antonio Cardoso, Melchior Hernandez Hidalgo, Blanca Teresa Rodriguez, Blanca Nogueira, Ana Maria Diaz, Geronimo Sabadini.
1683	Lisbon	Proc. Am. Jew. Hist. Soc. iv. 108	
Aug. 8, 1683	Lisbon	Catalogo iii. 185	Sentença de Diogo Rodrigues Henriques Mogadouro.
(Mar. 3, 1691	Seville	Efemerides)	Victim is called "Don Jose Navarro."
Mar. 7, 1691	Palma	Kayserling, N. 182	3 burned; 34 strangled.
May 1, 1691	Palma	Kayserling, N. 182	25 victims.
May 6, 1691	Palma	Kayserling, N. 182	3 burned; 22 strangled.
June 2, 1691	Palma	Kayserling, N. 182	
Mar. 11, 1691	Seville		"1 Licenciate, Juan Babtista de la Barrera, 2 ubo casados 2 vezes, Lechizeras 2, otro embustero, un blasfemo Pastor, una testiga falsa, otro Galligo que finguendose Ministro .... doscientos azottes, seis

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
			Berberiscos.... doze Judios casi todos con carzel perpetua."
(May 18, 1692	Seville)		Not March.
Nov. 30, 1693	Seville	Efemerides	Auto particular in Convent of St. Francis.
May 16, 1694	Lisbon	Catalogo iii. 185	Sentença de Anna Martins.
August, 1701 (twice)	Lisbon	Kayserling, P.	
Dec. 16, 1701	Coimbra	Catalogo iii. 183	Sentença de Archangela do Sacramento.
Mar. 2, 1704	Coimbra	Kayserling, P. 321	
Sept. 6, 1705	Lisbon	Catalogo iii. 185	Sentença de Manuel da Cunha Falcão.
(Dec. 6, 1705	Lisbon	Kayserling, P. 321)	1 Jew burned.
(June 30, 1707	Lisbon	Kayserling, P. 322)	6 burned; 54 reconciled.
(July 9, 1713	Lisbon	Kayserling, P. 322)	
(June 17, 1718	Coimbra	Kayserling, P. 323)	
Sept. 15, 1721	Palma	Kayserling, N. 186	1 man from Livorno burned in effigy.
1721	Cordova	Catalogo iii. 188	Sentença contra Izabel de Castilho.
(Feb. 24, 1722	Seville	Kayserling, N. 186)	Alonso de Bargas of Palma condemned to perpetual imprisonment.
(April 12, 1722	Cordova	Kayserling, N. 151)	Catharina de Reyna y Medina, wife of Gabriel de Torres, and her son, Antonio Gabriel de Torres.
May 31, 1722	Palma	Kayserling, N. 186	
Oct. 10, 1723	Lisbon	Catalogo iii. 185	Sentença de Francisco de Sá de Mesquita.
(April 2, 1724	Valencia	Kayserling, N. 151)	Simon de Alarcon of Valencia sentenced to perpetual imprisonment.
July 2, 1724	Palma	Kayserling, N. 186	
(Dec. 16, 1725	Seville	Kayserling, N. 186)	Juan Alvarez de Espinosa condemned.
(Aug. 18, 1726	Llerena	Kayserling, N. 151)	Juan Rodriguez of Bayonne condemned.
Oct. 13, 1726	Lisbon	Catalogo iii. 185	Sentença contra o Padre Manuel Lopes de Car-

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
			valho, quiemado ... Cf. *ibid.* "Papel do Padre GregorioBarreto,Jesuita, sobre a diligencia que fez para reduzir á nossa fé o Padre Manuel Lopez de Carvalho."
May 9, 1728	Coimbra	Catalogo iii.183	Sentença de Catharina Fernandes.
July 6, 1732	Lisbon	Catalogo iii.185	Auto particular; sentença de João Babtista de S. Miguel. Also "Sentença contra José Rodrigues Mendes, queimado no mesmo dia"; and against D. Paula Thereza de Miranda, Madre Thereza de S. José.
Dec. 23, 1736	Lima		
Sept. 1, 1739	Lisbon	Kayserling, P. 328	4 men, 8 women burned, 30 condemned to imprisonment for life.
Oct. 18, 1739	Lisbon	Kayserling, P. 333	(Antonio José da Silva, his wife and mother burned.)
June 18, 1741	Evora (?)	Catalogo iii.181	
June 27, 1744	Lisbon	Catalogo iii.181	
Oct. 20, 1748	Lisbon	Catalogo iii.182	Abjuration of Antonio Rebeiro Sanches.
Oct. 20, 1762	Coimbra	Catalogo iii.183	
May 31, 1767	Evora	Catalogo iii.184	
Dec. 18, 1767	Lisbon	Catalogo iii.184	
June 30, 1776	Seville (in Chapel of the Inquisition)	Efemerides	Luis Castellanos of Puerto de Santa Maria, physician, was victim.
(Aug. 24, 1781	Seville)		Maria de los Dolores Lopez garroted and then burned.

II.

In the *Bibliotheca Publica* of Evora are preserved a number of documents which are of interest to the student of Jewish history. I have made the following calendar of them from the catalogue mentioned above :—

Catalogo dos Manuscriptos da Bibliotheca Publica Eborense, Tomo 3.

P. 15 (1). Justificação original de Thomás Pinto Brandão e seu irmão não terem raça de christãos novos.

(2) Relação da procissão de penitencia, que se fez em Coimbra na noite de 24 de fevereiro de 1738; pelo beneficiado Antonio Rodrigues de Almada.

P. 26 (3). Justa repulsa de murmurações contra o louvavel procedimento do Bispo de Beja, nas ordens que conferin aos filhos dos denominados judeus . . . ., por D. Manuel Evangelista Mascarenhas Oliveira e Silva, consultor do santo officio.

P. 47 (4). Carta do Cardeal Archiduque em 22 de Março de 1588, remettendo ao Arcebispo de Evora o Breve de 25 de janeiro de 1588, que exclue os christãos novos dos beneficios ecclesiasticos.

P. 55 (5). Aviso de 12 de dezembro de 1601, em que Christovão Soares remette ao Arcebispo um exemplar impresso do Breve (datum Romae die 18 octobris anno nono Clementie 8) para não serem providos em beneficios ecclesiasticos os judeus.

(6) Estatutos determinando as inquirições que se devem tirar dos que pretenderem qualquer beneficio na Sé de Evora, para os que não sejam christãos novos.

P. 58 (7). Provisão do mesmo contendo a versão dos dois breves (de 18 de outubro de 1600 e 18 de janeiro de 1612), contra os judeus.

P. 75 (8). Relação do facto sobre a questão entre o Vigario Geral de Lamego, e o Juiz de Fóra da mesma cidade, na immunidade de D. José Coutinho Lencastre.

(9). Certidão dos titulos dos autos de inquirições *de puritate sanguinis* dos ordinandos do Bispado de Lamego.

P. 77 (10). Carta do agente do Duque de Bragança ao Papa Xisto 5, sobre o Bispo de Leiria não querer dar posse do Priorado de Ourem ao padre n'elle provido pelo Duque, por ter raça de judeus.

P. 78 (11). Compromisso da irmandade e confraria de Santa Maria Magdalena, situada na igreja do mesmo orago de Lisboa. Iraz a carta original de confirmação dada em Lisboa a 4 de fevereiro de 1566, por D. Jorge de Almeida, governador do Arcebispado.

P. 169 (12). Rei de 14 de junho de 1532, prohibindo a saída dos christãos novos, e autos de sua publicação em varias terras.

(13). Carta do Cardeal Infante D. Henrique a Pero Domenico, ácerca da inquisicão e christãos novos.

(14). Carta do Procurador dos Christãos novos em Roma, para Mestre Jorge Leão.

(15). Carta do Mestre Simão a El-Rei, dando conta dos christãos novos refugiados em Ancona.

P. 170 (16). Carta do Bispo Inquisidor Geral, D. Pedro de Castillo, ao Duque Ministro, propondo a conveniencia de obstar á saída dos christãos novos.

P. 172 (17). Consulta de S. M., sobre as competencias da inquisicão das Indias e Audiencia do Mexico.

P. 173 (18). Proposta que se fez a El-Rei a favor da gente de nação, pelo Padre Antonio Vieira, sobre a mudança dos estylos do Santo Officio, fisco e distincção dos christãos novos e christãos velhos, na qual pondera muitos inconvenientes que se seguem do que se tem praticado nésta materia, &c. (1646).

(19). Memorial a favor dos christãos novos, pelo Padre Antonio Vieira.

(20). Rasões que o Padre Antonio Vieira representon a D. João 4 a favor dos christãos novos, para se lhes perdoar a confiscação dos bens, sendo sentenceados no Santo Officio.

(21). Discurso sobre se é util e justo desterrar dos reinos de Portugal os christãos novos, convencidos de judaismo pelo tribunal do Santo Officio, e reconciliados por elle com suas familias, eaquelles contra os quaes ha prova bastante para o desterro.

P. 174 (22). Carta de D. João 4 ao Bispo Inquisidor Geral, sobre o breve de eximir do fisco os christãos novos.

P. 175 (23). Outro do mesmo a S. S., quando queria dar licença aos christãos novos para haverem perdão geral. Leiria, 6 de agosto de 1673.

P. 176 (24). Carta de Gonçalo Borges Pinto, ao Bispo Capellão Mór, sobre o negocio dos christãos novos em Roma. Senna, 26 de agosto de 1674.

(25). Carta do Bispo Deão ao Bispo de Leiria, sobre o negocio dos christãos novos em Roma. Lisboa, 20 de outobro de 1674.

(26). Carta do Padre Antonio Vieira, ao Conde de Ericeira, sobre o negocio dos christãos novos. Roma, 12 de janeiro de 1675.

P. 177 (27). Engano judaico (attribuido a Mendo de Foyos Pereira).

(28). Noticias reconditas e posthumas dos procedimentos das inquisições de Hespanha e Portugal, compiladas por um anonymo.

(29). Papel em que se mostram os damnos que se tem feito ao reino no modo de procedor do Santo Officio, pelo Padre Antonio Vieira.

P. 178 (30). Breve de Innocencio II, sobre os recursos dos christãos novos; e novo regimento nas causas dos judeus.

P. 179 (31). Outra do mesmo Bispo a S. S., mostrando as rasões que o impossibilitavam de tomar conhecimento das causas dos judeus do seu Bispado.

P. 180 (32). Memorial sobre a Companhia da India pelos christãos novos.

(33). Denunciação que den Diogo Margalho, escrevente, contra os bens da confiscada Isabel Rodrigues, 1687.

P. 181 (34). Mirabilis conversio Levi Kurfhandl a judaismo ad catholicam fidem in supplicio rotae baptisati, qui hoc anno 1694 in februario Simonem Abeles 12 annorum puerum hebreorum cathecumenum nostrum ex odio sanctae fidei occidit; a sacerdote Soc. Jesu, reum ad mortem disponente, conscripta nempe a Patre Joanne Brandsteter.

P. 182 (35). Collecção de listas dos autos de fé nas tres Inquisições do Reino.

P. 183 (36). Listas dos autos de fé que celebron a Inquisição de Coimbra, desde 5 de outubro de 1567 a 20 de outubro de 1762, colligidas e dispostas por Diego Barbosa Machado.

Coimbra.

(37). Lista das pessoas que saíram no auto da fé em Coimbra, a 3 de agosto de 1608.

(38). Petição de recurso do Padre Antonio Vieira ao Conselho Geral do Santo Officio, contra a Inquisição de Coimbra.

(39). Defeitos do juizo, processo e sentença na causa do Padre Antonio Vieira, representados ao Summo Pontifice Clemente 10, e ao Padre Geral da Companhia, de que resulton o Breve do mesmo Papa isentando—o da jurisdicção de todas as Inquisições de Portugal.

(40). Informationes pro causa Patris Antonii Vieira Summo Pontifici Romae ab ipso praesentatae et expositae.

(41). Noticia do que passon o Padre Antonio Vieira com a Inquisição.

(42). Sentença que no tribunal do Santo Officio se proferin contra o Padre Antonio Vieira.

(43). Sentença de Archangela do Sacramento, no auto celebrado em Coimbra, em 16 de dezembro de 1701.

(44). Sentença de Catharina Fernandes, no auto de fé em Coimbra, em 9 de maio de 1728.

Evora e Goa.

P. 184 (45). Listas dos autos de fé celebrados pela Inquisiçõa de Evora, desde 23 de setembro de 1543 até 31 de maio de 1767, collegidas e dispostas por Diogo Barbosa Machado.

(46). Apontamentos dos autos de fé em Evora, desde 1591 até 1626.

(47). Lista do auto de fé celebrado em Evora, a 21 de junho de 1615.

(48). Sentença contra Luiz de la Penha, dada na Inquisição de Evora, em 29 de novembro de 1626.

(49). Apontamento sobre dois autos de fé em Evora.

(50). Sentença contra o Padre Matheus Francisco.

Lisbon.

P. 184 (51). Listas dos autos de fé que celebron a Inquisição de Lisboa, desde 20 de setembro de 1540 até 18 de dezembro de 1767, collegidas e dispostas por Diogo Barbosa Machado.

(52). Catalogo dos autos de fé celebrados pela Inquisição de Lisboa, por João Baptista de Castro.

(53). Sentença de Maria da Visitação, Prioreza da Annunciada. Lisboa, 7 de novembro de 1588.

P. 185 (54). Sentença de Fr. Diogo da Assumpção, queimado em Lisboa a 3 de agosto de 1603.

(55). Sentença de Manuel Fernandes Villa Real, no auto de fé de Lisboa ao 1° de dezembro de 1652.

(56). Sentença de Diogo Rodrigues Henriques Mogadouro, que se leu no auto celebrado em Lisboa a 8 de agosto de 1683.

(57). Sentença de Anna Martius, viuva, que sahin no auto de Lisboa em 16 de maio de 1694.

(58). Sentença da Inquisição de Lisboa, contra Manuel da Cunha Falção, em 6 de setembro de 1705.

(59). Sentença de Francisco de Sá de Mesquita, no auto de Lisboa, em 16 de outobro de 1723.

(60). Sentença contra o Padre Manuel Lopes de Carvalho, queimado em Lisboa a 13 de outubro de 1726.

(61). Papel do Padre Gregorio Barreto, Jesuita, sobre a diligencia que fez para reduzir á nossa fé o Padre Manuel Lopes de Carvalho.

(62). Sentença de João Baptista de S. Miguel, no auto (particular) da fé em Lisboa, em 6 de julho de 1732.

(63). Sentença contra José Rodrigues Mendes, queimado no mesmo dia.

(64). Sentença de D. Paula Thereza de Miranda, no dito auto de fé.

(65). Sentença da Madre Thereza de S. José, no mesmo auto de fé.

P. 186 (66). Sentença do Santo Officio e da Relação, contra o Padre José de Sequeira, Lisboa, 26 de novembro de 1745.

(67). Sentença do Padre Antonio Guilherme Heber Loureiro, auto de fé em Lisboa.

(68). Relação dos processos do Santo Officio, que tem o Padre Fr. Antonio do Espirito Santo, Franciscano.

(69). Relação dos processos do Santo Officio, que tem Francisco Ferreira Pinheiro.

Sentenças de varias Inquisições.

(70). Sentença contra Fr. Alexandre de Murcia, na Inquisição de Lisboa em 1717, por libidinoso com as confessadas.

(71). Sentença contra Fr. André da Conceição.

(72). Sentença contra Anna Rodrigues, beata da Terceira Ordem de S. Francisco.

(73). Sentença contra o Padre Antonio de Affonseca.

(74). Sentença contra o Dr. Antonio Homem Leitão, em 25 de maio de 1624.

(75). Sentença contra Boaventura de S. João.

P. 187 (76). Sentença contra o hereje que arremettu ao Sacramento, em 1552.

(77). Sentença de Catharina Maria (Preta).

(78). Sentença de Domingas Maria, natural de Lisboa.

(79). Sentença de Domingos Lopes, natural de Mirandella.

(80). Sentença de Fernão Dias de Silva, Conego de Coimbra.

(81). Sentença de Fr. João de Santa Thereza.

(82). Sentença de Leonor Francisca, natural de Chamusca.

(83). Sentença de Padre Luiz Alvares de Aguiar, em 1726.

(84). Sentença de Magdalena da Cruz, e sua confissão.

(85). Sentença de Padre Manuel Pinto dos Reis.

(86). Sentença de Maria da Encarnação.

(87). Sentença de Mecia da Costa.

(88). Sentença de Pedro de Rates Hannequim.

(89). Sentença de Sebastianna Maria de Jesus.

P. 188 (90). Allegacion por el fiscal del Santo Officio de la Inquisicion de Aragon, sobre competencia de jurisdicion.

(91). Sentença contra Izabel de Castilho, no auto de fé em Cordova, em 1721.

(92). Auto de fé celebrado em Logroño, em 7 de fevereiro de 1610.

(93). Papeis sobre os feiticeiros que saíram no auto de fé em Logronho.

(94). Noticia das culpas da Mª. Agueda e suas sequazes, punidas pela Inquisição de Logroño.

(95). Relacion del auto de fée en Sant' Iago Gallicia, en 18 de outobre de 1655.

(96). Personas que salieron al auto de la fée en Sevilla, en 1624.

(97). Memorial de lo que resulta del processo de la Inquisicion contra el Dr. Aegidio Canonigo de Sevilla.

(98). Pastoral e edito contra os Alumbrados por D. Andres Pacheco, Inquisidor Geral.

(99). Sentença contra Francisco Garcia, na Inquisição de Toledo,

em 27 de abril de 1630. Auto de fé em Valladolid, 27 de maio de 1559.

P. 189 (100). Sentença contra Fr. Pedro Maçuelo e Fr. Francisco Maçuelo, em Valladolid, em 1600. Parecer do Marquez de Castello Rodrigo, sobre lo que escrevio D. Melchior de Teve de las deudas del fisco, y obras que el Inquisidor Geral hace a costa d'aquella hacienda.

(101). Memorial de los Temblores al Rei de Inglaterra, en 1685.

(102). Livro do registo de todas as sentenças definitivas do visitador néste juizo da visita do fisco (na primeira metade do sec. 17).

(103). Livro do registo das provisões dos officiaes do fisco da Inquisição de Evora. (1622–1821.)

(104). Livro segundo do dinheiro depositado no fisco da Inquisição de Evora. (1637–39.)

(105). Livro da receita do Thesoureiro do fisco da Inquisição de Evora. (1678–80.)

(106). Livros da receita do cofre do fisco. (1750–51, 1751–54, 1754–57.)

(107). Livro da receita do dinheiro liquido que entra no cofre do fisco de Evora, e districto da sua Inquisição. De 4 de maio de 1757 a 19 de julho de 1769.

P. 190 (108). Papeis varios relativos á Inquisição, herezias, &c.

(109). Diploma de Mestre Passado a Temilhat Diquilhen na Loja *Soleil*, ao oriente de Bordeos, no dia 17 do segundo mez do anno da verdadeira luz de 5805.

P. 482 (110). Noticia do Dr. Antonio Teixeira da Matta, natural do Rio de Janeiro.

Tomo 4.

P. 5 (111). Pentateuco em hebraico.

(112). Ecclesiastes, Exodo, e Livro de Samuel (em hebraico).

(113). Decalogo em hebraico.

P. 6 (114). Exercitationes hebraicae in librum Geneseos.

(115). Annotationes ad Cap. 15^{um} Exodi, et commentaria in Psalmum 84.

(116). Commentaria in Ruth et Jonam ex doctore Gabriele a Costa.

(117). Commentaria in librum primum Regum a fratre Francisco Mendonça.

P. 13 (118). Excerptos da Biblia vertidos do hebraico em hespanhol por Marcos Castelli.

P. 48 (119). Sermão do Auto de Fé, prégado pelo Padre Luiz Alvares, em 10 de dezembro de 1585, na Praça de Evora.

P. 55 (120). Exhortation faite à l'église de Saint Sulpice par le Curé le 2 février 1742 au baptême d'un juif nommé Isaac Passe, dont

furent parain et maraine le Conte de Saint Sulpice, et la Contesse de Senneterre.

P. 68. Dialogo evangelico sobre os artigos da fé, contra o Talmud dos Judeos, por João de Barros.

(121). Triunfo da fée contra a perfidia judaica, e obstinação heretica, dividido em dons Aratados. Composto por D. Fr. Joseph de Jesus Maria, Bispo de Patara.

P. 70 (122). Observações sobre a mal fundada repugnancia dos Judeos á santa igreja. Victoria pro Messia adversus judeos a Magistro Viegas (Braz), Jesuita.

(123). In praecipuos Judeorum errores, auctore Petro Paulo Ferrer.

(124). Collecção hebraica on compendio de varias materias pertencentes ao presente estado da Nação Judaica, refugiada nos Reynos da Gran-Bretanha e Estados de Hollanda. Dividido em 32 relações. Nas quaes se responde pela mesma seria da ordem, que determinon esta diligencia, a cada hum dos artigos, que a constituem, com aquellas noticias que foi possivel indagaremse para se dar alguma informação sobre os pontos recommendados. Étudo escripto em Londres, anno de 1740.

P. 71 (125). De como os Judeos Doutores de les falsificárão as escripturas sagradas, &c. Origem das Synagogas.

(126). Mixna Rabinica.

(127). Inetube ou carta d'arras e cazamento entre judeos. (1483.)

P. 73 (128). Preguntas hechas a los Xpianos y otras cossas tocantes a sus Evangelios por la orden de ellos Feytos por o autor du *Jisuq Emuna* i agora copeado por Ishak Mussaphia na Haya do año da criação do Mundo 5483 (1722).

(129). Brebe discurso politico sobre las Expulsiones de los Hebreos, en diversos Reynos y Provincias de Europa. Ine pondera un retirado sujeto, sin sospecha de passion, ni interesado, por ninguna de las dos partes.

P. 97 (130). Lei de 27 de fevereiro de 1600, inhabilitando os christãos novos para cargos publicos.

P. 103 (131). La Horden que se ha de guardar en occasion de pelea. Capitania, a 29 de julio de 1635. Orden á la misma armada en 1 de agosto de 1635.

(132). Reg. de armada. Velem, 30 de julio de 1635.

P. 107 (133). Artigo 5° do tratado assignado em Londres, em 10 de julho de 1654, exemptando os inglezes residentes em Portugal da alçada da Inquisição.

(134). A. de 2 de fevereiro de 1657, sobre o confisco dos bens dos christãos novos.

P. 146 (135). Artigo do tratado de 19 de fevereiro de 1810, que isenta os Inglezes da Inquisição.

P. 156 (136). B. de Clement 7, sobre o perdão dos Christãos Novos. Roma, 26 de julho de 1534.

P. 166 (137). B. de Gregorio 13, mandando que se não guardem letras apostolicas de beneficios em favor dos Christãos Novos. Romae, 21 die januarii 1584.

P. 171 (138). Dito do mesmo, confirmando um Breve de Gregorio 13, para que se não, &c. Dat. Romae die decima octava octobris 1600.

P. 172. Noticia do Breve do perdão geral aos Christãos Novos em 2604.

P. 178 (139). B. de Clemente 10, ácerca das contadas de El-Rei contra os Clerigos. Dat. Romae die 2 maii 1674.

(140). B. de Innocentio II ao Arcebispo Inquisidor Geral, que entregue cinco processos de judeos negativos para serem remettidos a Roma. É de 24 de dezembro de 1678.

P. 179 (141). B. para as Inquisições de Portugal, dandolhe novo regimento para sentencearem as causas dos judeus.

(142). B. estabelcendo as regras dos processos da Inquisição em Portugal. Roma, 22 de agosto de 1681.

Vol. II, p. 42 (143). Cantico em hebraico e Portuguez, por José de Goes Correia em acção de Graças pelo nascimento da filha do Principe.

RICHARD J. H. GOTTHEIL.

THE DESIRE FOR IMMORTALITY.

In the *Fortnightly Review* for October there appeared a fresh and interesting article, by Mr. F. C. S. Schiller, called, "Do men desire Immortality?" The writer attempts to show that at the present day among cultivated and semi-cultivated persons in Europe and America, there is no real longing for a future life. It is still considered the proper thing to assume that we all desire it and frequently think about it, but Mr. Schiller believes that it is not difficult to show that this assumption has little or no basis in reality.

Men live their lives without reference to death or to the life which death may bring: when "the ordinary man for the first time truly realizes that *his* days are numbered," it is usually a "tremendous shock." The future life and its conditions are seldom written or talked about; it is bad form to dwell on death in conversation, except in a most casual and distant way; the Society for Psychical Research has a very limited number of subscribers; "Spiritism," which, unlike all other religions, "treats the future life as a hard (and somewhat crude) fact, and not as a mere dogma of faith," has not become a success. "Christian Science" may be foolish, fraudulent, or false, but its vogue shows that it answers to a want. The failure of "Spiritism" shows that it does not.

To what is this supposed lack of interest in the chance or prospect of a future life really due? Mr. Schiller is not wholly clear about this part of his subject. First of all, so far as I understand him, men actually believe less. A future life is not exactly denied, but it is a mere vision which

floats before the eye of faith at certain seasons of unhappiness or pain, and is then comfortably forgotten. "Men no longer dream themselves in Heaven nor dread themselves in Hell." But, secondly, men on the whole like this life on earth so well that they do not *want* even to think of another. They wish to postpone death as long as possible, and meanwhile to ignore it. This feeling, Mr. Schiller holds, grows stronger with age, and he even goes so far as to say that "the only sort of future life which would have any attraction for the old would be one in which they could go on very much as on earth" [1]. Thirdly, we are told that men do not want to know the truth about a future life because, while it would not make them die the sooner, it would be *inconvenient*. People would have to "act on their knowledge, and that might upset the habits of a lifetime." It is not clear what is meant by this. Are we to suppose that if I *knew* that my personal consciousness would continue or be revived after death, I should live a nobler life? Or is Mr. Schiller referring to future punishments and rewards? He does not say. Fourthly,

[1] Jowett says: "The wicked man, when old, is not, as Plato supposes, more agitated by the terrors of another world when he is nearer to them, nor the good in an ecstasy at the joys of which he is soon to be the partaker. Age numbs the sense of both worlds; and the habit of life is strongest in death. Even the dying mother is dreaming of her lost children as they were forty or fifty years before, 'pattering over the boards,' not of reunion with them in another state of being. Most persons, when the last hour comes, are resigned to the order of nature and the will of God. . . . Nature, like a kind mother or nurse, lays us to sleep without frightening us; physicians, who are the witnesses of such scenes, say that, under ordinary circumstances, there is no fear of the future. Often, as Plato tells us, death is accompanied 'with pleasure.' When the end is still uncertain, the cry of many a one has been, 'Pray that I may be taken.' The last thoughts even of the best men depend chiefly on the accidents of their bodily state. Pain soon overpowers the desire of life; old age, like the child, is laid to sleep almost in a moment. The long experience of life will often destroy the interest which mankind have in it." (*Dialogues of Plato*, vol. II, pp. 176, 181, 3rd ed.) The feelings of old people towards the future life are surely more subtle and various than Mr. Schiller would seem to allow.

there still half-unconsciously lurks over the whole subject a certain discomfort or uneasiness. It is uncanny. In regard to it, it is especially true that "Society entertains a fierce fear of knowledge, a savage suspicion that to eat of the fruits of the tree of knowledge is a sin deserving of death." Hence the subject is guarded and kept away by a vigorous social taboo. Hence too, as Mr. Schiller supposes, the real reasons, which man is partly ashamed and partly afraid to confess (and partly, too, he successfully deceives himself) have engendered a number of mock reasons and pretences. To inquire into these things is said to be a "morbid craving." It may lead to insanity. It encourages fraud. It is unscientific, because you are dealing with a subject which lies outside the boundaries of legitimate science. It is irreligious, because religion says that you are to take the future life upon trust, as a dogma of faith or an assurance of revelation. It is irrational because you are asking the answer to a question which on earth can never be known.

In its issue of September 7 the *Spectator* makes, to my mind, various powerful replies to Mr. Schiller's arguments. I will quote much of what the *Spectator* says in lieu of saying some of the same things less cogently myself:—

> Mr. Schiller forgets, we think, that there are questions about which men are silent because they are too deeply interested to discuss them, and that reverence produces in this respect precisely the same result as indifference. Nobody in Germany, or at least none of the educated class, would publicly discuss the character of the Emperor, much less make it the subject of free newspaper discussion, least of all move for a Committee to investigate it by cross-examination or otherwise, yet to every politician it is matter of the deepest interest, of much thought, and of perpetual inquiry. That an enormous number of men try to avoid thinking of the future life is true, and has been true in all ages, but that is because they are afraid of it as too weighty, too absorbing, too fatal to immersion in the business of daily life, not because they think it of second-rate importance. If it is not so, how does it happen that religion, which is only the study of what is to follow after death, and how to make the state which succeeds death pleasant

or unpleasant, is of all subjects that which most deeply divides mankind, and on which opinion is considered most important, not only as regards the future but as regards the present? What else but interest in the future state, or things directly connected therewith, divides Catholic and Protestant? We should say, in exact opposition to Mr. Schiller, that an immense majority have the greatest difficulty in turning their thoughts from it, and that anybody who brought them any fresh and clear light about it, or even professed to bring it, would receive the most eager attention. The real reason why men do not investigate the question of what follows after death, as they investigate secular problems, is that they are convinced that investigation can have no result, that light can come only from revelation, and that consequently the thing to investigate is the truth or falsehood of whatever professes to contain that revelation. Surely there is interest enough in that; why all society, all the systems of life prevalent throughout the world, are based on that, and the conclusions deduced from that. That men do not inquire carefully enough into the phenomena of spiritualism may be true—the present writer thinks it is true—but the reason is hopelessness of obtaining light by that method, not indifference to light if obtainable. Let men but see a reasonable hope, and till the hope was dispelled nothing else would attract their attention at all. Politics, business, pleasure, all would be forgotten in the presence of so absorbing an interest. The thing has happened in history several times, and whenever it has occurred the moving force governing the peoples and constantly producing religious wars has been interest in the "Whither."

Some things in this long quotation might be contested, and others might be differently expressed, but I venture to think that in the first sentence there is a great deal of truth. "There are questions about which men are silent because they are too deeply interested to discuss them." And there is even more than this involved. The late Master of Balliol truly observed: "At the approach of death there is not much said: good men are too honest to go out of the world professing more than they know. There is perhaps no important subject about which, at any time, even religious people speak so little to one another." Why do they, however, Mr. Schiller would say, not *want* to know? Mr. Schiller seems rather

disposed to laugh at the way in which the religions, responsive to man's fears and apprehensions, have expressly disavowed the obligation of raising the dogma of faith to positive knowledge. But it may be questioned whether the disavowal does not correspond to a higher feeling than fear or inconvenience. Do we not regard immortality much in the same way as we regard God? God is not a fact among other facts. He is not an object of knowledge. He is the condition of knowledge. We believe in him; we do not "know" him, as we know that wool comes from the sheep's back. To search for God or to prove him by ordinary scientific processes seems absurd and vulgar. And with the future life the same feeling holds good. If I *knew* that there was a future life, it would not be inconvenient to me. The *kind* of life I lead at present on earth would not be changed: I doubt whether scientific knowledge would influence my life otherwise than my present mental condition, which may be said to oscillate between hope and faith, affects it, but if it did, it could only affect me (I suppose) in making me live better or yield less often to temptation. And in that case knowledge would be not inconvenient but useful and welcome. But how can one have a *knowledge* of the future life that is not vulgarizing? For whatever that life may be, it seems obvious that it is not lived under conditions of sense. Whatever knowledge could be obtained about it here, must be dragged down and accommodated to sensuous limitations. I do not by any means deny that there have been real communications from the spirit world, but if these communications were real they have (so far as I am aware) also been cheap and unsatisfying. And how can this be otherwise so long as our earthly conditions continue? Mr. Schiller seems to think that if you do not care to *try* to communicate with the beloved dead, this must be due either to the fact that you do not really and intensely believe that they are still alive and conscious, or that your love has grown cold. The cynical story which he tells with some satisfaction on p. 436 seems to show that

this is his meaning. Forcing myself to be truthful, so far as I can, I still disagree with him. I know of a lady who in a state of trance speaks words and gives messages which no theory of chance or fraud can apparently explain. Why was I disinclined to be taken to see her? So far as I can read my own mind, it was not because I disbelieved in her trances and thought them rubbish and fraudulent (though I did not intensely believe in them), not because I thought such communications with the dead sinful or harmful, not because my interest in and love for certain dead persons had waxed cold, and finally not because I did not believe that they were still "conscious" and alive, but because the whole thing seemed to me so vulgar and demeaning. What could I hear that would be *really* spiritual? The conditions made that impossible. I could not bear the idea that a third person, even in a trance (and I fully believed that the medium was unconscious of what she said) should be the bearer of unsatisfying communications between the beloved and me. The noble words of Mr. Browning seemed applicable in quite another sense than that in which he wrote them :—

> Is the remainder of the way so long,
> Thou need'st the little solace, thou the strong?
> Watch out thy watch, let weak ones doze and dream.

I preferred to wait for the time, when, if God see well, spirit may draw nigh to spirit without intermediary or interruption. If death mean the destruction of consciousness, then indeed the results of those trances must be, one would suppose, either accidental or fraudulent. If death be not the destruction of consciousness, I can afford to wait. Just in proportion as the belief in a future life is closely connected with the belief in God, does our faith in it share the qualities of our faith in him. To *know* would deprive faith of its rapture and its glory—there is a glory of knowledge and there is a glory of faith,—and as with our belief in God, so with our belief in immortality.

That educated persons desire a future life seems to me more certain than to Mr. Schiller. Here again I will first quote the *Spectator* :—

> At present, when new creeds are manufactured every year, they all profess to affirm a future; and true agnosticism, though it spreads among the educated, takes little hold upon the body of any people. The hope of a better world may be vague, but it *is* always a hope, and a hope implies a wish. The hope, indeed, seems to increase rather than decrease as belief in dogma dies away, the truth being, we fancy, that as the supreme dogma, the existence of a personal God, becomes more lonely, the confidence in God as necessarily good increases, and produces the belief, so startlingly strong among the masses, that he will grant compensation for the injustices of this world. There must be a wish to live again behind that faith. The writer would be inclined to say, as the result of his personal observation, that the doubt of a future state is strongest among the happy, the unhappy clinging to it as their only consolation. As those who are unhappy, at least at intervals, are infinitely the more numerous, Mr. Schiller's question on his theory answers itself. Moreover, human instincts, bad or good, are facts to be always taken account of, and it is difficult to imagine that the universally diffused fear of death can exist without, what is really an extension of it, the fear of extinction. The answer that men do not dread sleep, but rather seek it as a refuge, is no answer at all, for we all instinctively think of sleep as a condition sure to have an awakening. It is often assumed that suicides must expect death to be the end, but the evidence is directly to the contrary, for suicides die every day hoping or praying that God will forgive them, though, if death is extinction, prayer and hope are alike absurd formulas. We cannot but think that the great majority of men expect a future state, and would gladly, if they knew how, pierce the veil which God for some purpose we none of us perceive has dropped between our minds and any knowledge of our *kind* of future condition.

The last sentence of this quotation seems to me to need modification in accordance with what has previously been said. I am also not quite sure as to what the *Spectator* says about the fear of death. Mr. Schiller has, I think, left that fear too much out of account in speaking of the common disinclination to talk and think about death except in an external sort of way. What is feared is not

so much extinction as the *process* of death. Will it hurt? What does it feel like? Even if we fully believe that there will be a continuance or revival of consciousness, still to get to this new life we must pass through the gates of death. And it is this passing through of which every now and then we feel a dread. We sometimes shrink from the thought of death not because we care so intensely for our present life, not because we fear non-existence, and certainly not because we are afraid of "punishment" (that feeling might perhaps even wisely be less dormant than it is!), but because we are frightened of the actual process or moments of dying.

In order "to test and bring out the feelings with which the prospect of a future life is actually regarded at the present day," the American branch of the Society for Psychical Research has issued "a circular or *questionnaire*," dealing with the subject in some detail. The answers to the circular are, for England, to be sent to Mr. Schiller at Corpus Christi College, Oxford, and "all names will be regarded as strictly confidential." In the remainder of this paper I shall attempt to answer the *questionnaire*, and the appearance of my article in this REVIEW means that I can answer it with sincerity. It is quite true that I may sometimes be self-deceived. The *Spectator* says: "People are not truthful enough to themselves to make such a return of much value." All I can say is, I have done my best.

The text of the circular runs as follows:—

I. Would you prefer (*a*) to live after "death" or (*b*) not?

II. (*a*) If I (*a*), do you desire a future life whatever the conditions may be?

(*b*) If not, what would have to be its character to make the prospect seem tolerable? Would you, e.g., be content with a life more or less like your present life?

(*c*) Can you say what elements in life (if any) are felt by you to call for its perpetuity?

III. Can you state *why* you feel in this way, as regards questions I and II?

IV. Do you NOW feel the question of a future life to be of urgent importance to your mental comfort?

V. Have your feelings on questions I, II, and IV undergone change? If so, when and in what ways?

VI. (*a*) Would you like to *know for certain* about the future life, or (*b*) would you prefer to leave it a *matter of faith*?

To the first question: "Would you prefer to live after death or not?" I reply in the affirmative. To the first part of question II the answer seems to be as clear. If, for instance, I were supernaturally informed that for my unorthodoxy and other defects I was either to be annihilated at death or condemned to perpetual torments, it is obvious that annihilation would be preferable.

Difficulties begin with II (*b*). The character of the future life is, and must always be, wholly unknown to us. Whatever else it may be, it must be utterly (and not merely "more or less") unlike the present life. Therefore I am totally unable to make up a "character" for it which would make its "prospect ... tolerable." One can of course speak in generalities and negatives, and say that for another life to be desired there must be moral and mental development, or an increasing love of God; but, after all, such wide conditions carry one a very little way. Because it seems to me that "the truest conception which we can form of a future life is a state of progress or education," therefore doubtless these conditions suggest themselves to my mind. But one's habitual attitude is rather to leave the matter in the hands of God. We earnestly hope that it may please him to grant unto us the chance of deeper love and fuller knowledge, but beyond this we do not go.

I am not sure that I understand the meaning of II (*c*). I find it difficult to believe in an all-wise and all-good God without clinging also to the doctrine of immortality. The problem of sin, of idiocy, of madness and of misery press otherwise too heavily upon me. A future life seems more necessary for the bad than for the good, not that they may be punished, but that they may have "a better chance."

I am also influenced by the usual arguments about human reason and human love, though in a less degree. I sometimes venture to hope that the intense puzzles about savages, about the Australian aborigines for instance, may find their solution in another life. I believe in "immortality," not because I desire it, but because it seems to be the necessary corollary of my belief in a righteous God. If a divine voice should say: "There is no immortality for you, but God is righteous all the same," I sometimes feel as if I should be satisfied and at rest.

Perhaps it may seem strange that I have said nothing about meeting again those whom we have loved and lost upon earth. But it does not seem to me as if the desire for reunion, however strong or legitimate, is one of the "elements in life" which "call for its perpetuity." Divine righteousness *must*, as it seems to me, grant "another life" to the idiot, or to the woman who by man's intolerable villany has been condemned to a life on earth of agonizing shame, misery and ruin, but I cannot see that this perfect righteousness *must* grant *me* a conscious reunion with the beloved dead, though I earnestly hope that such may be the case.

I find it extremely difficult to answer III. I observe that in the remarks which precede the *questionnaire* it is stated that there "may be a marked divergence between conviction or belief and *sentiment*." It is, however, personal "preferences, *sentiments*, or desires" which are to be elicited by the circular, quite irrespective of religious faith or[1] reasoned convictions, "the influence of which, where it exists, may be recorded in answer to question III." But in my own case faith and sentiment correspond. In other words, my "sentiments" are not suffered to grow beyond my "faith." Hence "why I feel in this way, as regards I and II," so far as I can extract any intelligible

[1] The *Fortnightly Review*, p. 440, has "religious faith of reasoned convictions," but I conclude that "of" is a mere misprint for "or."

and intelligent answers from my mind, has practically been mentioned already. Perhaps I ought to add that I do not desire to live after death because I am unhappy on earth. Nor does it seem to me that such a desire, based on the wish for fuller knowledge, for self-purification, for continued progress, and for reunion with the beloved dead, is inconsistent with a very vividly felt regret for the life on earth. Mr. Schiller has hardly taken this dual feeling into account. If I have to leave a home where I have spent many years of mingled joy and sorrow for another, I may leave it full of hope and interest in the new and unknown future, but yet also with feelings of wistful sadness. If I were stricken to-day with a mortal disease and knew that I had only a year to live, I should feel a regret that does not seem to me inconsistent with a very real faith in a desire for immortality. The question, Would you prefer to die now or in (say) ten years' time? and the question, Would you prefer, whenever you do die, to live again or to become extinct? must surely be kept apart. The life of the butterfly may be higher than the caterpillar's, but the caterpillar's life may contain joys peculiarly its own. And not merely joys, but even tender sorrows, quaintnesses, humours, which cannot possibly recur. One sometimes thinks: Shall we laugh in another life? Surely it is consonant with the goodness and wisdom of God, that he has made us, under normal circumstances, like and be interested in *this* life, even though it be *also* the preparation for another.

Question IV, by implication, has been answered already. If I can imagine that a divine revelation informed me that individual consciousness did continue after death, I should, I suppose, rejoice that my faith was confirmed; but somehow or other the supposition of something which I believe to be impossible (i. e. the authenticated divine revelation) produces no effect upon my mind. I cannot clearly imagine how I should feel if something happened which I do not believe could happen. Again, if the supposed divine re-

velation informed me that God in his infinite wisdom and goodness did not grant individual consciousness after death, it would not, I think, make any marked difference to my manner of life. It would still seem best, and most in accordance with the divine will, to live worthily to-day, though we are utterly extinguished to-morrow. One would be less ready to die, sorrier to lose what was to be one's only chance of consciousness, of knowledge, of love. But though one's own life, which has been formed under the stimulus of the belief in immortality, might not be greatly changed, I should feel that mankind had received a blow from which it could hardly hope to recover. Jowett said: "The denial of the belief takes the heart out of human life: it lowers men to the level of the material." "Mental comfort" is such an odd phrase; but what I have already said proves that the question of a future life does enter greatly into my working conception of the world. It is so closely connected with my faith in a righteous God that the one seems to follow from the other. And if, *per impossibile*, I make the supposition that I have learned from a divine and certain source that the righteous God is, but that there is no survival after death, then, though my own life might not be changed, yet life's most precious hope and consolation would be gone. My own self would seem unutterably poorer. Therefore I think I may truthfully answer IV in the affirmative.

But here I wish to make a remark which may seem utterly inconsistent with all that has hitherto been said. I hope that I may retain my identity at death, and that I may enjoy a conscious reunion with the beloved dead. But I am not prepared to say that I always and absolutely identify a future life with the survival of individual consciousness and memory. Jowett has said:—

> We must also acknowledge that there are degrees of the belief in immortality, and many forms in which it presents itself to the mind. Some persons will say no more than that they trust in God, and that they leave all to him. It is a great part of true religion

not to pretend to know more than we do. Others when they quit this world are comforted with the hope "that they will see and know their friends in heaven." But it is better to leave them in the hands of God, and to be assured that "no evil shall touch them." There are others again to whom the belief in a divine personality has ceased to have any longer a meaning; yet they are satisfied that the end of all is not here, but that something still remains to us, "and some better thing for the good than for the evil." They are persuaded, in spite of their theological nihilism, that the ideas of justice and truth and holiness and love are realities. They cherish an enthusiastic devotion to the first principles of morality. Through these they see, or seem to see, darkly, and in a figure, that the soul is immortal.—*Dialogues of Plato*, vol. II, p. 180, 3rd ed.

I do not understand how the righteous God can grant us immortality without continuity of individual consciousness, but how can *I* understand the methods of God? For "we acknowledge that these are the things which eye hath not seen nor ear heard, and therefore it hath not entered into the heart of man in any sensible manner to conceive them" (Jowett, ibid., p. 182). But whatever immortality may mean, the belief in it rests (to my mind) on the belief in God. "If there is a good and wise God, then there is a progress of mankind towards perfection; and if there is no progress of men towards perfection, then there is no good and wise God. We cannot suppose that the moral government of God, of which we see the beginnings in the world and in ourselves, will cease when we pass out of life" (Jowett, ibid., p. 180).

I have nothing much to say in answer to V. In my own family we were very wholesomely brought up in regard to these matters. We were told that God was good and forgiving. He might indeed punish us for our sins, but only as a loving father would punish his sons. Such punishments would be temporary and disciplinal. The notion of eternal punishment and of a material hell was openly scouted. Rightly or wrongly, it was called un-Jewish. The future life never had any terrors for us, only attractions. Yet so far as I remember, we did not dwell

on it very greatly. As I grew up the usual doubts began, but these doubts seldom or ever extended to the fundamental doctrine of the righteous God and to that which ever seemed its corollary, the doctrine of a future life. Just before or just after I went to Oxford, I read Jowett's essay on the Immortality of the Soul, and it seemed to me then, as it seems to me now, the truest and wisest thing that ever had been, or could be, said upon the subject. Since I read it, my opinions have never changed, and if I have read it once, I have read it fifty times. The exquisite final sections (added in the *third* edition of the Plato) are quoted in full in my *florilegium*, "The Religious Teaching of Jowett" (*J. Q. R.*, vol. XII, pp. 372–374).

I had already dealt with question VI before I attempted the *questionnaire*. How am I to "know for certain" about the future life? I imagine the implied answer is by investigation and inquiry, not by fresh and novel revelation. How investigation and inquiry can "make me know for certain," I do not at present understand. Even beyond accident and fraud, there may still conceivably be explanations of supposed proofs which would deprive them of all validity. The notion of seeking sensuous proofs for spiritual truths seems to me incongruous and unsatisfactory. It has the incurable taint of cheapening and of vulgarity. It is, as I said before, something like "proving" the existence of God. Though in moments of gloom, one might be glad to have such doubts put finally to rest, still one would feel that life had lost a certain peculiar joy. That joy is not uncertainty, but the joy of *believing* in God, the joy of *believing* that the souls of the righteous (yes, and of all mankind) are safe in his hands. Belief may be subject to ups and downs: it is now stronger, now weaker; but it yields an added richness to existence; life, on earth at any rate, would be the poorer if there were nothing but knowledge. Hence if I must answer VI without qualification one way or the other, I vote without hesitation for leaving the "future life a *matter of faith*."

I have sought to answer the circular as truly and as simply as I can. It would be a matter of great surprise to me if the majority of the replies bear out Mr. Schiller's anticipations. They will rather, I think, tend to show that our belief in the immortality of the soul has become inseparably connected with our belief in God, and that the future life is still desired both for its own sake and as the pledge and guarantee of the Eternal Righteousness.

C. G. MONTEFIORE.

THE JEWS IN SOUTHERN ITALY.

In an open courtyard of the Museum at Taranto (the Τάρας of the Greeks and the Tarentum of the Romans) are some interesting Jewish tombstones of which the following are transcriptions:—

A.

קובר

יוסף

בר יוסף

Joseph son of Joseph is buried (here).

The stone with this inscription had been placed upside down in the Museum.

B.

פה ינוח אשת

לאון בן ✡

דויד מן

מילו

Here lies the wife of Leon son of David from Melos (?).

ינוח is a grammatical error for תנוח. The emblem of the shield of David preceding the name דויד is interesting. מילו can hardly be Milan, the ancient name for which was Mediolanum. It may possibly be the island of Melos.

C.

פה ינוח שבתיי בן

לאון מבן שש

עשרה שנה

יהי שלום על

מנוחתו

Here lies Sabbattai son of Leon aged sixteen years. Peace be upon his rest.

There are several other such inscriptions, some commencing with the words זכרון צדיק *the memorial of a righteous man.*

Some stones have inscriptions in Latin as well as in Hebrew, the Latin inscription being as a rule on one of the four sides and the Hebrew on another. For example :—

D.

פה ינוח בזיכרון טוב
שמואל בן סילנו עם
יחזקאל אחי אביו שחיה
ארבעים ושתים שנה יהי
שלום על מנוחתם

HIC · RECQVIESCIT ·
SAMOEL · FIL · SIL ·
* * *

Here lies in good remembrance Samuel son of Silanus. with Ezechiel his father's brother, who lived forty-two years. Peace be upon their rest!

Ascoli has already edited this inscription, or rather a portion of it. (*Iscrizioni*, Turin, 1880.)

Besides these there are some epitaphs in Greek, e. g. :—

E.

ENΘA KATA
KHTE HΛIAC
YIOC IAA * * *

ἔνθα κατάκειται Ἠλίας υἱὸς Ἰαα[κώβ]. *Here lies Elijah son of Jacob* (?).

F.

ЄNΘA KATA
KHTЄ ΛAVΔ
ATOV VIOC AZ
APIA KAI COCA
NA ЄN ЄPINH
KVMICIC AVTIC

ἔνθα κατάκειται Λαυδάτου υἱὸς Ἀζαρία, καὶ Σόσανα· ἐν εἰρήνῃ κοίμησις αὐτοῖς. Here lies Laudatus' son Azaria, also Susanna; may their rest be in peace!

ΛΑVΔΑΤΟV is no doubt the genitive of ΛΑVΔΑΤΟC = *laudatus*, 'praised'; possibly, as Rabbi Coha of Corfu has suggested, it may be an ungrammatical equivalent for the Hebrew name הִלֵּל. COCANA is not the only spelling of the name שׁוֹשַׁנָּה; in Alexandria I found a Jewish tombstone with a Greek inscription in which the name occurs spelt *Σούσανα*. The last two lines are a rendering of the common Hebrew prayer יְהִי שָׁלוֹם עַל מְנוּחָתָם. It will be seen that the spelling of these two inscriptions differs considerably from that of classical Greek; it is clearly phonetic and proves that at the time from which they date the pronunciation of Greek had undergone considerable modifications in the direction of modern Hellenic.

So far as I can find, none of these inscriptions, with the exception of D, have been edited before. With regard to the character of the Hebrew writing, a distinct and fairly uniform style runs through all of them; the shape of the letters א, ב, מ, נ is remarkable. In fact the open side of the letter מ of itself is sufficient to furnish a "terminus ad quem" as to the date of these tombstones, for it is not met with elsewhere after the eleventh century; on the other hand it occurs as early as the first century after Christ. A striking point in the inscriptions is their similarity with those discovered in 1853 in the catacombs of Venosa[1]. In the first place the Hebrew handwriting of the two shows a distinct resemblance, and secondly the same combination of Hebrew with Latin and of Hebrew with Greek is there met with. For instance:—

ΩΔΕ ΚΙΤΕ ΑΣΕΛΛΑ

&c.

[ש]לום

Here again we find *κεῖται* phonetically spelt *κιτε*. The un-Jewish name *Asella* has its parallels in others of the Venosa inscriptions, as for example *Faustinus*, *Pretiosa*; and it strengthens the conjecture made above that סילנו and SIL · in inscription D stand for *Silanus*.

One naturally turns to the Venosa inscriptions in order to obtain a clue to the solution of the interesting question of the date of our

[1] Ascoli, *Iscrizioni*.

tombstones. Hirschfeld ascribes the former to the fifth or sixth century A.D., whilst de Angelis and Smith, judging from the character of the Greek and Latin letters, come to the conclusion that they cannot be older than the third nor later than the sixth century. It is interesting also to compare our inscriptions with the tombstones discovered in the cemeteries of Rome, which are believed to belong in the main to the third and fourth centuries[1]. Of these the oldest are in Greek. The following is an example[2]:—

[EN]ΘΑΔΕ ΚΙΤΕ ΣΥΝΗΛΙΚΗ
ΔΟΥΓΑΤΗΡ ΟΥΡΣΑΚΙΟΥ
ΕΝ ΕΙΡΙΝΙ ΚΥΜΙΣΙΣ ΑΥΤΗΣ

It is remarkable that the word for "lies" is in the Roman inscriptions sometimes correctly spelt κεῖται and sometimes κειτε, κιτε and even χειται, but never as at Taranto κητε. Some light no doubt can be thrown from this quarter upon the date of the Taranto tombstones. But internal evidence is forthcoming from the latter themselves. I showed a squeeze of the Greek inscription F to Professor Staïs, Director of the National Museum at Athens, and he stated without hesitation that the writing was of the third century A.D.

It appears then that at this early date a Jewish community and a Jewish cemetery existed at Tarentum. Tarentum was one of the Apulian communities, and Zunz mentions it as such[3] together with Trani, Bari, Otranto, Lecci, Siponto, and Melfi. In Bari there is still to be found a Via Sinagoga, but of the Synagogue there are now no remains. Zunz does not mention Brindisi, but evidently Jews once lived there in some numbers, for some old Jewish tombstones have been discovered there and there is still a Via Iudecca in the town.

It is an interesting fact that numbers of Italian Jews emigrated to Corfu when Ferdinand and Isabelle exiled them from the kingdom of the Two Sicilies.

Corfu was then under Venetian rule. Zunz, though he mentions the fact that during the sixteenth century Apulian and Calabrian fugitives founded synagogues in Arta, Valona, Salonica, Constantinople and other places in Turkey, omits all reference to Corfu. Even at the present day the Jews of Corfu are divided as to *Minhag* and even as to language into Greeks and Apulians ("Pugliesi"), as the

[1] Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, p. 55.

[2] Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei*, p. 54.

[3] *Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, p. 78.

Italian section is called. The latter is now the more important of the two communities, and its members, as indeed many other Corfiotes, speak a bastard Italian called "Pugliese," representing the Apulian dialect of the fugitives from Italy.

It is certainly remarkable that notwithstanding the complete religious toleration which Jews now enjoy in Italy, hardly any have as yet found their way back again to its southern provinces.

HERBERT M. ADLER.

EIN HEBRÄISCH-PERSISCHES LIEDERBUCH.

UNTER den aus *Buchârâ* und *Persien* stammenden Handschriften, die mein verehrter Freund *Elkan N. Adler* erworben und in der JEWISH QUARTERLY REVIEW (Bd. X, pp. 584–626) beschrieben hat[1], finden sich auch verschiedene Sammlungen hebräischer und persischer Poesien, von denen eine (B. 13), mit Angabe der Anfangsworte der einzelnen Stücke, näher beschrieben ist. Eine solche Sammlung ist jüngst (im Jahre 5661) in *Jerusalem* gedruckt worden und bietet Gelegenheit zu näherer Bekanntschaft mit diesem Zweige des jüdisch-persischen Schriftthums. Das Werkchen hat den Titel ישמח ישראל und ist mit einem hebräischen Vorworte des Herausgebers eingeleitet. Er nennt sich auf dem Titelblatt *Israel b. Abraham Jezdî* (יזדי), in der Unterschrift des Vorwortes genauer Israel b. Abraham b. Israel b. Benjamin Jezdî. Er stammt also aus der persischen Stadt *Jezd*, aus welcher auch ein 70 Lieder enthaltender Dîwân in *Adler's* Bibliothek (T. 74) herstammt. Israel Jezdî erzählt in dem Vorworte, er habe zur Erinnerung an seinen Aufenthalt in der heiligen Stadt und für sich selbst zum dauernden Gedächtnisse etwas Heiliges und Erfreuliches (דבר של קדושה דבר של שמחה) drucken lassen wollen. Dazu bot sich ihm in Jerusalem selbst eine handschriftliche Liedersammlung dar, die der vorhergegangenen Generation angehört (ספר פזמונים כתיבת יד מהדור החולף אשר קדמונו) und im Besitze eines in Jerusalem ansässigen Mannes aus Buchârâ, Namens *Simeon Chakham*, war. "Diese Lieder, die meist auch mit der persischen Übersetzung versehen sind, pflegt man in unseren Gemeinden in den Städten Persiens zu allen Festzeiten, bei Hochzeitsfeiern, Beschneidungsfesten und dgl. zu singen." Diese, bisher ungedruckte Sammlung — so berichtet Israel Jezdî weiter — vermehrte er mit anderen ähnlichen Liedern, die bereits gedruckt waren, und fügte besonders mehrere Reimstücke aus dem Buche *Ḥajât-alrûḥ* (Leben des Geistes) von *Siman-tôb Melammed* (מספר חייאת

[1] Auch besonders erschienen: גנזי פרס ומדי, *The Persian Jews: their books and ritual.*

אלרוח ממוהר״ר סימן טוב מלמד ז״צל) hinzu. Die so entstandene Sammlung bildet mit der Überschrift פזמונים den Haupttheil unseres Werkchens (11 b–47 a). Um diesem einen grösseren praktischen Werth zu verleihen, gab ihm der Herausgeber mehrere Zuthaten von theils der *Privatandacht*, theils dem *Ritus* dienenden Stücken. Der Liedersammlung geht voraus: תפלה מרבי ישמעאל כהן גדול (1 a–5 a); תפלה נאה מסידור של״ה (5 a–7 a); תפלה על הפרנסה (7 a–11 a). Nach der Hauptsammlung stehen folgende Stücke: לימוד על השלחן (47 b–50 a); נוסח ברכת המזון בקיצור (50 a–51 a), eine stark gekürzte Gestalt des Tischgebetes, als deren Urheber genannt ist: הרב מוהר״ר סדר שבעה (sic) (51 a); ברכת קידושין; נפתלי בהסכמת הרבה נאונים ברכות לנשואין (51 b–52 a). Dann folgt eine weitere, kleinere Sammlung von Poesien (52 a–65 b). Die letzten drei Blätter des Werkchens sind mit *Kalender-Tabellen* ausgefüllt.

Die den Haupttheil des Werkchens bildende *Liedersammlung* besteht aus 46 nummerirten Stücken, denen eine aus verschiedenen paränetischen Sätzen bestehende פתיחה vorausgeht. Die kleinere, am Schlusse stehende Sammlung ist nicht nummerirt und zählt im Ganzen 17 Stücke. Diese 63 Poesien sind zumeist *hebräisch*, zum kleineren Theile *persisch*; aber von den hebräischen Poesien haben viele ihre persische Übersetzung (Strophe für Strophe) neben sich. Bei den meisten Stücken ist der Verfasser, beziehungsweise der Übersetzer genannt, in der Regel im Gedichte selbst *akrostichisch* bezeichnet. Der kleinere Theil ist *anonym*. Hier sollen zunächst die nicht anonymen Gedichte nach den *Namen der Dichter* vorgeführt werden[1].

Der mit der grössten Anzahl von Gedichten vertretene Autor ist *Israel Nağara*, der in der Überschrift zu No. 3 ausdrücklich genannt ist: לרב ישראל נגארה ע״ה. Folgende Nummern der Sammlung Israel Jezdî's finden sich auch in dem in Venedig 1599 unter dem Titel זמירות ישראל erschienenen *Diwân Nağara's*: 6 (= זמירות ישראל, I. Theil, N. 152), 7 (= י״ז, 55), 9 (= י״ז, 170), 11 (= י״ז, 109), 13 (= י״ז, 4), 14 (= י״ז, 64), 15 (= י״ז, 112), 20 (= י״ז, 131), 28 (= י״ז, 186), 29 (= י״ז, 62), 31 (= י״ז, 25), *14 (= י״ז, 165). In dem von *M. H. Friedländer* nach einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek edirten kleineren Diwân (פזמונים, Hymnen des R. Israel Nagarah, Wien 1858) findet sich kein einziges der in unserer Sammlung stehenden Gedichte Nağara's. Fünf akrostichisch mit dem Namen ישראל bezeichnete Stücke unserer Sammlung scheinen ebenfalls Nağara zugeschrieben werden zu müssen. Es sind die Nummern: 3 (ausdrücklich ihm

[1] Ich gebe die Nummern der Hauptsammlung an. Die Stücke der kleineren Sammlung nummerire ich selbst und füge der Nummer ein Sternchen bei.

zugeschrieben, der Anfang lautet: יוצר הכל למי יחפוץ וירצה בכל (מעבדו); 4 (יה כבודך עולם מלא, mit einer einleitenden Strophe, die beginnt: (אנה אלך מרוחך); 8 (גואלי גואלי צורי גואלי); 19 (יהב חכמתא לחכימין); 26 (ידידי רועי מקימי). Von den Gedichten Israel Nagara's bietet Israel Jezdî's Sammlung zu folgenden auch die *persische* Bearbeitung dar: 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 20. Von No. 165 des grossen Diwâns (=*14, ידך גלה) ist bloss die persische Übersetzung abgedruckt; ebenso von No. 1 desselben (=*17, אזמרך אלהי), so dass unsere Sammlung mit demselben Gedichte schliesst, mit welchem Israel Nagara seinen Diwân beginnen lässt.

Man sieht aus dem angegebenen Thatbestande, dass die Dichtungen *Israel Nagara's* bei den Juden persischer Zunge sich grosser Beliebtheit erfreuen. Zwei der in unserer Sammlung stehenden (No. 8 und 9) finden sich auch, nebst der persischen Übersetzung, in der von *Rachamim b. Elija* herausgegebenen kleinen Schrift: הפטרה ליום שמיני של פסח, die ich in der *Zeitschrift für hebr. Bibliographie* (IV, 180–185) beschrieben habe[1]. Die Hschr. T. 59 bei *Adler*, als זמירות ישראל bezeichnet, ist wohl nichts anderes als eine Sammlung Nagara'scher Gedichte. Für die Hschr. T. 30 ("Hebrew-Persian Diwan") ist als Autor in erster Reihe *Israel b. Moses* angegeben, d. i. Israel Nagara. Ebenso figurirt er als Autor in der Hschr. B. 38. Das in der Hschr. B. 16, p. 88 b–89 a, stehende Gedicht über Joseph findet sich in dem von Friedländer herausgegebenen kleinen Diwan, p. 44 (No. 53).

In zweiter Reihe ist als Autor der in unserer Sammlung enthaltenen Dichtungen zu nennen *Siman-Tôb*, dessen Werk "Leben des Geistes" (wohl auch eine Liedersammlung) von Israel Jezdî in seinem Vorworte als Hauptquelle bezeichnet wird und dessen Namen folgende Nummern tragen: 1 (12 a–14 b), mit der Überschrift שיר ויכוח כנסת ישראל עם דודה und der Angabe, dass der Verfasser selbst sein Gedicht mit der beigegebenen persischen Übersetzung ausgestattet habe; 2 (15 a b), mit der Überschrift פזמון על י"ג עיקרים und dem Akrostich סימן טוב מלמד ומצער; 41 (42 a b), ein aramäisches Gedicht; *8 (56 b–57 b), mit der Überschrift שיר נאה שיסד הרב מ' סימן טוב לברית מילה; *13 (60 b), ohne Überschrift. Die einleitende Strophe beginnt: מתי מתי דודי מתי. Akrostich: סימן טוב חזק. Das Gedicht ist mit einer, sicher vom Verfasser selbst herrührenden Übersetzung versehen. Zwei Nummern werden als dem Buche חייאת אלרוח entnommen bezeichnet: No. 42, ein hebräisches Gedicht, bestehend aus 16 Vierzeilern (die erste Strophe lautet: באחדות האמיתי (sic) כסים אנור (אצפצף על עבודתי ודתי ואקריב שי לצור נורא עלילה בתת נפשי ורוחי ויחידתי),

[1] Die persische Übersetzung beider Gedichte edire und erläutere ich in der *Zeitschrift der Deutschen Morg. Gesellschaft*, Bd. LV (1901), S. 241–257.

und No. *1, ein persisches Ghasel, mit dem die kleinere Sammlung eröffnet wird (52 a b). Wahrscheinlich aber sind auch die folgenden Stücke dem Werke Siman-Tôb's entnommen. Derselbe *Siman-Tôb* ist es wohl, von dem Hschr. Adler B. 36 ein hebräisches Elija-Lied enthält (s. *ZDMG.*, Bd. LIII, S. 417). Für B. 38 ist סימן טוב an erster Stelle als Autor genannt.

Von anderweitig bekannten Dichtern finden sich in unserer Sammlung folgende:

Chajim, No. *15 (64 a): פזמון לחתן וכלה, mit dem Akrostich חיים. Der Anfang lautet: עת דודים כלה, בואי לגני, פרחה הגפן, הנצו רמוני (der Reim ist נִי—). S. *Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, S. 546 (wo statt לגנה gelesen werden muss: לגני).

David Pardo. No. 32 (34 b–36 a), mit der Überschrift: פזמון נאה ומשובח שיסד החכם המופלא מקובל האלהי . . . דוד פארדו זצ"ל. Es ist ein Sabbath-Gedicht mit kabbalistischem und halachistischem (Aufzählung der 39 verbotenen Arbeiten) Inhalte. Ohne Zweifel ist der bekannte und von *Azulai* (I, 46) sehr gerühmte Gelehrte des 18. Jahrhunderts gemeint (s. *Steinschneider, Cat. Bodl.*, col. 884).

Ephraim b. Isaak. No. 34 (36 b–38 b). Es ist die Akeda des grossen deutschen Pijutdichters, die mit den Worten beginnt: אם אפס רובע הקן (s. *Zunz*, a. a. O., S. 278). Die Überschrift giebt als Autor an: רבינו אפרים מבונא אשכנזי, zugleich auch das Akrostich: אפרים בר רבי יצחק חזק, verwechselt also diesen Ephraim mit *Ephraim b. Jakob*, der als *E. aus Bonn* bekannt ist (s. *Zunz*, S. 288). Dem Gedichte ist eine persische Übersetzung beigegeben, über welche in der Überschrift folgende Angabe steht: ונלוה אליו התפסיר בלשון פארסי צח לאחד חכם מערי פרס.

Josua. No. 40 (41 b): פזמון לאבי הבן. Anfang: יהי שלום בחילינו. Akrostich: יהושוע. Nach *Zunz*, S. 506, hat das Gedicht "6 Strofen, endigt בקרב כל ישראל." Hier lautet jedoch der Schluss: אמן כן יאמר האל. Das ist wohl das Ursprüngliche, denn die 5. Strophe endigt mit dem Reimworte ישראל.

Moses b. Aharon. No. *10 (57 b), ein Sabbathlied mit dem Anfange: מצות השבת זכור ושמור. Zehn Strophen, deren jede mit dem Reime חה— und der sich anschliessenden Phrase שבת מנוחה schliesst. Ob dieser M. b. A. mit dem bei *Zunz*, S. 305, erwähnten Selicha-Dichter identisch ist, lässt sich nicht entscheiden.

Samuel b. Nissim, No. 35 (38 b–39 b): שוקדי דלתותיך שאלתם ימצאו; No. 36 (39 b–40 a): שדי ישקיף משמי קדשו. Beide Gedichte haben als Akrostich: שמואל בר ניסים. Beide Gedichte stehen auch in Cod. Adler B. 38 neben einander. Auch in der Bearbeitung des Saadja-Siddurs, Cod. Adler J. 79, findet sich ein Pijut desselben Autors: שבח ותהלה

אתחיל לספרה (s. *J. Q. R.*, X, 608). Ebenso ist er in dem Dîwân T. 30 vertreten. Wahrscheinlich ist der bei *Zunz*, S. 597, erwähnte *S. b. N. Masnut* gemeint, von dem dort nur eine Dichtung (שעה שועי ורפא מחלתי) verzeichnet ist. Dieselbe ist abgedruckt bei *Buber* in der Einleitung zu seiner Ausgabe von S. b. N.'s Hiobkommentar (מעין גנים p. viii). Hier ist im Akrostich der Name Nissim נסים geschrieben und auch das Epitheton משנות angefügt.

Ausser diesen auch sonst nachweisbaren Dichternamen finden sich in unserer Sammlung folgende Verfasser bei hebräischen Gedichten angegeben.

Aharon, No. 5 (10 b). Sieben Strophen mit dem Akrostich אהרן חזק. Ein Liebesdialog zwischen Gott und Israel. Anfang: אם הצבי ברח ונטש אהלי.

Aharon Kohen (vielleicht identisch mit dem Vorigen). No. 17 (27 a): פזמון לחג הפסח. Sieben Strophen mit dem Akrostich: אהרן כהן. Anfang: אמונים ערכו שבח.

Chizkija. No. 23 (30 a). Die erste Strophe lautet:—

קומי ונלך לירושלים , שלימה את שלימה
ולשם אשכון בין שדים , תמימה את תמימה
לשם הודי , והוד כבודי , עטרת הודי , רוממה רוממה.

Auch in den andern fünf Strophen, die den Namen חזקיה im Akrostich zeigen, wiederholen sich in den ersten zwei Zeilen die Apostrophen שלימה את ש' und תמימה את ת', die an die Thora gerichtet sind, während die dritte Zeile bei allen Strophen dieselbe ist. — No. *9 (57 b), Sabbathlied in 6 Strophen mit dem Akrostich חזקיה und עני, dem Anfangswort der letzten Strophe. Die Strophen haben denselben Schluss wie das oben unter *Moses b. Aharon* gebrachte Gedicht, das unmittelbar nach diesem steht. — In Cod. Adler, B. 38, finden sich בקשות mit dem Akrostich חזקיה.

David b. Aharon b. Ḥusein (dies ist nach *Steinschneider*, *J. Q. R.*, X, 539, die wahrscheinliche Aussprache von חסין), No. 25 (31 a), Akrostich: אני דוד בר אהרן בר חסין חזק. Die erste Strophe lautet: אוחיל יום יום אשתאה , תמיד עיני צופיה , אעברה נא ואראה , אדמת קדש טבריה. Der Reim יה— oder יא— wird in einem Theile der Strophen durch aramäische Pluralia gebildet. Es ist ein Hymnus auf die Stadt *Tiberias*, mit Erwähnung der Gräber von Tannaiten und Amoräern. Dann wird das Grab *Moses Maimûni's* erwähnt und zum Schlusse einer der Wohlthäter der Stadt aus der Familie *Abulâfija* (משפחת אבו אלעפיה) verherrlicht.

Eleazar Kohen. No. 27 (32 a), Akrostichon: אלעזר הכהן חזק. Anfang:

אלהי אבי שמח לבבי. Es ist vielleicht derselbe, von dem Cod. Adler, B. 36, ein persisches Prosastück enthält (s. *ZDMG.*, LIII, 422).

Elija Chazan. No. 37 (40 a). Akrostichon: אני אליהו חזן חזק. Die erste Strophe lautet: אוחיל יום יום אשתאה. עיני תמיד צופיה. מתי אבוא ואראה. ירושלם הבנויה. So wie in diesem Anfange ist auch sonst das Gedicht dem *David b. Aharon b. Ḥusein's* ähnlich und wahrscheinlich dessen Vorbild. Die Schlussworte der ersten Strophe מתי . . . sind jeder Strophe als Refrain angefügt.

Elischa b. Samuel. No. *12 (59 a-60 b): תחנונים למוצאי שבת. Achtzehn Strophen mit dem Akrostich: אלישע בן כמה"ר שמואל ה"ח. Der Anfang lautet: אברך ואהלל לסיבת כל הסיבות ועילה לכל עילה. Der Inhalt ist kabbalistisch gefärbt. Die erste Strophe enthält den Ausdruck: סדר עולמות אב"ע (die Abbreviatur bedeutet: אצילה בריאה עשייה). Der im Cod. Adler, T. 30, enthaltene Diwan nennt auch Elischa b. Samuel als Autor. Derselbe ist wohl nicht identisch mit dem Dichter *Molla Elischa*, einem Zeitgenossen *Jûsuf Jehûdi's* von Buchârâ (s. *ZDMG.*, LIII, 395).

Ezra Elija. No. 16 (26 b). Zehn Strophen mit dem Reimschema a b a b. Der zweite Reim ist in allen Strophen נִי—. Die erste Strophe lautet: באתי לגני צביה. באתי לגני. לפקוד נפן פוריה. נטע ימיני. Das mit der zweiten Strophe anhebende Akrostichon lautet: עזרא אליא חזק.

Jona. No. 10 (21 a). Sechs Strophen mit dem Akrostich: הצעיר יונה נרו. Die Strophen haben ein merkwürdiges Binnenreim-Schema: a a b b b a a c c c a a. Die erste Strophe lautet: האל העירה וראה. צר על עם שפל יגאה. פורץ גדר. חדר. עדר. הנלאה. הנלאה. נע במדבר. נסעה יונתך. נשבר. בבר. אין רואה. אין רואה חונה. בכפור ובקרח לנה. גם בחורב. עורב. אורב. ליונה. ליונה. לבה שואל. מאל. גואל. יבוא נא. יבוא נא. Dem Gedichte ist eine die wahrscheinlich einer Melodie angepasste Strophenform nachahmende persische Übersetzung beigegeben.

Joseph b. Saul. No. 38 (41 a): לכבוד ספר תורה. Akrostich: יוסף בן שאול. Anfang: נושע בדת אל מושיעם. ישראל מי כמוך עם.

Mordechai. No. 39 (41 a). Fünf Strophen, deren jede mit dem Worte כלה schliesst und die das Akrostich מרדכי zeigten. Jede Strophe ist ausserdem mit dem Worte איומה eröffnet. — No. *11 (58 b). Akrostich: מרדכי חזק. Anfang: מלך מרום בגבהי רום. Die Überschrift enthält die Angabe: נגון אלהי עוז תהלתי.

Nissim, No. 24 (30 b). Die erste Strophe lautet: באתי לגני צביה. באתי לגני. פרחה הגפן. הנץ רימוני. Die weiteren vier Strophen haben das Akrostich נסים und wiederholen stets das Wort ידידי. Vgl. oben das Gedicht *Ezra Elija's*.

Ṣâliḥ. No. 21 (29b). Vier Strophen mit dem Akrostich: צאלח. Anfang: צפיתי יומי ולילי. Höchst wahrscheinlich ist dieser Autor identisch mit dem von *Steinschneider*, *J. Q. R.*, XI, 597, erwähnten Dichter der פזמונום, ed. Calcutta. Dessen daselbst erwähnter Sohn *Nissim* ist vielleicht identisch mit dem im vorhergehenden Artikel erwähnten. Der in Cod. Adler B. 38 stehende Name צאלא ist vielleicht irrthümlich statt צאלח gesetzt.

Schâkirsch (?). No. 33 (36 a). Akrostich שאכרש; auch in der Überschrift steht die Angabe: סימן שאכרש. Die erste Strophe lautet: שמעו בנים, נין איתנים, כי נאמנים, דרכי שלום. Der mir unerklärliche Name hängt wohl irgendwie mit pers. שאכר (Vullers, II, 386 b) zusammen.

Sason Mordechai. No. 30 (33 a). Alphabetisches Gedicht, dessen Autor in der Überschrift so angegeben ist: לחכם ששון מרדכי ז"ל. Anfang: אל קומם סוכתך, נופלת בעמים.

Anonyme hebräische Gedichte stehen unter folgenden Nummern:

No. 18 (27b): פיוט נאה ע"ס א"ב לכבוד התנא הקדוש רבי שמעון בר יוחי. Alphabetisches Gedicht, in dem jede Strophe mit den Worten: אדוננו ואמרתם כה לחי, schliesst, zu denen der Refrain hinzutritt: בר יוחאי רבי שמעון בן יוחאי. Den Inhalt bilden die talmudischen Legenden über den Tannaiten und seine Autorschaft am Zohar.

No. 22 (30 a). Acht Strophen mit dem Anfange: למענך ולא לנו אזי יראו עינינו, ולשוכבי מערה בנה נא ציון תפארה. Der Schluss lautet: יגל וישמח לבנו, בבנין בית מקדשנו, ושם נדליק המנורה.

No. 43 (44 a): פזמון ליום שמחת תורה ע"ס שלשה א"ב. Die erste Strophe lautet: ישמחו אהובים, ישמחו אדירים, ישמחו אדונים, בשמחת התורה. Und so enthält jede der Strophen drei Epitheta der zur Freude an dem Thorafreudenfeste Aufgeforderten, die mit demselben Buchstaben beginnen. So zum Buchstaben ד: דַּבָּרִים, דגולים, דרשנים; zum Buchstaben ש: שלמים, שוחטים, שמשים. Anfang und Schluss bildet die wohl nach jeder Strophe zu wiederholende Aufforderung: שמחו אהובים. שמחו נא, שמחו נא, בשמחת התורה. Vgl. das mit beginnende Lied zu Simchath-Thora (erwähnt bei Zunz, S. 20), im Siddur (תכלאל) für Jemen, Bd. II, p. 91 a.

No. 44 (45 a): עוד פזמון לשמחת תורה ע"ס ארבע א"ב. Anfang und zugleich Refrain: מפי אל, מפי אל, יתברך ישראל. Es ist das *Lied zu Simchath-Thora*, welches sowohl in Buchârâ als in Jemen gesungen wird und das ich in *Grunwald's Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde*, Heft VII (Jahrg. 1901), S. 68–75, veröffentlicht habe (s. auch den Nachtrag, Heft VIII, S. 111–113).

No. 45 (46 a): פזמון ע"ס א"ב. Anfang: אדיר הוא בעליונים ברוך הוא

בתחתונים. Und so fort mit je zwei Epithetis Gottes in alphabetischer Reihenfolge. Nach dem ersten Satze und ebenso nach dem letzten stehen folgende, wohl nach jedem Satze zu sprechende Sätze: עליונים ותחתונים יעידון ויגידון ה׳ אחד ושמו אחד שדי תקיף הוא הן בבקעה הן בהר הן בשדה הן בעיר הן ביער הן בכפר תצילנו מכל צר.

No. 46 (46 b): פזמון ליום השבת. Dieses die Hauptsammlung Israel Jezdî's abschliessende Stück ist das bekannte *Sabbathlied:* צור משלו אכלנו. Nur ist es hier mit einem grossen Zusatze erweitert. In der letzten Strophe nämlich folgt nach den Worten עיר ציון תמלא eine Litanei, deren Anfang lautet: תאדר המקדש עיר ציון תמלא, und so fort 22 Mal mit verändertem Verbum nach der Reihenfolge des Alphabets (תברך, תגדל . . . תשכלל, תתקף). Nach je drei Sätzen der Refrain: כי תאמרו תאמרו תודה שיר מזמור לתודה. Nach dieser langen Unterbrechung wird die Strophe fortgesetzt: . . . ושם נשיר שיר חדש. Im Schlusssatze ist bezeichnenderweise an Stelle von כום יין מלא gesetzt: שלחן המלא[1].

Unter den Autoren der *persischen Übersetzungen* in Israel Jezdî's Sammlung ist vor Allem zu nennen: *Josef* oder *Jûsuf*, von dem vier Gedichte *Israel Nağara's* übersetzt sind, nämlich No. 6, 11, 13, 14. Diese Übersetzungen oder vielmehr freie Nachdichtungen des hebräischen Originals weben in der letzten Strophe den Namen יוסף oder (arabisch) יוסוף dem Contexte ein und nennen damit ihren Urheber. In den Überschriften zu 11, 13, 14 wird er auch ausdrücklich als Übersetzer genannt und zwar als מו׳ יוסוף (Molla Jûsuf), und מולא יוסף שאעיר, "Mulla Jûsuf der Dichter." Es ist nicht zu zweifeln daran, dass dieser Übersetzer kein Anderer ist, als *der Dichter Jûsuf Jehûdi*, den ich auf Grund von Adler's Handschriften in die Litteraturgeschichte einführen durfte (s. *ZDMG.*, LIII, 389 ff.). Eine der Übersetzungen, die von No. 13 (dem bekannten aramäischen יה רבון עלם), gebe ich unten in persischer Transscription wieder. Wie frei Jûsuf als Übersetzer verfährt, zeigt z. B. No. 6, wo er den Refrain: צור גואלי יום אקרא מהר ענני mit folgenden, ganz von der persischen Muse inspirirten Worten wiedergiebt:—

אי דל רבא תו ڤون گولی . מן עאשקم ڤون בולבולי

ای دِل رُبا تو چون کُلی مَن عاشقم چون بُلبُلی

[1] S. 64 a steht der Anfang eines Gedichtes mit dem Refrain: הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל. Die erste Strophe lautet: אדיר לא ינום ברוך לא יישן ברוך לא ינים גדול לא יישן. Nach der ähnlichen zweiten Strophe die Angabe: וכן על זה הסדר כל אלפא ביתא.

d. h.: "O Herzensräuber, du bist wie die Rose, ich bin verliebt wie die Nachtigall!"

In No. 11 steht am Schlusse, nach der Übersetzung der letzten Strophe, eine weitere freie Strophe, die ebenfalls das Bild von *Rose und Nachtigall* enthält. Dasselbe ist bei No. 14 der Fall. In der Übersetzung des יה רבון עלם bringt Jûsuf auch das Akrostichon des Originals (ישראל) in Anwendung und wendet denselben Reim an wie das aramäische Gedicht.

Als Übersetzer ist ferner zu nennen: *Manasse aus Kaschmîr*. Die Überschrift zu No. 7 (von *Israel Nağara*) giebt an: והתפסיר הוא מן מו' מנשה המכונה נֶאני בשמירי ושמו חתום בסוף בראשי החרוזים. Die in dieser Angabe erwähnten akrostichischen Reimzeilen sind vier der Übersetzung am Schlusse angefügte Strophen, die nicht nur den Namen des Übersetzers enthalten, sondern auch die Abfassungszeit der Übersetzung, nämlich das Jahr התק"סד (5564 = 1804), angeben. Manasse lebte also am Anfange des 19. Jahrhunderts. Auch ein anderes Gedicht *Isr. Nağara's*, No. 15, ist von ihm übersetzt. Hier giebt die Überschrift an: והתפסיר מן מו' מנשה המכונה אנא נ'אני ז"ל. In der Zusatzstrophe, die das Akrostich מנשה bietet, redet der Dichter sich selbst als נֶאני an. In Cod. Adler, B. 38 (einer aus Meschhed stammenden Handschrift) findet sich der volle Name des Dichters, bei einer Übersetzung des mit den Worten בצל שדי אחסה beginnenden Gedichtes; er lautet (s. *J. Q. R.*, X, 596): מנשה בן המ' מ' אלעזר לקב כאני בשמירי [בן] שלמה א"א. Statt כאני muss auch hier gelesen werden: נֶאני.

Molla Emîn (מולא אמין ז"ל) ist der Übersetzer des Gedichtes Jona's (No. 10). Die Übersetzung der Schlussstrophe enthält den Namen des Übersetzers.

Endlich ist als Übersetzer genannt *Siman-Tôb*, dessen Buche "Leben des Geistes" Israel Jezdî einen Theil seiner Sammlung entnahm. Wie bereits oben erwähnt war, übersetzte er sein eigenes, hier unter No. 1 stehendes Gedicht; dasselbe gilt auch von dem unter No. *13 (60b) stehenden Gedichte.

Die übrigen Übersetzungen unserer Sammlung sind ohne Nennung des Übersetzers gebracht. So die der *Nağara*'schen Gedichte: 8, 9, 20, *14, *17; ferner die Übersetzung von No. 34 (s. oben unter Ephraim b. Isaak). Man kann *Siman-Tôb* oder *Jûsuf Jehudi* als Übersetzer muthmassen.

Von den in der Sammlung enthaltenen *persischen Originaldichtungen* nennen zwei in der Schlussstrophe den Verfasser: 1. No. *4 (53a–54b); es ist das auch in Cod. Adler, B. 36, stehende Gebet für den Hausherrn mit Erwähnung der zwölf Stämme, aus dem

ich *ZDMG.*, LIII, 420, Proben veröffentlicht habe. Der Schlussvers lautet hier: בודי נאמם בנימין אמינה, mit Hervorhebung der zwei letzten Wörter durch den Druck (in Cod. B. 36: בוד הם נאמי בנימין אמינא). Der Autor hiess also *Benjamin.* (Benjamin ist auch der Dichter des *ZDMG.* a. a. O. besprochenen zweisprachigen Gedichtes.) 2. No. *1 (52 a b), ein Ghasel, in dessen letzten zwei Strophen der Dichter sich טוביה, *Tobija*, nennt und Wortspiele zu diesem Namen anwendet.

Als Dichter des unten stehenden zweisprachigen Gedichtes (No. 12) nennt sich in der Schlussstrophe *Jehuda* (geschrieben יאודה = יהודה).

Die kleinere Sammlung unseres Werkchens enthält folgende anonyme persische Gedichte: No. *2, ein Vierzeiler; *3, ein Ghasel von sieben Strophen; *5, ein Ghasel von 10 Strophen mit der Überschrift: דר באב פנאה בחק בורדן ודר דוניא ועוקבא אסתראחת נמודן ראַ גויד (d. h. Über die Zuflucht bei Gott und die Beruhigung in dieser und in der kommenden Welt); *6 (55 a-56 a), ein Ghasel von 20 Strophen (mit Binnenreimen), mit der Überschrift: דר באב [אז] כבר ונזר בלנדי דור ואז אפתאדה כאטרי מעמור בודן גויד (Über das Fernsein von Stolz und Hoffahrt[1] und das Sichaufrichten aus der Niedergeschlagenheit[2]); *7 (56 b) ein Ghasel von 7 Strophen und mit der Überschrift: דר באב תשובה נמודן וז זלמת דוזך רהידן גוינד (d. h. Über das Bussethun und die Erlösung aus dem Dunkel der Hölle). Alle diese Gedichte haben weder in Inhalt noch in Sprache jüdisch-confessionelle Färbung.

Nach dieser Inhaltsangabe über die Sammlung *Israel Jezdî's* sei noch darauf hingewiesen, dass von den in ihr enthaltenen Gedichten fast die Hälfte auch in Cod. Adler, B. 13 (*J. Q. R.*, 591) enthalten ist, und zwar in ganz anderer Reihenfolge, wie die folgende Übersicht zeigt, in welcher die betreffende Nummer von B. 13 neben die unserer Sammlung in Klammer gesetzt ist: 1 (73), 2 (83), 3 (87), 4 (8), 5 (77), 6 (23), 7 (22), 8 (20), 9 (63), 11 (52), 13 (21)[3], 15 (40 und 91), 16 (5), 17 (11), 19 (60), 20 (3), 21 (44), 22 (6), 25 oder 37 (50), 26 (25), 28 (7), 29 (76), 31 (36), 38 (12), 41 (9)[4], 43 (59); *8 (89), *14 (42), *15 (68). Ich bemerke noch, dass No. 16 in Cod. Adler B. 13 (חצבי לנהרא) in dem von Friedländer herausgegebenen kleineren *Dîwân Israel Nağara's* (p. 25) als No. 18 enthalten ist. — Aus dieser Übersicht geht hervor, dass Cod. B. 13, welchen Adler in Buchârâ von Abraham Pinchasof

[1] Vullers, I, 261 a, verzeichnet nur بلند نظر (= بلند بین, alta quaerens).

[2] So ist wohl خاطری افتادہ zu übersetzen.

[3] Ich vermuthe nämlich, dass das unverständliche יה דכן bei Adler Druckfehler für יה רבן ist.

[4] St. טם bei Adler l. טם.

kaufte, ähnlichen Ursprung hat, wie die Handschrift *Simeon Chakhams* aus *Buchârâ*, welche die hauptsächliche Quelle der Sammlung Israel Jezdî's bildet. Der genannte *Simeon Chakham* ist soeben mit einer grösseren Arbeit an die Öffentlichkeit getreten. Für eine für die Juden Buchârâs bestimmte Pentateuchausgabe (מקרא מפורש), deren erster Band in diesen Tagen in Jerusalem erschienen ist, hat derselbe eine neue persische Pentateuchübersetzung angefertigt und auch die Correctur des *Targum Onkelos* besorgt. Darüber will ich ein anderes Mal referiren. Durch denselben Simon Chakham ist auch die persische Übersetzung eines Ritualcompendiums (ליקוטי דינים), von der bisher zwei Theile erschienen sind (s. *Zeitschrift für Hebr. Bibliographie* V, 65), besorgt worden.

ANHANG.

I. *Israel Nağara's Sabbathlied* יה רבון עלם in persischer Bearbeitung von Jûsuf Jehudi (ישמח ישראל, No. 13), mit Beibehaltung des Akrostichs ישראל. Persisch transscribirt.

Das Metrum ist das von *Jûsuf Jehudi* auch sonst angewendete هزج (∪ – – – | ∪ – – – | ∪ – –), mit einigen Licenzen.

1.

یا بُزُرگوارِ عالم ودُنیا
تو هستی شاهِ شاهان در ثُرَیّا
تو موجودی بخُشکی هم بدریا
ثُرا تسبیح خوانند کلّ اشیا

2.

شُکُر گویم ثُرا یا خاصّ یکتا
تو موجودی بهر جاهست ثُرا جا
بدرگاهِ تو نالند هر سَحَر گاه
تمامِ مُرغ وماهی روي دریا

3.

رهانی دِه مرا یا قادرا پاك
که اُفْتاده شدیم پایمال چون خاك
زخاك برگیر تو مارا سر بر افلاك
رهانی. مان ازین גלות خدایا

4.

الاها کر شوی از ما تو رازی
ازین گلوت دهیمان سر فرازی
بجا بِنْشان دِکر هفتاد قاضی
זכות נביّאן נביא זכריה

5.

لبان بُکشا تو یوسُف شو سُخَن وَر
بکو با حق ثناها بهر زِمّر
شَود مارا بهر جا یار ویاوَر
که تا מִקְדָּשׁ را آباد کُند יָהּ

II. Zweisprachiges (hebräisch-persisches) Gedicht von *Jehuda* (ישמח ישראל. No. 12, p. 23 a). Mit Punktation der hebräischen und Transscription der persischen Zeilen. Das Metrum ist dasselbe wie in I.

1.

עֲשֵׂה דוֹדִי עֲשֵׂה דוֹדִי רְצוֹנִי
الاهی روز بد هرگز نبینی
مسوزم بیش ازین بر داغ هجران
חָנֵּנִי נָא חָנֵּנִי נָא חָנֵּנִי

2.

הֲרַגַתְנִי מְיָגוֹנִי פְּרִישׁוּת
بزیوم باز اکر پیشم نشینی
خدا داند که هستم بی تو غمگین
וְאִם אֶדְבַּק בְּךָ יְהֵיֶה שְׁשׂוֹנִי

3.

וְצוּרְתָךְ עָלַי לִבִּי חַקּוּקָה
بصورت در دِلم نَقْش و نگینی
چه مجنون از غَمَت بی خواب و خوردم
וְאֵין בִּלְהָתִי יְגוֹנֵיךְ מְזוֹנִי

4.

וְלֹא יִהְיֶה כְּמוֹתְךָ בְּתֵבֵל

توان گفتن ترا ماہِ زمینی
لبِ لعلت توان گفتن مسیحا
שֶׁעַל שִׂיחַ שְׂפָתֶיךָ יְחַיֵּנִי

5.

וְאֵין אֶרֶז כְּמוֹתְךָ זְקוּפָה

بصورت بہتر از ترکانِ چینی
بَوَد نامِ تو دایم بر زُبانم
וְאֵין זוּלַת שִׁבְחֵךְ בִּלְשׁוֹנִי

6.

בְּקֶרֶן יִנָּבוּ עֵינֶיךָ לְבָבִי

دِلم بُردی وبر جانم کمینی
مدارم بیش از ین دُر از بر خویش
וְעָלֶיךָ בְּעֶבֶד תַּחְשְׁבֵנִי

7.

וְלֹא אֵדַע מַה פִּשְׁעִי וְחַטָּאתִי

که گہیا من بصُلح وگہ بکینی
اگر کردم بنادانی گناهی
מִכֹּל פִּשְׁעַי עֲבוֹר וּסְלַח עָוֹנִי

8.

בְּכָל־רֶגַע תְּהִי שִׂמְחָה בְלִבָּךְ

نہ بینی در جهان هرگز حزینی
بَوَد چشمِ یاودہ از تو روشن
וּפָנֶיךָ כְּמוֹ שֶׁמֶשׁ בְּעֵינִי

W. BACHER.

BUDAPEST, *Mai* 1901.

ZU SCHECHTER'S NEUESTEM GENIZA-FUNDE.

So hochinteressant der in Heft 51 der *J. Q. R.* (XIII, 351–369) veröffentlichte Geniza-Text auch ist, so wenig sicher scheint mir die von *Schechter*, *Bacher* and *Poznanski* (ibid. und XIII, 741–749) übereinstimmend vertretene Auffassung, dass wir es mit den Auslassungen eines Skeptikers oder Häretikers, vielleicht gar Chiwi's aus Balch zu thun haben, der an dem Inhalte der biblischen Bücher Kritik zu üben beabsichtigte. Es ist sehr zu bedauern, dass wir nur einen Theil der merkwürdigen Schrift vor uns haben. Läge sie uns vollständig vor, dann wären wir nicht allein über den Namen des Verf., sondern auch über seine Tendenz wohl völlig im Klaren. Aber auch so scheint mir das eine gewiss, dass dem Autor kritische Einwürfe oder gar ketzerische Angriffe gegen die Bibel fern gelegen haben und das Ziel seiner Angriffe ein ganz anderes ist als die heilige Schrift. Doch ehe ich an die Begründung dieser Ansicht gehe, möchte ich einiges zur Texteskritik des neuesten Geniza-Fundes vorausschicken.

Die von Bacher vermuthete richtige Reihenfolge der aufgefundenen Blätter, wie auch die Anzahl der im vollständigen Ganzen ursprünglich enthaltenen Stücke ist durch Poznanski's Entdeckung (ibid. p. 746) völlig sichergestellt. Auch die von P. (in der Ammerkung, ibid. p. 747) ausgesprochene Vermuthung bezüglich der Strophe 23 jedes alphabetischen Stückes halte ich für unumstösslich und füge hinzu, dass *jede* Strophe 23 am Schlusse einen anderen Endreim als die 22 vorhergehenden Strophen aufweist. Es kann auch nicht Zufall sein, dass in sämmtlichen 6 uns erhaltenen je dreiundzwanzigsten Strophen der erste Buchstabe des Anfangswortes regelmässig derselbe ist, wie der *vorletzte* Buchstabe des immer auf ה quiescens ausgehenden Schlusswortes. Und solche mit Absicht ausgewählte Buchstaben müssen zusammen ein Akrostich gebildet haben, das den Namen des Verf. und vielleicht noch mehr enthalten hat. Eine Übersicht über die für uns zum Theil erhaltenen, zum Theil verloren gegangenen akrostichischen Buchstaben ergiebt sich aus folgendem Schema, von links nach rechts gelesen, wobei die uns fehlenden Buchstaben durch Sternchen ersichtlich gemacht sind:

* * ק * * * א י * * * ב * * * * נ ב * * * *

Bacher's Besserungsvorschläge zu p. 6, l. 1 und p. 7, l. 23 des Textes sind mithin, wie sich aus dem Gesagten ergiebt, als unrichtig abzuweisen. Von den anderen Vermuthungen Bacher's möchte ich nur die zu p. 5, l. 6 und p. 9, l. 6 stark anzweifeln. An ersterer Stelle lese ich, da das fem. ותחש hier nicht angebracht wäre, וְהַתֵּשׁ als Inf., gerundivisch gebraucht. An letzterer Stelle möchte ich אם עמך בסוסה dahin erklären, dass 2 Kön. vi. 25 Menschennahrung und Viehfutter auf gleiche Linie gestellt werden, als ob das Volk Israel einem Pferde (סוּסָה, vgl. H. L. I, 9) zu vergleichen wäre.

Von Poznanski's Vermuthungen ist die zu p. 1, l. 1 durch Bacher's richtige Lesung erledigt, die zu p. 1, l. 7 (פערו st. פערי) überflüssig, da einfach פְּעֲרִי zu lesen ist. Auch p. 3, l. 6 לא in הלא zu ändern, ist unnötig, da der Verf. das ה der Frage auch sonst wegfallen lässt, wie z. B. p. 11, l. 18. Ausserdem füge ich noch folgende Einzelbemerkungen hinzu.

Zu p. 1, l. 1, statt עליה l. עליהם (s. Jj. x. 1). — l. 4, statt וישמרי ist ohne Zweifel וצינורי (eine alte Bezeichnung des Accents Segol) zu lesen. — l. 26: Das Fehlende ist wohl ובמשפטים וחקים, vgl. p. 1, l. 12. — Zu p. 2, l. 14, statt מרוחים כמה ist viell. מרזחים כמה zu lesen. — Zu p. 3, l. 9, vgl. Deut. vii. 1. — l. 25: Das Fehlende wohl עלה ולכד. — l. 27: Am Anfang der Zeile l. יהורם בן יהושפט. — In Schechter's Anm. 3 zu p. 3 l. 2 Kön. i. 17. — Zu p. 5, l. 8, statt לני . . . למל l. לְמִלֹּא לָנִי. — l. 11 und 12: Ich vermuthe: אם אמרת אחכמה und weiter: עון פלילי ומעלי כי כחשת לאל ממעל. — l. 24: Der Reim erfordert: אֲדֹנָי. — l. 26: אותו am Anfang zu ergänzen. — l. 28: העדות am Anf. zu ergänzen (vgl. Ex. xxvii. 21 und Lev. xxiv. 3). — Zu p. 6, l. 6, statt השכם l. השנים, wie Lev. xxv. 8. — Zu p. 7, l. 17, statt תמורת l. תמורות. — l. 18, statt אבוא l. אביא, da von der Verbalform אָבוּא hier nicht die Rede sein kann und אבוא keinen Sinn hätte. — Zu p. 8, l. 24, statt בריצוי יומים ist viell. כריצוי סמים (vgl. Ex. xxx. 34 und 36) zu lesen. — Zu p. 10, l. 5, statt פה היושבת viell. יפה היושבת, falls nicht das zweite פה blosse Dittographie ist. — l. 6, statt למה למות l. לְמַהְלֻמוֹת, wie Spr. xviii. 6. — l. 7, statt רגופה ist wohl חנופה zu lesen. — Zu p. 12, l. 7: ich lese: או פנים ואחור חרטי הִתָּן. In unserem Texte steht היתון, die Buchstaben י und ו sind *matres lectionis*. Der Sinn dieser Strophe ist: "Wollte ich alles erschöpfend ausführen, dann müsste mein Griffel das Papier auf der Vorder- und Rückseite beschreiben." Zu הִתָּן vgl. Ezech. ix. 4: והתוית. — l. 28: statt בכסף l. בְּכֶסֶף.

Aber weit wichtiger als diese Einzelbemerkungen, weil für das Verständniss des Ganzen ausschlaggebend. scheint mir das eine, dass nicht allein für die Meinung, Chiwi aus Balch könne der Verf. gewesen sein, sondern auch für die Behauptung, dass wir es hier mit

einem Bibelkritiker oder Häretiker zu thun haben, jede sichere Grundlage fehlt.

Die Schrift des unbekannten Verf. ist unstreitig eine polemische: der Gegner wird oft, bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl angeredet, bald wird von ihm oder ihnen in der 3. Pers. masc. oder von der Gegenpartei im fem. gesprochen, z. B. 10, 4: והנה רשע לנגדי מלים יפצר; 1, 19 und 7, 20: הצולעה; 10, 5 ff.: הוות תחשוב לשובה und dann weiter הרחיבו פה. Gegen wen aber ist die Polemik gerichtet? Der Abschnitt 1 belehrt uns darüber, wie ich glaube, mit voller Deutlichkeit. 1, 3 ff. beweist, dass der Verf. sich gegen die Schule der Accentuatoren und Punktatoren wendet, die sich um die Regeln von טרחה und אזלה, von מארכה und דרגה, von צינורי und סגולה (vgl. dazu Ben Ascher, דקדוקי הטעמים) kümmern, um die musikalische Bedeutung der Tonzeichen (1, 5 ff.), um das lange Gāmeẓ (ibid. l. 8), um die Verstheilung (בתרון ibid. l. 10) hin und her streiten, aber nicht Bescheid wissen, sondern in Verlegenheit gerathen, wenn man sie nach einigen Stücken der Bibelworte und dem schlichten Sinne (ibid. l. 11: קנצי מלין ושכל מעט) fragt, und sich auch in den biblischen Satzungen und Vorschriften nicht zurechtfinden (ibid. l. 12 und 13). Dass die babylonische Schule der Accentuatoren gemeint ist, geht aus 10, 9 (בארץ שנער) hervor. Die zweimal (1, 19 und 7, 21) vorkommende Bezeichnung הצולעה möchte ich als die *einseitige* Richtung auffassen, die zwar im Besitze aller Weisheit sich dünkt und der genauesten Bibelkenntniss sich rühmt (so z. B. 1, 20 ff.), aber doch nur äusserlich in geistloser, geistestödtender Weise mit der Bibel sich beschäftigt. Der unbekannte Verf. betrachtet es mit Recht als wirksamste Polemik, dass er die Anhänger jener Richtung auffordert, ihm auf das Gebiet des Bibelinhalts zu folgen und auf schwierige Fragen aus der heiligen Schrift befriedigenden Bescheid zu geben. Nur ganz zum Schlusse (7, 14–20) wird auch auf einzelne lexicologische und grammatische Fragen, die auf biblische Wörter sich beziehen, eine Antwort gefordert. Die gehäuften zum Theil sehr schwierigen Fragen, die der Verf. vorbringt, sind für ihn selbst nicht etwa Einwände oder Angriffe gegen die Bibel, auch nicht Beweise für die Unzulänglichkeit des Schriftwortes, denn er lässt deutlich durchblicken, dass der rechte Bibelerklärer auf jede der gestellten Fragen eine Antwort bereit haben müsse. Aber die Männer, die statt mit dem Inhalte der Bibel und mit eigentlicher Bibelerklärung sich ausschliesslich mit den Vocal- und Tonzeichen u. dgl. sich beschäftigen, sollen durch solche schwierige Fragen, an die sie niemals gedacht haben und auf die sie nichts zu antworten vermögen, *ad absurdum* geführt werden. Der Verf. ist kein Häretiker und kein Skeptiker, sondern ein Bibelgläubiger, und zwar ein Rabbanit, der all sein Wissen, auch das

biblische, nur der gaonäischen Schule verdankt. Von einem bei Karäern genossenen Bibelunterricht ist mit keinem Worte die Rede. Schechter's Behauptung (p. 353 und Anmerkung daselbst), dass der Verf. von den bei Karäern üblichen Ausdrücken reichlich Gebrauch macht, ist unerwiesen. Auch משכילים findet sich nicht ausschliesslich bei karäischen Schriftstellern. Selbstverständlich ist alles Lob, das unser Autor den gaonäischen Hochschulen spendet, durchaus ernst gemeint, und von der scheinbar gegen die Bibel gerichteten Kritik und Polemik bleibt bei näherer Betrachtung nichts weiter übrig als der geschickt geführte Nachweis, dass jene, die nur äusserlich mit dem Texte der Bibel sich befassen, die heilige Schrift nicht verstehen und gegenüber den mannigfachen Schwierigkeiten und anscheinenden Widersprüchen, die der Bibelerklärer hinwegzuräumen hat, völlig rathlos und hilflos dastehen. Wenn der Verf. z. B. in Abschn. 3, l. 11 zu einer chronologischen Schwierigkeit bemerkt: הדעת לבלבל, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nach des Verfassers Meinung die Bibel das Denken verwirrte oder gar zu verwirren beabsichtigte, sondern so, dass bei jenen, die unfähig sind, den chronologischen Widerspruch zu lösen, durch die Bibel eine Confusion im Denken hervorgerufen werden müsse. Der Verf. weiss wohl, dass seine Antagonisten genau so wie er an die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Bibelwortes glauben, aber er wirft ihnen mit Recht vor, dass wer die inhaltlichen Schwierigkeiten der Bibel ignoriert und nicht einmal zu beseitigen versucht das Gotteswort und den Gottesglauben der Anzweiflung und Verkennung, ja der Missachtung und dem Spotte preisgiebt.

Dass der unbekannte Verf. *vor* Saadja gelebt habe, wie Bacher (p. 741) annimmt, kann ich nicht glauben. Mir scheint der etwas unklare Sinn von 7, 25–28 nur der zu sein, dass die Jünger der Accentuatorenschule behaupten, die Schrift sei *ihr* Erbtheil (l. 25), während die Schule der Gaonim, die sich mit Talmud und Mischna beschäftige, ihren Jüngern den Bibel*text* zwar gut eingeprägt habe, aber eine bestimmte Meinung darüber nicht zu erkennen gebe. Das Wort יספנו in l. 27 ist schwer zu verstehen. Weder passt die Bedeutung von יסף in den Zusammenhang, noch auch ist es ersichtlich, wer unter dem Subject "wir" in יספנו gemeint ist. Bacher's Übersetzung "*konnten* wir nicht" wäre richtig, wenn es nicht לא יספנו, sondern לא יכלנו hiesse. Es geht aber keineswegs daraus hervor, dass zur Zeit des Verfassers Bibelauslegung in den gaonäischen Schulen nicht gelehrt worden ist, wir es also, wie Bacher meint, mit einem vorsaadjanischen Bibelerklärer zu thun haben. Ich glaube vielmehr sowohl aus dem, was 1, 3 und 4 über die Accente gesagt wird, als auch aus den in Abschn. 7 gemachten grammatischen und

lexicalischen Bemerkungen schliessen zu dürfen, dass der Verf. *nach* Saadja gelebt hat. Die Accentlehre war *vor* Saadja noch nicht so ausgebildet, die hebr. Grammatik noch nicht so weit fortgeschritten, wie es unser Text verräth. Die Gegner aber, die darin bekämpft werden, konnten auch, nachdem durch Saadja die Bibelauslegung in die gaonäischen Lehrsitze eingeführt war, replicierend von den babylonischen Hochschulen behaupten, dass diese keine masoretische Kenntniss des Bibeltextes verrathen.

N. PORGES.

HARZBURG, *im August* 1901.

ISAIAH XLV. 18, 19.

לא תהו בראה לשבת יצרה

THE usual translation of the above words from Isa. xlv. 18 is: "he created it not a waste, he formed it to be inhabited." Taken by itself, no exception can be taken to the idea conveyed by this sentence, and, as far as I am aware, all commentators understood the words in this sense. God's object in creating the earth was not to produce a waste, but he meant it to be a place on which the human race should develop, and expand, and fulfil the destination assigned to it.

But on looking at the context, the phrase seems to be out of keeping with the tenor of the immediately preceding, and the immediately following exhortations. The whole of the expostulation contained in the verses between xliv. 5 and xlvi. 11 is directed against the senselessness of worshipping gods made by the hands of man, the utter helplessness of these gods and their impotency of doing anything for themselves. Man not only had to make them, but must continually nurse and tend them, and the inert blocks are, for all that, believed to be the creators of those who created them and everything else. The prophet points to the Universe and all it contains, and, by contrasting the true Creator and Supporter of everything with those torpid masses of matter, to the utter insanity of those who worship the latter. This is the tenor of the unparalleled exposure of those who make their gods, which commences xliv. 5. The prophet constantly points out that it is God, and God only, who has created and formed everything. "I, God, and no one else, and nothing else, could do all that." After some special applications of the theme to Israel and its history, it is again taken up with renewed vigour in xlv. 5. The prophet does not tire of pressing that truth upon the people, at the same time showing the utter imbecility of assuming clay vessels to be the creators of the potters who made them (xlv. 9), the helplessness of the made creators who collapse if not held up by those who made them (xlv. 20; xlvi. 1–3, 7), whereas the eternal God

needs no support, but himself made everything, and bears everything (xlvi. 4). This is also expressed in our verse, xlv. 18: "For thus says the Lord that created the heavens; he is God that formed the earth and made it, he established it.... I am the Lord and there is no one else." In the midst of the admonition as to God's sole authorship of all that exists, a new idea is introduced by the parenthesis: "He created it not to be waste (or, *in vain*), he formed it to be inhabited"; and the uniform tenor of the address is broken.

I therefore consider the word תהו not as an apposition to the object (it, namely, the earth), but to be the subject to the verbs בראה and יצרה, and the negation לא to apply to both verbs. By the word תהו are designated those inert and impotent masses of matter which, people imagine, did all these things, and the verse ought to be translated: "For thus says the Lord that created the heavens, he is God; that formed the earth and made it, he established it. It is not the vain (idol) that created it, that formed it for habitation, it is I, God, and no one else."

There is no difficulty in the word תהו being used to denote idols. They are called תהו in 1 Sam. xii. 21 כי אחרי התהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה. Isaiah says in the same exhortation (xliv. 9) יצרי פסל כלם תהו, and lix. 4 he uses the word as a noun: בטוח על תהו.

I feel also inclined to take the word תהו in the next verse (xlv. 19), in the same sense, as an apposition to the object ני in בקשוני, and opposed to צדק and מישרים at the end of the verse. It brings out vividly the contrast between God and תהו, indicated in the preceding verse.

S. A. Hirsch.

AUTOS DE FÉ AND JEWS.

UNTER diesem Titel hat Herr E. N. Adler im JEWISH QUARTERLY REVIEW (April 1901) einen schätzbaren Artikel mit einem Verzeichniss der in und ausserhalb Spaniens gefeierten Autos de fé veröffentlicht. Ein vollständiges Verzeichniss der in Spanien und Portugal abgehaltenen Autos zu liefern, wird erst dann möglich sein, wenn die Archive von Alcalá de Henares, Simancas u. a., von Lissabon, Coimbra und Evora durchforscht sind, aber auch ohne das reiche handschriftliche Material gesichtet zu haben, ist eine Ergänzung der von Adler veröffentlichten Autos möglich und, wie ich hoffe, mit einigen Berichtigungen auch erwünscht.

Zuvor eine Bemerkung über das von Adler mitgetheilte Autograph des katholischen Königspaares vom 31. August 1485. Der in demselben genannte Alfon ist nicht der bekannte Sammler des Cancionero, "el judino Johan Alfon de Baena," der "escrivano é servido del muy alto Rey de Castilla D. Johan," Rentschreiber im Hofstaate des Königs Juan II. von Castilien war; im Jahre 1485 war er nahezu dreissig Jahre todt. Es heisst im Autograph deutlich Alfon de Baeça. Die Juden von Baeça (Baeza) im Bisthum Cordova hatten im Jahre 1391 sämtlich die Taufe empfangen und Marranen aus Baeça wurden noch Jahrhunderte später von der Inquisition verfolgt.

Die meisten Opfer forderte die Inquisition in den ersten Jahren ihres Bestandes nächst in Toledo in Saragossa. Das Tribunal zu Saragossa hat Herr Adler fast gar nicht berücksichtigt. Von 1485 bis 1503 wurden in der Hauptstadt Aragoniens fast jedes Jahr drei, vier und mehr Autos abgehalten.

1489 wurden am 2. Mai in Barcelona und Samstag 18. Juli in Taragona grosse Autos de fé gefeiert. In Taragona wurde 12. März 1490 die Gattin des Chirurgen Ludwig Rebelles und den 24. März desselben Jahres Gabriel Miro, magister in artibus et medicina, mitsammt seiner Gattin in effigie verbrannt. (*Coll. de Documentos inéditos de Aragon*, XXVIII, 39 ff.) Im Januar 1490 verurtheilte das Tribunal in Valencia 9 Personen "por la Ley de Moysen" (Arch. Alcalá de Henares, s. *Revue des Études Juives*, XXXVII, 269). Im Juli 1501 fand ein grosses Auto de fé in Sevilla statt; 54 — nicht 45 Personen, wie Kaufmann irrthümlich schreibt (*Revue*, XXXVIII, 276) —

darunter ein junges, schönes und bibelkundiges Mädchen, wurden verbrannt (*Revue*, XXXVII, 269). 1805, 28. Februar, wurde in dem Auto de fé zu Barcelona Micer Francisco Franch, "doctor en droit, Regent de la Cancelleria del Rey," reconciliirt (*Documentos inéditos de Aragon*, XXVIII, 214). In Saragossa wurden Autos de fé gefeiert: 17. August 1505, 5. März und 24. Mai 1506, 16. Juni 1511, 18. März 1520, 23. Juli 1524, 28. Februar 1528, 25. Februar 1539. In Logroño, das nicht in Navarra liegt, wie es REVIEW, p. 430, heisst, verbrannte die Inquisition den 7. und 8. November 1610 sechs geheime Juden, einen derselben weil er häufig gesungen haben soll:—

Si es venido, no es venido
El Mesias prometido,
Que no es venido.

Ein ausserordentlich grosses Auto de fé fand 1625 in Madrid statt.

Für die Autos de fé in Cordova ist die Hauptquelle die von D. Luis Maria Ramirez de las Casas-Deza unter dem Pseudonym G. Matute y Luquin in Cordova 1839 — nicht 1836 — erschienene Sammlung. In derselben fehlen die Autos vom 22. Januar 1628, 1. Mai 1639 und 12. October 1653 (*Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXVIII, 164). In Valladolid gab es 22. Juli — nicht Juni — 1636 ein Auto de fé. Das im März 1655 abgehaltene Auto de fé, bei dem Marcus de Almeyda, auch Isaac de Almeyda Bernal genannt, den Tod erlitt, fand nicht in Granada, sondern in S. Yago de Compostella statt; das Tribunal in Cordova verbrannte ein und ein halb Monat später, 3. Mai, Abraham Nuñez Bernal, des Vorigen Oheim. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass Zunz, "Die Monatstage des Kalenderjahres," S. 24, irrthümlicherweise erst den Oheim und dann den Neffen verbrennen lässt. Am 9. Juli 1667 fanden den Feuertod bei dem Auto de fé in Cordova Abraham Athias, der Vater des bekannten Amsterdamer Buchdruckereibesitzers, Jacob Rodrigues und Rahel Nuñez Fernandez. (S. Kayserling, *Biblioteca española port.-judaica* (Strasburg, Trübner (nicht Teubner), 1890), p. 17.)

Die Inquisition in Palma auf Mallorca veranstaltete am 13. Januar 1675 ein Auto de fé; Lopez, der Sohn Abrahams aus Madrid, wurde lebendig verbrannt. Mehrere Autos de fé fanden dort 1679 statt und zwar am 6. April mit 50, am 23. April mit 52, am 30. April mit 62 und am 28. Mai mit 13 Judaizantes, dann wieder im Jahre 1691 am 7. März mit 24, am 1. Mai mit 25, am 6. Mai mit 25 Judaizantes, welche letztere sämmtlich verbrannt wurden, und am 2. Juni. (S. Kayserling, *Die Juden in Navarra, den Baskenländern und auf den Balearen*, p. 182 ff.)

Bei dem Sonntag den 18. Mai 1721 in Sevilla abgehaltenen Auto de fé wurden Antonio Carillo, dessen Frau und dessen 95jährige Mutter

"por sus errores judaizantes" oder "por temerariamente pertinaz en sus errores" mit zwei Anderen "por relapso judaizante" in persona, Carillo's Tochter und Schwägerin und drei "judios impenitentes" in effigie verbrannt, acht Judaizantes zu lebenslänglichem Kerker verurtheilt. Am 15. März 1722 erlitt in Toledo die 75jährige Witwe des Melchior de Torres, "pertinaz en la observancia de la Ley de Moysen," den Feuertod. Dasselbe Schicksal hatten am 12. April 1722 in Cordova Antonio Gabriel de Torres und die Frau seines Bruders Francisco Gabriel de Torres aus Bordeaux mit drei andern Glaubensgenossen; bei diesem Auto wurden 9 zu lebenslänglichem Kerker verurtheilt. Bei dem Auto de fé in Cuenca am 29. Juni 1722 erschienen 18 Judaizantes, von denen 14 zu lebenslänglichem Kerker und je zu 200 Stockschlägen verurtheilt wurden. Am 5. Juli 1722 fand ein Auto de fé in Sevilla statt; 4 Judaizantes wurden in persona, 3 Mitglieder der Familie de la Peña in effigie verbrannt und Juan Stanislaus Bosco, ein Calvinist aus Genf, wurde zu lebenslänglichem Kerker verurtheilt. Am 18. October 1722 wurden in Murcia 28, am 21. September 1722 in S. Yago 3 reconciliirt, am 22. November 1722 in Cuenca der Arzt Antonio de Cespedes, dessen Schwester und Schwiegermutter in effigie verbrannt und 11 Judaizantes reconciliirt, und am 30. November 1722 in Llerena 17, darunter zehn Glieder der Familie de Castro, mit Kerkerstrafe belegt.

In dem grossen Auto de fé in Sevilla am 31. Januar 1723 wurden der siebzigjährige Luis Nuñez de Acosta aus Lissabon und Leonor de Acosta mit 10 andern verbrannt und Marcos de Espinosa mit 41 Judaizantes reconciliirt. Irrthümlich ist diese Angabe von Adler zu dem Auto de fé gemacht, das an demselben Tage in Barcelona stattfand, bei dem nicht 54, sondern blos 4 reconciliirt wurden. Bei dem Auto de fé in Cuenca am 21. Februar 1723 erschien eine einzige Frau, bei dem in Valencia am 24. Februar 1723 wurden eine hartnäckig im Judenthum verharrende 62jährige Frau und ein junger Mann in persona, und dessen im Kerker verstorbener Bruder in effigie verbrannt. An demselben Tage hatte Toledo ein Auto de fé, bei dem eine siebzigjährige Frau, "que murió observante de la Ley de Moyses," mit ihrem Sohne in effigie, einer in persona verbrannt und 3 reconciliirt wurden. Am 9. Mai 1723 fand in Cuenca ein Auto de fé mit einem Judaizanten statt. Bei dem Auto in Murcia am 13. Mai wurde Melchior Melo als Jude lebendig verbrannt und 14 wurden mit schweren Kerkerstrafen belegt. Am 6. Juni 1723 wurde in Sevilla ein grosses Auto de fé gefeiert: 2 Judaizantes relapsos wurden verbrannt und 32, darunter 9 Verwandte des verbrannten Thomas Rodriguez, reconciliirt. An demselben Tage gab es ein Auto in Valladolid mit 2 Judaizantes, welche nicht verbrannt, sondern mit

lebenslänglichem Kerker bestraft wurden, und in Saragossa, wo 21 Judaisirende, nicht einer, wie Adler angiebt, reconciliirt wurden.

Den 13. Juni 1723 feierte Cordova ein Auto de fé: die Seidenhändler Juan Fernandez Diaz und Juan Felix Fernandez und der Kaufmann Miguel de Soto y Herrera aus Bordeaux wurden mit zwei andern Judaizantes in persona und einer in effigie verbrannt, die Frau des Juan Fernandez Diaz wurde mit 14 Anderen reconciliirt. Diese Angaben finden sich bei Adler wieder irrthümlich bei dem Auto de fé, das sieben Tage später, d. 20. Juni, in Granada stattfand, bei dem 29 (30) reconciliirt wurden. Am 26. Juli 1723 verbrannte die Inquisition in Llerena als Bekennerin des Judenthums Anna Lopez; deren Kinder und mehrere Verwandte wurden zu lebenslänglichem Kerker verurtheilt. Mit Kerkerstrafe wurden 10. August 1723 in Sevilla 5 belegt, einer von ihnen war Juan Cadenas, auch Mordejai (Mordechai) genannt. Bei dem Auto de fé in Granada am 24. October 1723 erschienen 23 "Hereges Judaizantes," unter ihnen zwei de Espinosa, der eine war "galan," zweiter Liebhaber, der andere Souffleur bei der Schauspielergesellschaft in Granada. Am 19. December 1723 war ein Auto de fé in Valladolid, — Granada bei Adler ist wohl Druckfehler. Eine der am 23. April 1724 in Cordova in effigie Verbrannten war Maria Fernandez, die Frau des zehn Monate früher verbrannten Juan Felix Fernandez; sie starb "en la observancia de la Ley de Moysen." In Cuenca wurden 23. Juli 1724 4 Personen in persona und 1 in effigie verbrannt und 3 reconciliirt. In Cordova wurden auch am 2. Juli 1724 und am 12. Mai 1726 Autos gefeiert.

Die folgenden von Adler angeführten Autos de fé geben zu besonderen Bemerkungen keinen Anlass. Bei dem Auto in Valladolid am 13. Juli 1745 wurden Miguel Gutierrez — nicht Gutierrez Garcia — und Francisco Garcia mit lebenslänglichem Kerker und Galeerenstrafen belegt und Joseph Pereyra Cavalo, ein Student aus Valladolid, auf drei Jahre in ein Kloster gesteckt.

Die in Lissabon, Coimbra und Evora abgehaltenen Autos da fé führt Hr. Adler meistens ohne nähere Datumsangabe an.

1603, 3. August, hatte Lissabon ein grosses Auto da fé, bei dem der 24jährige Franciscaner-Mönch Diogo de Assumção, von den Wahrheiten des Judenthums überzeugt, mit der glaubenstreuen Thamar Barrocas und noch fünf anderen Marranen den Feuertod erlitt.

1605, 16. Januar, gab es in Lissabon ein Auto da fé: 155 Personen wurden reconciliirt; in demselben Jahre am 27. März eins in Evora, bei dem ein Bekenner des Judenthums, und das Jahr darauf am 24. März an demselben Orte eins, bei dem mehrere Judaizantes verbrannt wurden. Das Auto da fé in Lissabon 1624 fand am 5. Mai statt; an diesem Tage bestieg der Diaconus Antonio Homem, der in

einer unterirdischen Synagoge den Gottesdienst geleitet und Predigten gehalten hatte, den Feuerstoss.

1629, 1. April, gab es in Evora und 2. September in Lissabon Autos da fé.

1642, 2. April, wurden in Lissabon zwei reiche Juden verbrannt und mehrere garrotirt, und—

1647, 15. (22.) December, erlitt in Lissabon der junge Isaac de Castro Tartas den Feuertod.

1658, 15. Decbr., war in Porto ein grosses Auto da fé mit 90 Judaizantes: 6 bestiegen den Scheiterhaufen.

1660, 17. October, wurde in Lissabon und 1664, 26. October, in Coimbra mit 237 Judaizantes ein Auto gefeiert.

1682, 10. Mai, wurde in Lissabon das in der Geschichte der portugiesischen Inquisition grösste Auto da fé abgehalten. 1704, 19. Januar und 2. März, waren solche in Coimbra; 1705 in Lissabon am 6. September mit 60 Personen, und am 6. December; 1706, 25. Juli, und 1712, 2. December, in Evora; 1707, 30. Juni, und 1713, 9. Juli, in Lissabon; 1718, 17. Juni, und 1723, 14. März, in Coimbra: bei dem einen erschienen 60, bei dem andern 3 Christãos nuevos.

Ein ausserordentlich grosses Auto da fé feierte das Tribunal in Lissabon am 10. October 1723. 54 Judaizantes erschienen, davon wurden 4 verbrannt: die Aerzte Francisco de Sa y Miranda und Andreas de Pina, Sohn des Sebastian de Pina, welche beide in Beja wohnten, der 84jährige Matheo de Moura aus Rio de Janeiro und der Kaufmann Juan Suarez de Silveyra. Unter den Reconciliirten befanden sich die Aerzte: Manuel Mendez Monforte aus Castelbranco, dem Geburtsorte des berühmten Amato Lusitano, der nach Brasilien verbannt wurde, Duarte Lopez Rosa, Manuel de Mora und Miguel Lopez Pereyra, welche sämtlich in Beja wohnten; der Advocat Manuel de Sousa Pereyra; Joseph Gomez de Paredes, "Estudiante de Gramática" aus Rio de Janeiro; und der Kaufmann Moses Ferreyra, "Judio de nacion," Sohn des Kaufmanns Jacob Ferreyra aus Livorno.

M. KAYSERLING.

CRITICAL NOTICES.

DR. KRAUSKOPF ON THE OBERAMMERGAU PLAY.

A Rabbi's Impressions of the Oberammergau Passion Play: by Dr. JOSEPH KRAUSKOPF. (Philadelphia, 1901.)

THIS book consists of six addresses on the subject of the Oberammergau Passion Play, together with three supplemental chapters which set forth at greater length some leading statements laid down by the author. The addresses were given in Dr. Krauskopf's synagogue at Philadelphia, but unlike most sermons they well deserved publication. They are fresh, stimulating and suggestive; here and there we come across passages of genuine rhetorical power. They illustrate the delightful freedom of the American Jewish pulpit; at the same time they emphatically disprove some of the fabulous nonsense which is commonly reported as to the "sort of things which Dr. Krauskopf is wont to say." Christianity is freely discussed; the texts are taken both from the Old and New Testaments; Jesus is spoken of with high reverence and honour; at the end a strong liberal or reform position is taken up; but sermons more emphatically Jewish it would be impossible to find.

Christians of every school would disagree with most of the author's conclusions. Unitarians as well as Trinitarians would deny the validity of his criticism and the accuracy of his main results. I myself have grave doubts whether the life of Jesus and the rise of Christianity are to be explained and accounted for upon Dr. Krauskopf's lines.

Thus our author writes as a Jew and with the most intense Jewish sympathies. In one or two instances even he has not (to my mind) quite freed himself from the common ruck of Jewish prepossession about the New Testament and Jesus. But yet any open-minded Christian would read his book with interest and pleasure. It is throughout written in a spirit of tolerance and respect. Dr. Krauskopf puts his own case strongly; he speaks out in no uncertain voice (and well he may) about the calumnies and bitter persecutions from which

the Jews have suffered and are suffering, but for himself good will, forbearance and brotherly love are his watchwords; these are the qualities which he desires to see prevail and it is to advance *their* cause that his book was written.

The central object of the addresses is to give the true and historical account of the brief events which culminated in the crucifixion, and to contrast this both with the inaccurate statements of the Gospels and with the scenic representation of those statements in the Oberammergau play. Dr. Krauskopf wants to show that Pilate and the Romans have been unhistorically whitewashed while the Jews with equal falsity have been blackened and maligned. He wishes to prove that the death of Jesus was due exclusively to the Romans and that the Jews had no hand in it. He holds that the teaching of Jesus was not opposed to the teaching of the Rabbis, that the attacks upon them, put by the Gospel writers into his mouth, are unhistorical, that there was no violent hatred on either side, that the Judas story is a concoction of impossibilities, and that Jesus, when he saw that his cause was hopeless and that the messianic expectations in which he had only gradually grown to believe through the enthusiasm of his followers, were a baseless delusion, voluntarily surrendered himself into the hands of the Romans.

It is needless to say that though Dr. Krauskopf makes several acute and damaging criticisms of the traditional story, he does not go anywhere near to proving his own version of the case. That would need not a small collection of sermons, without footnotes and references, but a long volume with all the paraphernalia of scholarship and learning. Till Dr. Krauskopf produces such a volume he cannot hope to make any impression upon the orthodox position. It is no good to say that "his sources are at the command of all and his conclusions can be weighed and tested by all" (p. 13). Conclusions without the evidence are of little value and will be but little regarded. It is an inversion of the regular order of things when Dr. Krauskopf "asks for disproof" of the various statements which he has made. It is for him to disprove the ordinary view; not for the supporters of the ordinary view to disprove his as yet unsupported assertions. I do not by any means desire to imply that the ordinary view (in any one of its endless modifications) is right or that Dr. Krauskopf's view is wrong, but only that what is wanted is an elaborate book, not a few sermons, even though they be, as doubtless they are, the outcome of wide reading and patient investigation. Our author cannot surely suppose that the ordinary view is so hopeless and so ridiculous that a popular volume of 216 small pages and large print is sufficient to overthrow it?

It may be questioned whether Dr. Krauskopf does not exaggerate the wickedness of the rôle assigned to the Jews in the Gospels (at any rate in the Synoptics), and perhaps also whether he does not exaggerate the effect of that representation in modern times in the more civilized countries of the West. For even if the Gospel narrative be true, we might still argue that the Jews were essentially in the right. Has not modern criticism largely excused them? It has shown that even though the new conception of a suffering Messiah whose kingdom is not of this world be higher than the old conception, the two are radically different, and that it was the second which was foretold in the Old Testament and not the first. It has also shown that none of the Biblical passages on which Jesus is made to rely for the truth of his claims could possibly have referred to him. Again, if Jesus did assert or admit that he was the "Son of God" in a special or peculiar sense, the assertion or admission was blasphemy to those who did not believe in it. As the proofs of his messiahship were wanting or false, why should any one have believed in his Divinity? And why, with their intense and passionate monotheism, should not the Jews have shown their hatred of a blasphemer? Hence though there is doubtless a great deal of exaggeration, of theatrical effect and of designed contrast between light and darkness, good and bad, in the alleged behaviour of the Jews at the catastrophe at Jerusalem, the main outlines seem to me neither antecedently improbable nor morally atrocious. Human nature being what it is, these main outlines, as we may conceive them to have actually occurred, seem to me neither unnatural nor deserving of unqualified condemnation. Doubtless the fact or the supposed fact that the Jews crucified the Son of God, the World's Redeemer, has had an enormous deal to do with the vile treatment they have received from Christian peoples, with the prejudices and hatred under which they have suffered, and with the atrocious persecutions they have undergone and still undergo[1]. But even this fact or supposed fact is happily not strong enough to prevent justice and good feeling, just as, if it were not for many other concurrent causes, it would not probably, even in Austria and Germany, be strong enough in its irrationality to secure the maintenance of an uncivilized and deplorable Anti-Semitism. In England, a judicial murder (let us assume it to be so) committed nineteen hundred years ago happily does not prevent the most excellent fellow feeling and good will. Here at least it would be untrue to say, "we came in contact and yet are distant; we are branded, distrusted, ostracized" (p. 138). I should hope that it is

[1] As things are in Roumania, for instance, "atrocious" is too light and insignificant a word.

equally untrue of every English speaking community where Jews are to be found.

One of the most excellent things about Dr. Krauskopf's book is the clear and ingenious way in which the author weaves his New Testament criticisms and his capital descriptions of the play together. In the first five sermons (pp. 17–133) we are never allowed to forget that we are listening to some one who has been to Oberammergau, and that his immediate purpose is to give us a description, as well as impressions, of what he actually saw and heard. It is no mere dry criticism therefore which the preacher gives us; no mere assertions of what he conceives the course of events to have actually been, but while these criticisms and assertions are in a sense the real object of the whole book, they are apparently subordinated to the impressions and description. The total result makes very good reading and leaves a pleasing effect upon the mind.

This is not the place and I am not the man to criticize adequately our author's main position. Dr. Krauskopf puts forward his conclusions with great confidence, but as I have already said, the evidence upon which they are based is necessarily wanting. A few unguarded statements, such as those about the dates of the Gospels, arouse occasional suspicion. Dr. Krauskopf must surely know that 70 to 80 A.C. is the commonly accepted date for the Gospel of Mark, and that from 30 to 80 is only 50 years. Of course our author is perfectly at liberty to say that he does not adopt this date, but in that case he must give us elaborate proof, and no mere assertion, that the "ordinary view" is wrong. I will only add a personal doubt with regard to Dr. Krauskopf's estimate of the teaching of Jesus. Here our author takes up and even exaggerates a favourite Jewish line. Whatever Jesus says in favour of the Law and of the Rabbis is true and authentic; passages which point the other way are "unhistorical." He admires Jesus highly. "I will yield to none," he says, "in recognizing the civilizing influence of the man of Nazareth; I am ready to bestow on him as high a tribute as any one has yet bestowed; if I cannot say that it was he who made divinity human, I am ready to rank him among the foremost of those who have made humanity divine" (p. 43). And again, "There has probably never been a Christian who has studied the life of the preacher and teacher of Nazareth with greater reverence than I have, or who values his real teachings more highly than I do" (p. 151). Nevertheless Jesus "never preached a doctrine, advocated a reform, that was not strictly Jewish" (p. 145). "There was nothing that Jesus ever preached or taught that had not the heartiest endorsement of the Rabbis of Israel. Not a precept had he ever uttered that had not proven him a Hebrew

of the Hebrews. His every word breathes of the religious and moral and social atmosphere of his time. His every act is the translation into deed of the aspirations of the pious and cultured Jew in the days of Palestine's bondage under the cruel Roman. His every declaration to the people is a restatement of his fundamental position that he had not come to make common cause with the Gentile, but to preach to Israel; that he had not come to antagonize or to destroy, but to fulfil; that he had not come to remove as much as a jot or tittle of the Law and the prophets, but to preserve their institutions and to conserve their spirit. His every admonition to the people was a reiteration of the teaching of Moses to worship the One God, and to love him with all their heart and soul and mind, and to love their neighbours as themselves. His every teaching with regard to the Scribes and Rabbis, members of the Sanhedrin, was that they sit in Moses' seat, and whatsoever they bid that should be done. His very manner of teaching, his aphorisms and quotations, his parables and illustrations, is the manner of the Rabbis of his time. Not a reform principle that he taught, which they had not taught; not a ceremonial abuse to which he objected, which they had not objected to; not an ethical lesson that he enjoined, which they had not enjoined; not a prayer that he offered, which they had not offered; the very 'Lord's Prayer' was a specimen of the kind of prayer they prayed; the very 'Golden Rule' was the rule taught in every school" (p. 73).

After all this it is not surprising that Dr. Krauskopf holds that "there is not one word of truth in all these trumped up charges against the Rabbis, in all the Gospel-recorded bitterness of Jesus against the Scribes and Pharisees, or of the Scribes and Pharisees against Jesus" (p. 75). For "if ever there was a time when peace was needed among Israel itself, that was the time; and if ever there was a man to knit the people in closest bond of mutual sympathy and helpfulness in the hour of the country's direst distress, Jesus was that man. Not he the man to brand the teachers of his people 'hypocrites,' 'scorpions,' 'whited sepulchres.' There was not enough of gall in him to force such words to his lips. He who preached to love the enemy, to bless those that curse, to do good to those that harm, to resist no evil, certainly could not harm or curse them that had not harmed or cursed. This bitter denunciation of the teachers of Israel is the language of the later-day Romanized vindictive theologians of the church militant. From his earliest childhood, at his mother's breast, he had drunk in the Jew's reverence of the teacher in Israel, of the judge who judges in God's stead; and in all his studies of the history of Israel he had not come across a time

when the teachers of Israel were more deserving of reverence than in that age that produced a Philo, a Hillel, a Gamaliel, a Jochanan ben Saccai" (p. 64).

I venture with all deference to doubt the accuracy of these statements. The Jesus of Dr. Krauskopf might have been a milder and gentler man than the Jesus of the Synoptic Gospels, but, in spite of Paul, such a Jesus was not and could not have been the founder of Christianity. Not even all the "parallels" drawn up by Dr. Krauskopf between Talmud and New Testament (the dates and contexts of which would, by the way, need careful examination) will suffice to destroy the originality of the "man of Nazareth." Without a Jesus, who in life and tenets was not a mere replica of any other contemporary Rabbi, the Gospels are an even greater puzzle than before. If Jewish critics of the New Testament are still bent upon proving that the teaching of Jesus as a whole, both upon its positive and its negative side, for both are almost equally important, and taken in close connexion with his life, contains no originality, no departure or deflection from the current and average Rabbinic teaching and practice, their labours are, I fear, doomed to sterility. Dr. Krauskopf can "reverence" Jesus; but while Amos may be original, Jesus must be only an instance. When will the next step be taken?

Of the three supplemental addresses the third on "Paul—the founder and spreader of Christology" is the most interesting. Dr. Krauskopf gives a clever and impartial sketch of Paul's principles and work, and he writes with perhaps as much accuracy as excessive brevity will allow. The last few sentences well sum up the author's position both as regards Judaism and Christianity.

"With all Paul's faults, with all the injuries his Christology has wrought, we have more reason to be grateful to him than we have cause for censure. As Jews, we are indebted to him for spreading the ethics of Judaism among a Gentile world, for doing for the cause of Israel what never was done by Jew before or since, for showing us how, by the removal of obsolete, meaningless and repellent ceremonies, rites and observances, Judaism, pure and simple, might be made a world-conquering religion. As members of civilized society, we owe him unstinted praise for coming to the rescue of Gentile peoples, at a time when they most needed his aid, and for showing countless successors the way in which light, cheer and comfort, faith, hope and charity, may be introduced in a benighted and a cruel world. And each of us may draw from Paul's epoch-making life and deeds the inspiration of independent thought and courageous daring, fearless of the consequences that may ensue. Each Jew may draw from the

results of his labours the hope that the compromise that could not be effected eighteen centuries ago may yet be brought about. The spirit of our age greatly favours such a compromise. What the Christian world needs is another Jew, to complete the Trinity of Jewish Reformers, one who shall combine within himself the moral and religious purity of Jesus and the zeal and energy of Paul. He will be the long expected Messiah. His coming will constitute the Second Advent of the Nazarene Master. The time for his coming is drawing nigh. Obsolete forms and meaningless rites are crumbling away. Offensive doctrines are disappearing. The Judaic Jesus is slowly regaining his lost ground. The Ethics of Judaism are gradually supplanting the Gnosticism of Paul. When the Jew shall have completely cast away his obstructive exclusiveness and ceremonialism, and the Christian his Christology, Jew and Gentile will be one."

The desire expressed for the new Jewish Reformer who shall be the "long expected Messiah" is a piece of rhetoric or a metaphor. But the underlying thought is brave and clear. Would that such free and fearless utterances, whether we entirely agree with them or not, were spoken from the pulpits of English synagogues as well as in America.

C. G. MONTEFIORE.

ABBÉ LOISY'S "ÉTUDES BIBLIQUES."

Études Bibliques: par ALFRED LOISY (Paris, 1901).

La Religion d'Israël: par ALFRED LOISY (Paris, 1901).

THESE are two small but important pamphlets by a distinguished Roman Catholic scholar and theologian. The second consists mainly of a very clear historical sketch of the origin and development of the Jewish religion; the former, to which I shall here confine myself, is a collection of six essays bearing upon the Inspiration of Scripture and upon Biblical Criticism. Their object, according to the Abbé Loisy's short preface, is "the reconciliation of Catholic dogma and discipline with the scientific study of the Bible."

We are by this time quite familiar with an attempted alliance between Protestant faith and the "higher criticism." The critical "results" which are accepted as consonant with and indeed con-

firmatory of Christianity relate mainly to the Old Testament. The reason for this limitation is apparent; its justification more dubious. But in the Old Testament, and to a far more limited extent in the New, traditional dates and authorships of books, improbable stories and awkward miracles are freely abandoned. In the Bible, as in so many other things, we hear of a growth and a development. The evolution reaches its term in the person and teaching of Jesus, though whether this sudden arrival at perfection and finality with a particular date and person is as "scientific" as the previous growth we are not clearly and cogently informed. In any case the new way of looking at the Bible (and for my own part I largely agree with the theologians) is said to make it at once "more human and more divine." We are extremely familiar with language and arguments of this kind both from Anglicans and Nonconformists.

It would now appear that the same sort of process is going on and the same sorts of things are being said in the Roman Catholic Church. There too an earnest and sincere body of thinkers—far fewer in number I imagine than among Protestants, but yet not without significance—is seeking to reconcile Catholicism with free inquiry and critical results. There too liberal believers are attempting to show that the critical handling of the Bible does no violence to its inspiration, and can well be carried on within the limits and under the sanction of the Infallible Church.

A Jewish reviewer of M. Loisy's books naturally asks himself, When will the Jews follow suit? Protestant believers tell us that criticism is only truly possible outside Rome; M. Loisy tells us, on the contrary, that it is only Catholicism which can absorb critical results and be essentially unaffected by them. Will not some believing and orthodox Jews tell us soon that it is only Judaism which can withstand unharmed the critic's probing?

To what is Jewish silence on this deeply important question to be attributed? I hope our Rabbis and teachers do not really think that Judaism is in a worse case than Christianity, so far as the criticism of the Bible is concerned? or is there less liberty for Jewish Rabbis even than for Roman Catholic priests? M. Loisy has apparently suffered for his outspokenness (*Études*, p. 60, note 3), but he remains a priest. Or are we to believe that Jewish teachers have more insight than their Christian brethren and that they see more clearly whither Criticism must ultimately lead?

I do not suppose that this *is* the reason, but I fancy that there would be a great deal in it if it were! To my thinking, Criticism must end in Christian Unitarianism or in Jewish "Reform." It needs freedom, and in the long run it will produce freedom. The

freedom of Unitarianism and the freedom of Reformed Judaism seem consistent with Criticism; it is hard to think the same of the Thirteen Artic lesand the Nicene Creed or the Infallible Pope. But it is an immense blessing that many believing Protestants and Roman Catholics do not agree, and it would be a great blessing if many orthodox Jews did not agree.

For the more or less thorough acceptance of Criticism keeps many a pious soul to religion and to God. Honest compromises are needed in the passage from authority to freedom. Religion is made to seem consonant with science and with history; the Bible becomes more vivid; "more human and more divine." Who may dare to throw stones at inconsistency? Is the *Weltanschauung* of the freest of us all of a piece?

Thus it would be well for Jewish divines to consider whether they cannot follow the example of M. Loisy. Criticism led Mr. Addis to leave the Church; but in M. Loisy's case it has apparently only strengthened and confirmed his Catholicism. It is amusing to observe him hitting out every now and then against Rationalism and Protestantism alike. Catholicism alone possesses the key to the full intelligence of the Bible. For the Bible is true, but only the Church can interpret it. Perhaps the orthodox Jew might say by way of parallel that the oral law explains and corrects the Pentateuch: but the Catholic Church, if one can accept its divine authority, is alive and responsive and in a sense susceptible of growth, whereas the oral law has become as much a letter and as moveless a fixity as the written codes themselves.

The problems which are presented to Judaism and to Catholicism by the methods and results of the critics and the historians are not by any means the same. It is not merely that in the one case there is only the Old Testament which has to be considered, whereas in the other case there is the New Testament as well. Christians would argue that the extra book makes an alliance with Criticism far easier, while Jews will insist that the advantage lies with them. But in the special case of Catholicism it would seem that the determining questions must be differently formulated.

In Judaism the crucial problem relates to the Law. If the Pentateuch is not Mosaic, has orthodox Judaism any justification or *raison d'être*? Or again, if the Codes of the Pentateuch are neither consistent with each other nor perfect in morals and religion, what is the consequence? or lastly, if the events and miracles recorded in the Pentateuch did not actually happen, what becomes of the theoretical basis of the orthodox Jewish religion as laid down in the Thirteen Articles of Creed? These are the questions to which

Jewish divines and Rabbis should address themselves, and concerning which they now maintain so obstinate a silence.

But in Catholicism the main question seems to be: Do the authoritative decrees and decisions of the Church allow a critical attitude towards Scripture?

The Church has laid it down that the Bible is "inspired," but it has never exactly defined what is meant by "inspiration" or wherein precisely inspiration consists. It has also said that the Bible contains and teaches no *errors*, but it has apparently allowed much pleasant and desirable uncertainty as to what, in this particular connexion, it means by the term.

The Bible, M. Loisy tells us—and herein he agrees with any liberal Protestant—is a book both human and divine.

"Sans doute, comme livre divin, la Bible est au-dessus de la critique. Le savant n'a pas à vérifier le fait de l'inspiration des Livres saints; ce fait échappe nécessairement à toute constatation scientifique; il est attesté par la révélation et par l'Église, interprète de la révélation; le caractère transcendant de la Bible, comparée aux autres documents de l'antiquité, peut servir à le démontrer indirectement, mais non d'une manière absolue. De même, le savant n'a pas à définir l'objet propre de la révélation divine qui est contenue dans la Bible: une autorité infaillible est nécessaire pour cela, et cette autorité n'appartient qu'à l'Église."

But on the other hand the Bible is not only divine, but also human, and as such, like any other book, susceptible of criticism.

"Si la Bible est véritablement un livre divin, elle est aussi, et dans toute la force du terme, un livre humain. La pensée divine s'est humanisée dans l'esprit des auteurs sacrés; elle s'est pour ainsi dire incarnée dans les Livres saints; elle est devenue analysable. La composition des Écritures et leur conservation se sont accomplies sous une direction particulière de la Providence; mais ce sont des faits historiques susceptibles d'être examinés. De ce chef, en tant que livre humain dans sa forme, ayant son origine et son histoire dans l'humanité, la Bible, par cela même qu'elle participe à la condition générale de tous les livres, et particulièrement des livres anciens, peut devenir l'objet de la critique." (*Études*, p. 11.)

The human and divine elements or aspects of the Bible are welded together into an indivisible unity. You cannot say that one chapter is human and another chapter divine. The whole inspired volume is at once the product of God and the product of man; it is a "supernatural work" which has been interpenetrated from end to end by the divine spirit, so that there is nothing in it which is human and not divine, just as there is nothing in it which is divine and not human (p. 35).

As in a good action of our own it is impossible to analyse that part of it which is due to God's grace and aid, and that part of it which is due to ourselves (the comparison is mine and not our author's), so is it with the Scriptures and their inspiration :—

"L'inspiration des Écritures est à concevoir comme un concours divin dont le but a été de préparer à l'Église une sorte de répertoire pour l'enseignement religieux et moral. Ce concours échappe à notre analyse, comme toutes les opérations divines dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Mais on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que ce concours spécial a prévenu et enveloppé toute l'activité des écrivains sacrés, en sorte qu'il est impossible de discerner dans leurs œuvres ce qui vient uniquement de Dieu et ce qui vient uniquement de l'homme. Tout vient à la fois de l'un et de l'autre" (p. 57).

We shall see later on how well this doctrine of inspiration consorts with the presence of imperfection and inaccuracies within the Sacred Books, and how ingeniously the true Bible demands for its correct interpretation the Infallible Church. It is also fairly obvious how the human side of the Bible provides criticism with a province in which to work. Whether the divine side does not set up looming barriers—"Thus far and no farther"—may perhaps strike some readers with equal force. Meanwhile I wonder whether the orthodox Jewish divines would agree with M. Loisy's doctrine. It is true that to attempt a separation of the human and the divine elements is both difficult and even unfair. It will not do to pick out all the gems (i. e. whatever seems *to you* to be true and good) and to say, "This is the divine part of the Bible; all the rest is human." For one thing, a great deal which you thus call human may be clad with supernatural sanctions, put into the mouth of God, and attested by miracles. It will not do, as M. Loisy says (quoting a certain M. Dausch, a German Roman Catholic priest, who has written a book on Biblical inspiration), "to vivisect" the Scripture. But from a higher point of view it may be doubted whether the attempted vivisection is not as near the truth as we can go. The inspiration of the Bible will always present insuperable difficulties, so long as the Bible is marked off from all other books. To suppose that Esther and Ezra are inspired but that the *Republic* and the *Antigone* are not, is revolting to our common sense. M. Loisy truly says that the divine "concours" and the divine "opérations" escape our analysis. Either we believe in this co-operation or we do not. But even if we do, we cannot explain it or put our finger upon its exact location. To say that in the Bible all comes at once both from God and man seems to me to be one of those generalities like "God rules the world" or "Nothing happens

in the world without the foreknowledge and the permission of God." Therefore in a sense God permits, therefore he is responsible for, sin and madness, misery and crime. Yes; but in spite of the logical difficulties, we shall continue to assert that in a special sense he is the author of goodness and of truth, even as he himself is true and good. And therefore whatever has done good in the world, or whatever our God-given reason makes us believe to be good and true, that we shall continue to regard as the gift of God. In this higher and fairer sense—even though it may also be charged with vagueness and looseness—we shall assert with Plato that what is divine is divine because it is good, and that it is not good because a creed or a church declares that it is divine [1].

We do not seem to get to liberty till we realize and are satisfied with the position that *in kind* the Bible is "inspired" in the same way that other good and true books are inspired, but that *in degree* of inspiration it excels them all. It would be interesting to know whether modern Jewish divines accept M. Loisy's view or mine, or whether they adopt a third view which differs from us both.

But the Church and the Popes have apparently declared not merely that the Bible is inspired, but that it is without error. What does that mean [2]?

It does not mean, first of all, that the traditional ascription of particular books to particular persons is true. "Jamais jusqu'à ce jour l'Église n'a défini que tel livre de la Bible appartient à tel auteur ou qu'il a été composé de telle manière" (p. 16). Thus it is not in the least necessary to believe that Moses wrote the Pentateuch. Here is a pleasant bit of liberty at a stroke, whereat many a Jewish divine will probably sigh with envy. But how about mistakes as regards facts? Of these, even apart from miracles, there are a large number in the Bible.

I do not quite understand how M. Loisy deals with them. As regards *scientific* mistakes he is clear enough. Science is not the object of the revealed teaching contained in the Bible, and therefore scientific errors are not errors in the theological or ecclesiastical

[1] *Euthyphro*, 10 E—a passage to the deep significance of which Ranke has called attention: *Weltgeschichte*, i. 2, p. 75.

[2] The words of the present Pope's encyclical, *Providentissimus Deus*, are very strong and definite: "At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem." And again: "Fideliter teneant . . . . nihil ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet."

meaning of the term (*Études*, pp. 32, 60). They are merely the human imperfection to which the divine truth was adapted. None of the Biblical writers meant or wanted to write a lesson in astronomy. This seems satisfactory as regards science, and it almost (though not quite) removes the difficulty from accepting the "inerrancy" of (say) Gen. i–xi. But the matter is more difficult when we come to historical narratives. For instance, M. Loisy would not, I imagine, accept the wise men of the East or the massacre of the innocents or the Gadarene swine as historical facts. If not facts, are they errors? Are we to believe that Elisha made iron swim, or that Elijah went up in a chariot of fire to heaven, or that the Spirit of God descended like a dove, or that Jesus walked upon the sea? And yet these things are recorded as facts. M. Loisy does not tell us definitely whether he believes in these stories or not: in fact the question of miracles is not discussed or mooted. But yet criticism does not stop short of them. Criticism says that miracles are the frequent and customary characteristic of religious revivals and of spiritual excitement. And stories such as those mentioned above it simply brushes aside. They are not facts, but legends or misreported anecdotes, or symbols turned into stories, or spiritual truths materialized, or delusions or visions or inventions. They are not facts in the sense that the battles of Hastings or Carchemish are believed to be facts.

Whether such criticism is rationalist and Protestant, or whether it is legitimate M. Loisy does not clearly inform us. He chiefly confines himself to the comfortable limits of Genesis. His canons for the detection of errors which are not "errors" in the theological sense seem to be these (the formulation is mine):—

(1) An error is not an error when the sacred writer did not definitely intend to teach it. (This test, as we have seen, disposes of all scientific "errors.")

(2) An error is not an error when it is merely adopted for the purpose of conveying a truth, or when the sacred writer did not intend it to be regarded as a fact or truth.

(3) An error is not an error when it is only an adaptation of truth to the moral and religious capacity of the time when it was written or told.

(4) An error is not an error when it is in accordance with the literary habits of the age.

I am not sure whether we might not add :—

(5) An error is not an error when it was written in good faith and has no relation to the real object or subject of revelation.

The first three canons suffice for the first eleven chapters of Genesis, but after all these are comparatively easy. I fancy no

Jewish Rabbi would mind saying that he did not believe in the Deluge or in the Tower of Babel or in Adam and Eve. The trouble only begins with Abraham. Of the first eleven chapters M. Loisy says that "ils ne se présentent pas comme historiques." Hence from the historical point of view they contain neither truth nor error. (*La Religion d'Israël*, pp. 8, 9, 15; *Études*, pp. 29, 71, &c.) I take M. Loisy to imply that J and P and the Redactor did not mean their stories of the creation and of paradise and so on to be taken as historical narratives, but that they only meant them to teach certain general truths with regard to God and to the world and to the early history of man. But this assumption is itself extremely doubtful. The latest and the most brilliant commentator of Genesis strongly denies it. He holds most emphatically that the tellers and hearers of Israelite legend, like tellers and hearers of legends elsewhere, believed them to be true. (This belief would surely extend as far as J, though we may perhaps hesitate as to P and the Redactor.) The legends and myths give in full earnest the explanation or reason of present and actual phenomena: *because* the woman was taken out of the man's rib, *therefore* man yearns for her society: to its teller the story was no poetic dressing up of an idea, but a fact that had actually occurred [1].

But passing beyond Gen. i-xi, it will not be denied that the authors of the narratives concerning Abraham, Isaac, Jacob, and Moses regarded them as facts, and not as mere vehicles or instruments for moral and religious truths. How M. Loisy regards them he indicates thus:—

"Disons tout de suite que l'histoire d'Israël est relativement claire depuis Samuel et Saül; auparavant, en remontant jusqu'à Moïse quelques points se détachent en demi-jour sur un fond obscur; avant Moïse et jusqu'à Abraham, on discerne vaguement dans l'ombre quelques figures indécises; avant Abraham c'est la nuit complète." (*La Religion d'Israël*, p. 14.)

These words must, I take it, mean that the large majority of the statements made about Abraham and Moses are not accurate; in other words they are errors. But if so, why are they not errors in the bad sense? The first three canons do not here apply; the fourth explains away the "erroneous" attribution of the Pentateuchal laws to Moses, but, in the case before us, is inapplicable. We are left with the fifth, but I am bound to say that I do not find the fifth definitely stated or even clearly implied. I am not sure that our author would desire to adopt it.

[1] Gunkel's *Genesis*, p. xviii and elsewhere.

Moses is not so important to M. Loisy as he would be to a Jewish divine, but he is not without his claims and his difficulties. For it seems that—

"Il importe à la vérité surnaturelle de la religion israélite que la tradition concernant Moïse ait une base historique incontestable, et il suit de là que l'historicité de la tradition est réclamée pour la preuve de la foi." (*Études*, p. 105.)

It is difficult to gather whether we have to believe that *anything* of the present Pentateuch was written down by Moses himself (p. 95). The great mass of laws is certainly far later, but in their case, as in the case of the speeches put into Moses' mouth, "en faisant parler Moïse, l'auteur avait conscience d'interpréter comme il le fallait dans le présent la pensée du législateur. Le procédé n'a rien que de conforme aux habitudes de l'antiquité." Hence so far as the "Mosaic" laws and speeches are concerned, the error is covered and sanctioned by the second and fourth canons, and possibly by the fifth also. I have a far higher opinion of P than most (Protestant) critics, but I am bound to say that it seems to me very doubtful whether many of his laws were not put into the mouth of Moses merely in order to get them adopted. And if P and his school thought that all their laws were Mosaic in the sense that they were true to the Mosaic spirit, they intended the people to regard them as Mosaic in a more literal and less accurate sense.

The case of Moses seems therefore to strain the elasticity of M. Loisy's canons very uncomfortably. I cannot but be grateful that my own personal religion, which I choose to call Reformed Judaism, is entirely unaffected by the question whether Moses did or did not do any of the things which the Bible says he did, or whether he said any of the words which the Bible puts into his mouth, or uttered or wrote any of the laws which the Bible ascribes to him. I admit that if the whole story of Moses were deliberate invention from beginning to end, it would be hard to separate the many noble and true things in the Pentateuch from the alloy of fraud; but such deliberate invention is of course a ridiculous hypothesis. Yet without any such foolish hypothesis, the uncertainty as to what Moses said or did must always remain extreme, and though critics may continue to believe that such a person as Moses really existed and that he was the true founder of the Yahwistic religion, such broad and general statements go a very little way towards establishing the accuracy and truth of the stories about him in the Pentateuch.

M. Loisy has not much to say about the "inaccuracies" in all the other portions of the Bible, and what he does say is by no means wholly clear. So far as I understand him, he seems to imply that

where the writer or redactor adopts a traditional story or statement he is not responsible for its truth. He may even tell two contradictory versions of the same event of which only one can possibly be true, as for example the two accounts of the origin of the Israelite monarchy, or of David's acquaintance with Saul. In such cases, where the sacred writers merely borrow from current stories or chronicles, they are not responsible for their accuracy. The errors of the sources are not *their* errors, and hence we have here but one more instance where an error in the Bible is not a Biblical error. It is not an error in the technical sense of the word; it has no theological significance (*Études*, p. 57 n.). To my own mind such explanations possess little value or meaning, but if they honestly bring back many a doubting heart to religion and to God, who shall say that they are without their use? Nor must we forget that those who profit by such resting-places or crutches, call them by what metaphor we will, may lead nobler lives of deeper religious intensity than those who need them not. What after all does God care whether we accept these compromises or no? He looks to what we do and are, we must suppose. Not till the life is equal, may we liberals and reformers boast.

So much about facts. More interesting and no less important is the question about opinions and doctrine. Here M. Loisy takes up a position which is in many respects closely analogous to that assumed by many liberal Protestants. Revelation grew: it culminated in Christ. The teaching of the Old Testament is not erroneous, but it may often be imperfect. It was germinal teaching, providentially adapted to the needs and capacities of the time. It needs interpretation and even correction, whether by way of curtailment or expansion. The interpreter or corrector is the Infallible Church.

"Par ce côté relatif de la Bible la révélation se trouvait proportionnée aux besoins des temps où elle s'est produite" (*Études*, p. 36).

"La doctrine révélée ressemble à un germe précieux qui vit et grandit" (p. 52).

"Aux époques toutes primitives, la vérité révélée s'est moulée dans les contours d'une pensée presque enfantine" (p. 25).

The imperfections of the Bible were a condition of its success, "on pourrait dire une qualité indispensable. En ce sens, on peut dire que ces imperfections contribuaient à rendre la Bible vraie pour le temps où elle a paru" (p. 54 fin.).

Such statements as these are familiar to every one. How a growing revelation came to a stop at a particular moment, and whether there are not many imperfections in the New Testament as well as in the Old, I will not inquire. On these crucial points, liberal but orthodox

Christians, and Jews, whether orthodox or reform, will never convince or even (probably) understand each other. But it is interesting to notice the special turns which M. Loisy gives to his general propositions.

The Bible, we must remember, is inerrant in this sense, that we never find in it "the formal teaching of any error presented as divine truth" (*Études*, p. 34).

M. Loisy applies this canon to his favourite subject, the first eleven chapters of Genesis. I hardly think they will stand the test. First of all there are other doctrines in the eleven chapters than those mentioned by M. Loisy. Secondly, of those mentioned by M. Loisy not all are true. On the one hand, for instance, the doctrine of the Divine Envy—the φθόνος of the Greeks—is distinctly enunciated in those chapters; on the other hand, the doctrine of "la déchéance primitive" is surely not true. Who nowadays believes in the Fall? It might also be argued that the teachings which M. Loisy elicits from the stories of Genesis are very much sublimated. Genesis à la Gunkel and Genesis à la Loisy seem different things. To this objection, however, our author has a very ingenious reply. It is for the Church to discriminate between the envelope and the truth, it is for the Church moreover to add or to supplement.

"Il est certain que l'interprétation traditionnelle des textes scripturaires, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, ajoute presque toujours quelque chose au sens vraiment littéral, au sens perçu par les écrivains sacrés . . . . . La vérité contenue dans l'Écriture a reçu au cours des siècles une expression plus nette et acquis un développement plus large" (pp. 21, 22).

Does this observation cover, for example, the Old Testament teaching on the subject of immortality or the New Testament teaching on the person of Christ? One can understand that it might possibly cover the second, but how can it cover the first? If the prophets constantly predict that the Messianic age is near at hand, it may perhaps do to say that "l'imminence du règne messianique était un effet de perspective qui avait ses raisons providentielles et psychologigues." But when a Biblical author flatly denies the doctrine of resurrection or immortality, it is hard to see how such emphatic statements can be got over by saying that "Job, les Psaumes, l'Ecclésiaste ne contredisent pas doctrinalement l'enseignement des livres plus récents; ils correspondent à un degré moins élevé de la révélation divine" (p. 57).

An observer who stands outside the Catholic Church almost wonders why the Popes should not go a step or two further. Why should they not allow that there *are* errors in the Bible, not merely

errors that do not count, but real errors; theological errors, historic errors, religious errors, moral errors? Such an admission would make the necessity of the interpreting Church still greater. For even if there were a few downright errors, there would remain a great residuum of truth, and so our author might still say: "La Bible reste vraie, comme le croyaient les Pères, vraie à condition d'être interprétée. La Bible est vraie, mais l'Église est infaillible." He could still make his excellent and telling point: "La critique fait ainsi l'apologie de l'Église contre les sectes fondées sur l'autorité de la Bible seule." He could still aver that the few errors are of no consequence, "puisque le magistère perpétuel de l'Église est là pour discerner infailliblement, sous l'antique enveloppe où elle nous est transmise, la vérité contenue dans l'Écriture" (pp. 58, 59, 36).

The infallible Church, if one could accept that dogma, interpreting in just accordance with the religious needs and capacities of every age, a Bible true in the main, but not true in every statement and detail, is rather an attractive picture! Apart from every *soupçon* of irony, one cannot but admire the honest efforts of M. Loisy to reconcile both for himself and for others the demands of criticism and reason with the requirements of his faith. It is surely not inconsistent on the part of a Jewish reviewer to express the hope that these efforts may be successful. Liberality in exegesis and liberality in thought usually go together. It is highly improbable that the author of the *Études Bibliques* could be a reactionary and a bigot in any department of life. Therefore the more the Catholic Church is leavened by such men as he, the better for the Church and for the world. What the ultimate result of such leavening may be, no man can foretell. Finally, I would once more repeat that M. Loisy's writings suggest many special reflections for Jewish as well as for Christian readers. If the Catholic Church can produce a believing divine like M. Loisy, who is ready to speak his mind and say a word in season, should Judaism remain behind?

C. G. Montefiore.

DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HEBREW MSS. OF THE MONTEFIORE LIBRARY.

THE following pages contain a brief description of the Hebrew MSS. of the Montefiore Library, the bulk of which is now deposited at Jews' College, Queen Square House, Guilford Street, London. The collection comprises:

1. The Halberstam MSS., of which there are 412, acquired through Dr. Gaster in 1892 for the Montefiore College, Ramsgate (marked H. in this Catalogue).

2. MSS. collected in the same College by Dr. L. Loewe (first Principal), during the lifetime of Sir Moses Montefiore.

3. MSS. from the Zunz Library.

4. Later purchases.

The entire collection contains 581 codices.

Notices of some of the MSS. have appeared in Geiger's *Zeitschrift*, vol. V (Luzatto), the *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, vols. VIII and X (Berliner and Steinschneider), and in other places. A list of Halberstam's collection was compiled by himself in Hebrew, and appeared under the title קהלת שלמה, Vienna, 1890, with many literary references. He often, however, omitted mentioning all the items in composite volumes, and did not alter the leaf numberings of former owners, which are in many cases quite unreliable. It therefore became necessary to number the *folia* all over again, which I did, whilst at the same time carefully examining each codex once more.

The work was undertaken under the auspices of the Council of Jews' College. A full table of contents with concordance of numbers and indices will be given later on.

I.

BIBLE, TARGUM, MIDRASH, AND COMMENTARIES.

Bible.

1. Old Testament in two volumes: 1. Pentateuch (ff. 1–100). The divisions of the weekly portions and Haftārōth are marked on the margin by a later hand. 2. Prophets (ff. 101–286) in the usual order. 3. Hagiographa (fol. 287): Chronicles, Psalms, Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Lamentations, Esther, Daniel, Ezra, Nehemiah. Ff. 289–292 are misplaced, to which attention is called in the marginal note: כשמניע לכאן יפתח ורקה מצד שמאל והוא מוצא. At the end index of Haftārōth.

Colophon (different hand): חזק ונתחזק ארבעה ועשרים פשוט עם נביאים וכתובים וכל מי שימצא בו טעות ידון אותו לכף זכות אבל הוא מתוקן בספר תורה התם עליו אין להוסיף וראוי לסמוך עליו כל קהלת ישראל תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו סעדיה בן יוסף.

Written by Ṣāliḥ b. Josef b. Sa'adyāh אלפרזי (fol. 286), fourteenth or fifteenth century, and distinguished by great correctness.

Orient. squ. char. with vowel-points, accents and Rāfēhs; 3 coll., 4to, I, ff. 192; II, ff. 193–398 [Nos. 510, 511].

2. Pentateuch in two volumes. On the margin Onqelos and Sa'adyāh's Arabic version written in alternate verses. On the fly-leaf of Vol. II some calendar rules.

Owners: Yaḥyā b. Aaron and שאלם b. Aaron, Samuel . . . . סידי (?).

Text large Yemenian squ. char., the rest curs. char., fol., I (Gen. and Exod.), ff. 133; II (Lev. to Deut.), ff. 132 [Nos. 502, 503].

3. Genesis and Exodus (ending xxiv. 2) with Onqelos and Sa'adyāh's Arabic version written after each verse. Ff. 1, 2, 88, 89, 156–159 are written by a later hand and lack the Arabic version. Fol. 103 missing (Gen. xliv. 10 עמים to ver. 27 לראות), but replaced by a leaf written in a different hand (from נצטדק to ver. 29 incl.). On the margin corrections and short notes.

Large Yemenian squ. char. with superlinear vowel-points, the later leaves with Tiberian vowel-points, fol., ff. 159 [No. 508].

4. Genesis (beginning i. 16), Exodus, Leviticus (ending ii. 3 לאהרן). On the upper and lower margins parallel passages are quoted. The writing is in many places partially effaced.

Vellum, large squ. char., with vowel-points and accents. Rāfēhs and ה *lene* marked by a horizontal line above; 2 coll., 4to, ff. 89. Oriental binding [No. 509].

5. Psalms with Rashi.

Vellum, German char., small 4to, ff. 96 [H. No. 383].

6. Job with an anonymous Commentary. The author is supposed to have been a Provençal Rabbi (see Neubauer, *Rabbins français*, p. 553). Some of the last leaves are damaged.

Written by Israel b. Abraham, 1394 (*Berliner Mag.*, VIII, p. 114, erroneously 1434).

Vellum and paper, French Rabb. char., 4to, ff. 97 [H. No. 198].

Targum, Midrash.

7. Targum to Prophets, Psalms, Job, and Proverbs, beginning 1 Sam. v. 11. After fol. 5 lacuna (ch. xiii. 2—xiv. 16), another after fol. 19 (ch. xxvi. 25—xxviii. 16). The MS. ends Prov. xxxi. 25 (לבשה). See the remarks on this MS. by S. D. Luzatto in Geiger's *Wissenschaftl. Zeitschr.*, V, 132 sqq.

Written for David b. Nissim Hārōfē b. Vivas (ביבש), and finished 1 Schebaṭ, 5247 (Dec. 26, 1486).

Large Orient. squ. char., fol., ff. 342. The beginning damaged [H. 116].

8. מדרש הגדול [ה] on Leviticus and Numbers, beginning and end missing. Fol. 146^{v} a notice in Arabic (dated Monday, 16 Tammūz, 1909 (1598)) by Suleimān b. David b. Musā Al Damāri to the effect that the MS. had been pawned. Marginal notes in Hebrew and Arabic.

Written by David b. מעודר Al Qīsī, and finished 3 Tishri, 1906 (Sept. 17, 1594).

Yemen. Rabb. char., fol., ff. 246 [No. 505].

9. Midrash on the Old Testament in the style of Yalqut. The beginning is missing. A rough survey of the contents of this work has been given by S. D. Luzatto in כרם חמד, vol. VII, p. 215 sqq. A note on the fly-leaf, by a later hand, describes the MS. erroneously as מדרש תדשא.

Owner: Josef b. Zikri.

Span. Rabb. char., fol., ff. 256 [H. No. 92].

Bible Commentaries.

10. Abraham b. Ezra's Commentary on the Pentateuch, with marginal notes, the latter taken from the Supercommentaries of Moses [b. Judah] of the family Ne'ārim (מן הנערים), Josef Kaspi, [Samuel] Mōtōt, and the author of אות נפש. Beginning and end missing.

Censor: Laurentius Franguellus.

Vellum [ff. 1–20 paper, and written by a later hand], Span. Rabb. char., 4to, ff. 252 [H. No. 15].

11. Fragment of Abraham b. Ezra's Commentary on Gen. xxiv. 16 to Exod. xxiii. 16.

Orient. Rabb. char., fol., ff. 52 [No. 506].

12. Jacob b. Ashēr's Commentary on the Pentateuch, fuller than the printed edition, with Glosses by R. קלמן. Pasted over the inside of one of the covers is a vellum leaf bearing Rashi's Commentary on Menāḥōth, fol. 41ᵛ (l. 21) to 42ᵛ (בפר׳ קמא דסוכה).

Written by Isaac b. Josef of Portugal, in the province of Aveiro (אבירה), commenced in Jerusalem, and finished in Safed, Sunday, 7 Tebeth, 5149 (Dec. 6, 1388).

Owners: Isaac Jeqūtiēl b. Mordecai called קפאן Kelheim, Baruch b. Josef Naftāli Kohen.

Franco-German Rabb. char., ff. 1, 23, 27, 293 (the last named to replace fol. 292, which is damaged), Ital. curs. char., fol., ff. 293 [H. No. 137].

13. 1. כתר שם טוב, Abraham of Cologne's Cabbalistic treatise on the Tetragram (printed). On fly-leaf the Ten Sefirōth.

2. Fol. 12. Naḥmanides' short Commentary on the Pentateuch. The greater part of the introduction is missing. After fol. 50 lacuna (Exod. xv. 18 to xvi. 6 towards the end).

3. Fol. 123. Shēm Tōb [b. Abraham b. Joshua b. Saul b. Moses b. David b. Abraham] b. Gaon's Cabbalistical treatise כתר שם טוב (printed). End wanting.

Censors: Clemente Carretto, 1623 (ff. 11ᵛ and 130); Clemente Renatto.

Owner: Gabriello Cesaro.

No. 1, Ital. curs. char.; Nos. 2 and 3, Span. Rabb. char., 4to, ff. 130 [H. No. 143].

14. 1. Meir Arāmā's Philosophical Commentary on the Pentateuch.

2. Fol. 33. Commentary on Isaiah and Jeremiah (printed under the title אורים ותומים) by the same, but with variations from the existing edition.

3. Fol. 137. Commentary on the fourteen פתיחות to the Agadic interpretation of Esther in Tr. Megillah, ff. 10–11 (by Sol. Al Qabīṣ; cf. *Mag.*, VIII, p. 115).

4. Fol. 147. A similar work by Levi b. Ḥabīb, but almost entirely illegible.

5. Fol. 151. Homily by Ashēr b. Jeḥiel against the detractors of the Law.

6. Fol. 161. Headed פי׳ המאמר להרמב״ם זלה״ה, Glosses on various passages in the Talmud and Midrash.

7. Fol. 180. Glosses on Lamentations (i. 1–9) by Judah Nathan Provençal.

Censors: Fra Luigi, 1600; Clemente Carretto, 1623 (ff. 136, 182).

Ff. 1–32 and 147–186 Orient. curs. char., ff. 33–146 Span. curs. char., 4to, ff. 182 [H. No. 11].

15. Commentary on the Pentateuch, compiled from the Commentaries of Abraham b. Ezra and Levi b. Gerson by Daniel b. Solomon Hārōfe. The compiler (מקצרו ואוגרו) styles himself also תלמיד הרופאים. The work begins with what seems to be the compiler's preface, but the first few lines are pasted over. The two commentaries are divided into parts comprising single verses, or groups which follow each other alternately. Fol. 50, a long quotation from Menaḥem Recanati's טעמי מצות. Fol. 56, between the portions חיי שרה and ואלה תולדות, are inserted Ibn Ezra's explanations of Exod. i. 4, 9, 11, 14 (as far as החכם בעיניו), 16 (beginning ומלת וחיה), 19 (beginning ובא היוד); ii. 2 (beginning ודע כי הנון), parts of vv. 3, 4, 7, 8, 9; iii. 2 (בוער), 11 (as far as נחושתך), 14 with the note on the Tetragram, all of which are omitted in their proper places. Fol. 59^{v} follows the other recension of the same note beginning בגרסא האחרת ואמרו לי מה שמו הנה נא הואלתי מעט להאריך כי ליסוד מוסד אני צריך כל יש עצם וצורה וגבול העצם, but the end is missing. Ff. 133, 134, fragment of a commentary on Exod. xxi. 1–35. Fol. 294^{v}, on the margin a quotation headed חבלי משיח. The compiler not only adds many marginal notes on his own behalf, but also frequently refers to Ibn Ezra's grammatical works, Maimūni's Morēh, and the Eight Chapters, Ibn Janāḥ, Qamḥi, and mentions Galenus, Avicenna and Immanuel. Fol. 355^{v}, some Glosses on the Morēh, Book II (beginning), and abstracts from the Arūkh, all by the same compiler (cf. *Mag.*, VIII, p. 113, X, p. 101).

The work is in autograph, and was finished in Belmonte (בהר נאה), in the 'environs of Fano,' in Ellul, 5208 (1448).

Owners: Judah Leb b. Tobias, Peres b. Tobias, and Ḥisdai b. Moses (fol. 3).

Franco-German curs. char., 4to, ff. 361 [H. No. 213].

16. לקט שמואל, Commentary on the Pentateuch by Samuel Warburg b. Jacob מנצפך of Hamburg, finished in 'Munsterland,' 1783. At the end an acrostic on the name שמואל מנצפך. On fol. 180 the German name of the author.

Owner: Lazarus Emanuel in Amsterdam.

German Rabb. char., 4to, ff. 180 [H. No. 337].

17. 1. *a.* עץ חיים, Commentary on the legislative portions of the Pentateuch by Moses . . . . in Florence. The author states that this work is a supplement to another of his, styled מעין גנים (fol. 7), and which he frequently quotes. The name Moses occurs both in the preface and the concluding poem.

b. Fol. 55^{v}. דרשות, by the same author. The first is headed משה בענין מחלוקת הר"ם במז"ל והר"ם ב"ן בעניין הקרבנות; fol. 61^{v}, On the plague in Florence; fol. 71^{v}, On an earthquake which

took place in the Florentine district; fol. 75v, בפיורנצי דבור כאשר היתה אשת הר׳ מאיר איש סום? ביד המושל בסכנה; fol. 92v, On the death of his brother Abigedōr in Florence.

2. Fol. 102. Various poems; fol. 104v, תפלת השחר לאברהם בן עזרה.

The work No. 1, which is evidently the author's autograph, was wrongly ascribed by a later owner to Abraham b. Shēm Tōb Bibago. Another owner was a certain Shabbethai.

Owner: Zunz (No. 4).

Vellum, No. 1, Ital. Rabb. char., fifteenth century; No. 2, later curs. char., 4to, ff. 105 [No. 436].

18. Masoretic and exegetical Glosses on the Pentateuch and the Earlier Prophets; Al Shēkh quoted fol. 45v. The beginning is missing.

Ital. curs. char., 4to, ff. 53 [No. 461].

19. Stray Glosses on passages of the Pentateuch.

Ital. curs. char., 4to, ff. 8 [H. No. 159].

20. Nissim b. Reuben's Commentary on Genesis, beginning בראשית ברא מבואר נגלה שיסוד תורותנו אשר עליו אדניה הטבעו הוא אמונת החדוש כי מי שיאמין בקדמות העולם על דרך אשר יאמינהו גדול הפילוסופים יבטל התורה לגמרי לא ישאיר לה כלל. Introduction ends וכבר נתבאר מדברי ר׳ יצחק שאין כוונת התורה להעמידנו על חכמות הנמצאות כמו שחשבו המתפתים בעצמם ללא דבר הנמשכים אחר היוני. The work ends ch. xxiii. 17 תמו פרשיות רביני נסים. The author quotes Rashi, Ibn Ezra, Maimūni and Naḥmanides; Levi b. Gershōn is once mentioned on the margin. From the notice on the margin, fol. 10, זה הספר של כתיבת יד של הר״ן זצלה״ה וקניתיהו אני סעדיא הלוי בלבנים–20, the MS. appears to be the author's autograph. The name of another owner is erased, but the notice in question seems to have been written by משה שני[אור]. Another owner's notice on fol. 1 in the same hand gives the name Solomon שניאור (as also on the cover). Next to it appears in square characters the name Solomon of Dubno.

Splendid large Orient. Rabb. char., large 4to, ff. 87 [H. No. 173].

21. Fragment of a work containing Glosses on Exodus. The following names are quoted: Eliezer b. Nathan [הראב״ן], R. Ḥananēl [ר״ח], Isaac אור זרוע [ריא״ז], Jacob b. Ashēr, Judāh Ḥāsid, Naḥmanides, Samson b. Abraham, הרא״ה, מורי אחי הר״ם שי׳, מהר״א.

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 8 [H. No. 386].

22. Levi b. Gershōn's Commentary on Leviticus.

Owner's notice at the head of fol. 1 destroyed by worms.

Franco-German curs. char., 4to, ff. 147 [H. No. 329].

23. Continuation of above on Numbers and Deuteronomy.

Owners: Jacob and Solomon, sons of Abraham Kōhēn; of a second notice in Italian written underneath only the name Caesar and the year 1599 are legible.

Franco-German curs. char., 4to, ff. 197 [H. No. 330].

24. Anonymous Commentary on Numbers, chiefly based on Rashi and Ibn Ezra, who are occasionally mentioned by name. In many cases, however, the borrowed passages are reproduced with slight alterations, and without reference to their authors. Beside these Onqelos is quoted, also Moses hak-Kohen [Chiqatilla ?], Naḥmanides, the בעל החנוך, and the author's father whose name is not disclosed. The author also often discusses grammatical questions.

Owner: Elḥānān, of Portaleone [משער אריה] b. Menaḥem (cf. *HB.*, XX, 47).

Ital. curs. char., but frequently illegible on account of water stains, small fol., ff. 93 [H. No. 169].

25. Fragment of a Commentary on the Pentateuch, beginning Gen. iv, ending xxxvii. 21 (וישמע ראובן). Each portion is introduced by a short poem headed מרשות.

Yemen. squ. char., fol., ff. 89 [No. 504].

26. Notes on the Massōras to the Pentateuch.

Modern curs. char., 4to, ff. 74 [No. 517].

27. 1. David Qamḥī's Commentary on the Haftārōth (printed).

2. Fol. 56. Commentary on Tr. Sabbath ch. xiv. (שמונה שרצים), based chiefly on Rashi. Continued fol. 67.

3. Fol. 57. Hebrew Translation of the Aramaic portions of Daniel (cf. *Mag.*, ibid., p. 114).

No. 2 vellum, the rest paper, Ital. Rabb. char., 4to, ff. 67 [H. No. 302].

28. Anonymous Commentary on the Haftārōth. Modern copy by Calman Lieben.

German curs. char., large 4to, ff. 32 [H. No. 201].

29. Copy of the Editio Princeps of Levi b. Gershōn's Commentary on the Pentateuch with copious marginal notes. At the end extracts from S'forno's Commentary on Genesis.

Censor: Domenico Ierosolimitano, 1610.

Owners: Maṣliaḥ מנולה (?); Mordecai Samuel Ghirondi in Padua.

The notes in Ital. curs. char., fol., ff. 425 [No. 415].

30. ספר אמרות טהורות, Homiletic Commentary on the Pentateuch by Judah Leb b. Simon, written 1659 (author's autograph).

German curs. char., 8vo, ff. 216 [No. 580].

31. Fragment of a homiletic Commentary on Genesis (xxxv to xxxvii) in Arabic.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 25 [H. No. 454].

32. 1. Rashi's Commentary on the Earlier Prophets, beginning Josh. iii. 4. Some additional Glosses on Josh. xii. 12–20 are inserted after the heading of שופטים. Marginal notes indicate the portions used as Haftārōth.

2. Fol. 82. Commentary on Pirqē Abōth (ch. I–V) attributed to Rashi (printed).

3. Fol. 97. ספר מבחר הפנינים, beginning and end missing.

Owner: Isaac Shabbethai מהזקנים (fol. 97^{v}, cf. Berliner, *Gesch. d. Juden in Rom*, II, p. 23).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 114 [H. No. 382].

33. 1. Abraham b. Ezra's Commentary on Isaiah.

2. Fol. Naḥmanides' Commentary on Isaiah lii. 13 (הנה ישכיל עבדי).

Vellum, Franco-German char., 4to, ff. 76 [H. No. 350].

34. Abraham b. Ezra's Commentary on the Minor Prophets with variations from the printed text. At end: ואני יוסף בר יעקב ממורויל העתקתי ממכתב יד המחבר גם הוספתי קצת פרוש על לשונו באשר הוא פרש לי בעת חבורו רק בעבור שהוא פרושי סמנתי הטורים הנוספים בשתי נקודות בראש הטור ובסופו ובכל מקום שימצאו השתי נקודות בין מלה [ו]מלה היא תוספת פרושי מפיו. Cf. Friedländer, *Essays*, p. 209.

Censor: Domenico Irosolimitano, 1590.

Vellum, Franco-German Rabb. char., 4to, ff. 55 [H. No. 352].

35. 1. *a.* Obadyah Sforno's Commentary on the Psalms. The introduction is preceded by a letter to the author's brother Ḥananēl; *b.* fol. 74^{v}. Remark by the same author on the אורים ותומים; *c.* fol. 75. התחלת ס׳ קהלת, and letter to King Henry (II) of France; *d.* fol. 75, letter to Ḥananēl accompanying the author's Commentary on Job; *e.* fol. 75^{v}, on dreams; *f.* fol. 77, Gloss on מעביר ראשון ראשון; *g.* fol. 77^{v}, short poem printed in Halberstam's Catalogue, p. 59; *h.* fol. 78, Homilies.

2. Fol. 82. Commentaries on Jonah, Habakkuk (fol. 83^{v}), and Zechariah (fol. 85).

Owner: Jacob טראבוטי.

Ital. curs. char., 4to, ff. 88 [H. No. 331].

36. 1. Anonymous Commentary on the Psalms, based on Moses Al Shēkh's Commentary. The preface is written twice, once on a loose sheet.

2. Fol. 109. Commentary on Canticles, by the same author.

3. Fol. 117v. Commentary on Pentateuch.

4. Fol. 186. Glosses and homilies.

German curs. char., eighteenth century, 4to, ff. 200 [No. 516].

37. Homiletic philosophical Commentary on the Psalms (according to Halberstam) by Joshua b. Sho'eib. The first sixteen folios are missing, the MS. begins with the end of Ps. vii and ends Ps. xxxvii. 17. The author mentions Rashi, Ibn Ezra, Maimūni and Levi b. Gershōn. Fol. 133v (Ps. xxx) on the margin דרוש לנפטר.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 192 [H. No. 210].

38. Levi b. Gershōn's Commentary on Psalms, finished 3 Iyyār, 5098 (April 23, 1338). The text verses with vowel-points, accents and Rāfēhs.

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 96 [H. No. 289].

39. 1. Allegorical Commentary on Canticles, by Moses b. Isaac Ḥalayo (cf. *HB.*, X, p. 97). Fol. 1v ספר הבהיר quoted.

2. Allegorical Commentary on Ruth, by the same, beginning נאם משה בר יצחק חלאיו כל אוהביו ישליו.

Span. square char., 4to, ff. 106 [H. No. 17].

40. Abraham b. Ezra's Commentaries on Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, and Esther.

Vellum, Franco-German Rabb., 4to, ff. 55 [H. No. 351].

41. *a.* Commentary on Ruth; the author mentions Rashi, Ibn Ezra, and Qamḥi. *b.* Fol. 12v, Commentary on Canticles according to Rashi, with abstracts from R. Tobiah's explanations. *c.* Fol. 25, Commentary on Lamentations according to Rashi and Qamḥi. Fol. 31, the author quotes a second version of Rashi's explanation of iv. 6 and concludes כך שמעתי מר' משה ז"ל מרומי שאמרה משום רבינו סעדיה ז"ל (see *HB.*, XXI, p. 30, and VII). *d.* Fol. 33v, abstracts from the Midrash Ēkhā.

Franco-German curs. char., 4to, ff. 38 [H. No. 303].

42. ס' ששון ושמחה. Commentary on Esther by R. Baḥyā finished 8 Nisan, 5471 (March 28, 1711).

German curs. char., 4to, ff. 19 [H. No. 46].

43. Commentary on Esther by R. Zechariah [b. Sarūq]. The preface begins לפי שהדברים הצריכים לכל מחבר חבור מה הם שלשה הא' חכמה הב' ספרים הג' ישוב הדעת עם השמחה.

Written by מישאל, who finished his work Sivān, 5345 (May, 1585).

Large Span. Rabb. char., 4to, ff. 16 [H. 93].

44. 1. אלה דברי הברית. Supercommentary to Rashi's Commentary on the Pentateuch by a pupil of R. Abraham Ḥayyim Rodriguez, written 1726.

2. Fol. 71. Similar work written at Leghorn in the same year, beginning נח, ends אחרי מות.

3. Fol. 80. Fragment of an encyclopedical work, chiefly of grammatical character.

Nos. 1 and 2 Span. Rabb. char., No. 3 inverted, larger Span. Rabb. char., 12mo, ff. 104 [No. 462].

45. ס׳ נופת צופים. Supercommentary on Rashi on the Pentateuch by Eliezer Sopino.

Written by Isaiah b. Jacob of מסראן, and finished Sunday, 20 Tammūz, 5245 (July 2, 1485). The name of the person on whose behalf the copy was made is blotted out.

Owner: Rafael David פארדום (ff. 39, 47, 91).

German Rabb. char., 4to, ff. 112 [H. No. 216].

46. צפנת פענח. Shem Tōb b. Isaac Shafrūts' Supercommentary on Abraham b. Ezra's Commentary on the Pentateuch (cf. M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abr. b. E.*, p. 226 sqq.). Fol. 133 inverted.

Finished Tuesday, 22 Tammūz, 5442 (July 28, 1682).

German curs. char., 4to, ff. 138 [H. No. 88].

47. Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary by Moses b. Judah b. Moses מן הנערים (fol. 3^v), who composed his work at the age of 25 years (fol. 3^v). The preface ends with the following rhymes:—

מתקו מנפת צופים מאמריך אבן העזר
שרש אמרתם נעלם נצוץ אורם לא יופזר
הנה ביאורם זה שמתיו תפארת על ראשם נזר

Written by Menaḥem.

Owner: Benjamin Pesaro.

Ital. curs. char., 4to, ff. 82 [H. No. 111].

48. [מגלת סתרים]. Samuel Mōtōt's Supercommentary on Abraham b. Ezra's Commentary on the Pentateuch (printed) with marginal notes.

Censors: Domenico Irosolimitano; Laurentius Franguellus, 1596; Alessandro Scipione, 1596.

Owners: Rafael אטיאש, Aaron שיצאר.

Ital. curs. char., 4to, ff. 105 [H. No. 80].

49. אבן העזר. Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch by Judah Leon b. Moses Mosconi (see Friedländer, *Essays*, p. 214).

Writer: Solomon b. Josef זלמאטי, Tlemṣān, 1490, written on behalf of Judah כלין. (See *Mag.*, III, p. 41 and Steinschneider, ibid., p. 94.)

Owner: Samuel מוסטאקי.

Span. Rabb. char., fol., ff. 390 [H. No. 195].

50. 1. Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch headed פירוש הפירוש אשר אל החכם הנקרא בן עזרה בתורה; beginning בבראשית והנה שכחו ויברא אלהים את התנינים הגדולים שנאמר בהם אשר שרצו המים דמשמע דמן המים נבראו. Besides older authorities such as Sa'adyah, Ibn Janāḥ and Rashi, the author quotes Samuel b. Tabbōn, David Qamḥi, and his own teachers Levi Hakkōhen and Meir b. David. The work seems to have been written in the fourteenth century.

2. Fol. 67. Josef b. Naḥmiās' Commentary on the Abōdah אתה כוננת. The author styles himself a pupil of R. Ashēr b. Jeḥiel, and quotes (fol. 71v) R. Israel b. Josef.

Paper and vellum, Span. Rabb. char., 4to, ff. 82 [H. No. 218].

51. ספר כתנת פסים. Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary on the Five Scrolls, by Solomon b. Gottlieb Stern in Rechnitz (Hungary), in five parts, each of which has a separate title, viz.: 1. דברי שלמה, on Canticles; 2. בית דוד, on Ruth; 3. ספר כריתות, on Lamentations; 4. רוח חכמה, on Ecclesiastes; 5. גדולת מרדכי, on Esther.

Modern German curs. char., 4to, ff. 60 [H. No. 389].

52. Supercommentary to Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15, by Isaac Noveira (נווירה), beginning לשון הרב ז"ל ויאמר אהיה; ending ע"כ ראיתי לפרש בדברי הרב זברונו לחה"ה.

Squ. char., 4to, ff. 38 [H. No. 212].

53. 1. *a.* Calendar rules; *b.* fol. 3 עשרה תנאים התנא הושע; *c.* fol. 3v עשרה תקנות תקן עזרא; *d.* fol. 3v מדידת המקוה; *e.* fol. 4v Some Rabbinical definitions; *f.* fol. 5v כללי הנקודות; *g.* fol. 9v חלקי המוקצה; *h.* fol. 10 לאון שאין לוקין עליהם; *i.* fol. 12 תקופה דמר שמואל ששה; *j.* fol. 12v כללים מדין שניות לעריות האסורות מדרבנן; *k.* fol. 14 אלו החלוקים שבין אנשי מזרח שהם אנשי בבל ובין בני א"י; *l.* fol. 16 זה סוד לשבת ושמור; *m.* fol. 16v כללים בזכירת בגדי כהונה; *n.* fol. 17 סדר לבישת הבגדים; *o.* fol. 18 סימנים למלקיות; *p.* fol. 23 כלל המשנה שכתב בעל שארית יוסף; *q.* fol. 30 כללי הטרפות; *r.* fol. 37 משלים; *s.* fol. 40 יחוסי החכמים.

2. Fol. 46. Isaac Noveira's diagrams, drawings and astronomical figures.

3. Fol. 74. The same author's Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15.

4. Fol. 1 (left hand). The same as No. 52, but incomplete, ending כי לא תוכל להחל אחד אם לא יהיו עשרה.

Owner: Solomon Bassano.

No. 1, Span. Rabb. char.; No. 2, Ital. curs. char.; No. 3, German curs. char.; No. 4, Ital. squ. char.; 4to, ff. 86 and 15 [H. No. 211].

54. Fragment of an anonymous Supercommentary to Naḥmanides' Commentary on the Pentateuch, headed פי' על הרמב"ן ז"ל על התורה על דרך התוספות ז"ל א"א בשלמא מחכמי קשטיליא ז"ל. Beginning בראשית כתב רש"י ז"ל אין המקרא הזה אומר אלא דורשני כמו שדרשוהו רבותינו אמר הרב זה לפי שנראה שפי' הכתוב הוא בראשית קודם שיבראו דברים אחרים. After fol. 32 lacuna (end of ויצא and nearly the whole of וישלח). The copyist has left several spaces blank, viz. fol. 31[v] (marked חסר) and fol. 42[v]. The MS. ends Exod. viii. 8. The Commentary is not identical with any of those mentioned in Neubauer's Catalogue, Nos. 241, 242[1], 1645[2]. To judge from the paper and writing the MS. dates from the fifteenth century.

Span. Rabb. char., 4to, 2 coll., ff. 72 [H. No. 77].

55. Glosses on Rashi's and Naḥmanides' Commentaries on the Pentateuch, beginning פרשת בראשית א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל ב' יש לדקדק בלשון רש"י באמרו לא היה צריך שמא היה כוונתו שלא היה צריך לכותבו כלל או שלא היה צריך להתחיל בכאן אלא כמו בעשרת הדברות ונראה שהרמב"ן ז"ל דיק מל[שו]כו שכוונתו שכלל לא היה צריך לכותבו במה שהקשה לו ונראה מלשון רש"י בהפך ממש" הרמב"ן במה שדיק בלשונו להתחיל משמע שבכאן לא היה צריך להתחילו אבל שיאמרו במקום אחר.

After fol. 72 two leaves missing (end of מטות and beginning of אלה הדברים).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 98 [H. No. 76].

56. מירא דכיא I, by Mordecai Samuel Ghirondi; *a.* Hundred notes and comments on passages of the Bible and Talmud, fol. 77, two poems; *b.* fol. 112[v], Inscription on the tombstone of Gershōm called Rafael Hezekiah, son of Isaac Shālōm; *c.* fol. 114. Addenda to fol. 72. The preface is dated Padua, Tebeth, 5579 (Jan. 1819).

Author's autograph.

Ital. squ. and Rabb. char., many leaves worm-eaten, 8vo, ff. 114 [H. No. 290].

57. מירא דכיא II, begins with הסכמות, by Jacob David Jeqūthiel Kohen of Jerusalem; Moses b. סמחון of Safed; Samuel מאנאר דידיע; Shēm Tōb אמארילייו, Dayyān of Salonica; Josef, Rabbi ארקשוב (with seal); Samuel hakKohen of Tiberias; Joshua A. Shālōm, 16

Adār, 5604 (1844); Levi Naḥmiās of Hebrōn; Abraham Solomon Salmōn of Jerusalem. Fol. 10, Copy of Preface by the author's father (the original on fol. 17); Recommendation by Nathan hak-Kohen of the Crimea; David Ḥayyim דיינה of Rovigo; Abraham Reggio of Gorizia; Josef מוטרו of Ḥebrōn; Jacob Luzatto; fol. 18, author's preface. The work was finished in 1821. The last part of the volume is devoted to Addenda and Corrigenda. Inside the left-hand cover two verses of poetry.

Many blanks, 4to, ff. 94 [H. No. 291].

58. ספר הזכרונות, by Mordecai Samuel Ghirondi, Notes and Comments; fol. 29^{v}, poems; fol. 52, *Explicatio epicriseon masorethicarum singulis libris biblicis subiectarum,* containing the numbers of verses and letters of the Biblical books; fol. 66, birth dates of various persons; fol. 66^{v}, prayer by Qalimāni, probably connected with the blessing to be pronounced at the completion of the sun cycle.

Author's autograph.

12mo, ff. 67 [H. No. 299].

59. Writings of Josef b. Jacob Montefiore of Pesaro in Ancona, son-in-law of Isaac al Qustantin.

1. גן פרחים. The work is preceded by various הסכמות in prose and poetry, by Isaiah Romini of Pesaro, Jeḥiel hak-Kōhen of Ancona, Jacob Israel of Pesaro. Then follows a series of prayers, the last of which is one of thanksgiving for having been delivered from a plot made against him on the 21st Kislev, 5499 (1738). The treatise itself is styled דרושי מסרות, and contains Agādic Glosses on the fifty-three portions (ג"ן) of the Pentateuch. Fol. 66, a prayer; fol. 70^{v}, prayer by Solomon Al Qabīṣ.

2. Fol. 71. דברי הימים, history of the author's family, concluding with a sonnet and more prayers.

3. Fol. 101. ספר קן צפור, a work similar to No. 1 on the Psalms. The preface is preceded by the original armorial bearings of the Montefiore family surrounded by three mottoes taken from the Bible. Fol. 331, a copy of Isaiah Romini's Haskāma.

The MS. is the author's autograph, No. 1 and 2 being written 1741, No. 3 in 1745. A description of the Codex is given in Dr. L. Loewe's *Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore,* I, p. 629.

Squ. and curs. char., 4to, ff. 331 [No. 453].

60. 1. Joshua b. Shoeib's Homilies on the Pentateuch (printed). Fol. 182, note from the preface of ed. Cracow, 1573, by Samuel Böhm.

2. Fol. 331. Homilies for Passover and Pentecost; after fol. 345 lacuna; fol. 346, Fragment of a homily on New Year, after which another lacuna; fol. 348, Homilies on Succoth (cf. *Mag.,* X, p. 102).

Paper, Span. Rabb. char., 4to, ff. 352 [H. No. 30].

61. 1. Josef b. Shēm Tōb b. Shēm Tōb's עין הקורא (cf. Neub. 2052[2]) Homilies (incomplete).

2. Fol. 102. Sermon preached in Segovia on Sabbath ויקח קרח, 5212=June 17, 1452; fol. 112: ויהי בשתים עשרה שנה על חמשת אלפים ומאתים לחדוש העולם כשבא הפרינסיפי דון איניריק י"א בערי אנדלוס בחדש ניסן שלחו אליו קהל שיגוביא שני אנשים עברים מנכבדיהם על אודות האומה אשר קמה עליהם להתעולל עלילות ברשע יום תליית משיחם לשלול שלל ולבוז בז והוא צוה אותי ללכת אל העיר ואגרת נתן לי אל שר העיר ומנהיגיה ואל הקהל שטר אמנה לנחם אותם ולדבר אל לבם ואנכי באתי אל העיר ערב שבת עיף ויגע מרוב הדרך גם כי יחם לבבי ועמדתי מרעיד ואריבה את החורים ואת גדולי העיר על אשר לא שלחו את ידם במבקשי רעתם ויהי ממחרת באשמורת הבוקר נתקבצו כל ה... בבית הכנסת הגדול ואחר קריאת התורה אקומה ואפתחה במשל פי וכן אמרתי; and three more sermons preached on the Sabbaths, when the fourth and fifth of the Pirqē Abōth were read; and on Simḥath Tōrah of the same year; fol. 151[v], illegible note by a later hand.

Owner: Shabbethai Mordecai Hallevi, 1 Nisan, 1801.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 151 [H. No. 166].

62. 1. נושאים בפרשיות. Texts for homilies on the weekly portions of the Pentateuch.

2. Fol. 4[v]. Homilies.

3. Fol. 6[v]. Simon b. Sēmaḥ Duran's preface to his מגן אבות.

4. Fol. 10. Homilies.

5. Fol. 17. Glosses on some paragraphs of the Pirqē Abōth.

6. Fol. 18. Ḥayya Gaon's observation on ד' צריכין להודות, and similar expositions on passages in the Bible.

7. Fol. 41[v]. מאמרים מרז"ל.

8. Fol. 49[v]. Eleazar of Worms' Commentary on Psalms.

9. Fol. 60. Homiletic expositions of passages in the Psalms.

10. Fol. 67. Homily on Providence.

11. Fol. 69. Glosses on various topics from the Talmud, headed פירוש הגדה.

12. Fol. 79. Funeral sermon by הרי"ט (cf. Steinschneider, *Mag.*, X, 102, Josef Taitazak ?) on the death of Elijah Mizrāḥi, Tuesday, 23 Shebaṭ, 5286 (Feb. 6, 1526).

13. Fol. 77[v]. Homilies.

14. Fol. 92. Glosses on the Pentateuch, by Abraham b. Isaac of Constantinople (see fol. 101[v]). Halberstam, *Cat.*, p. 48, reads erroneously הרשבא for דרשתיהו.

15. Fol. 117. מפתח קצת מזמורים מפי הרי׳ שועב שעשה מהרי״ק נר״ו ולא מצאתי כי אם מעט ממנו. Ethical observations on Ps. i to xvi (cf. *Mag.*, l. c.).

16. Fol. 120. Glosses on Psalms, headed פי׳ הרי׳ף.

Owner: Isaac Israel הפיראמטו? (fol. 39).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 120 [H. No. 256].

II.

TALMUD AND HALAKHA.

Text and Commentaries.

63. Fragment of Talmud Babli, שבת, fol. 42^v, l. 4 from bottom; fol. 2, ibid., 35^v, last line הואיל and beginning of ch. iii, the whole of the Mishnah being placed at the head. The MS. ends ibid., fol. 37^r, l. 20, גרוף וקטום.

Vellum, Franco-German squ. char., fol., ff. 2 [H. No. 326].

64. כסא כבוד. The tractates כלה, סופרים, שמחות, דרך ארץ, with the Commentary of Judah Abbās. In the last-named tractate chs. iii and iv are written as one chapter. It is also incomplete, and contains only about a third of ch. vi. After fol. 1 lacuna. With regard to the author, see Steinschneider, *J. Q. R.*, 1899, p. 333.

Owner: Ḥayyim Josef David Azulai.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 81 [H. No. 346].

65. Tōsafōth of R. Elḥānan b. Isaac of דמפיר to עבודה זרה, continued, and commented upon, as stated fol. 61, by R. Judah b. Isaac of בירינא. The following names of Tōsafists are mentioned: Efraim, fol. 51^v, 66^v; Ḥayyim Kohen Ṣedeq, fol. 101; Isaac b. Meir נ״ר [thus being then still alive], fol. 91^v, 112^v; Jacob of Orleans, fol. 5; Jacob Tam, frequently, also a Responsum of his is reproduced, fol. 57^v, and his ספר הישר quoted, fol. 109^v; Josef b. Orleans, fol. 101; Moses b. Abraham [perhaps M. of Pontoise, see Zunz, *Zur Geschichte*, p. 74], fol. 22^v; Moses b. Moses, fol. 9; Samuel b. Meir [רשב״ם], fol. 106^v; Shemayā of Joinville, fol. 97; Solomon [the Saint?, cf. Zunz, ibid., p. 37], fol. 4^v. The end is missing.

Owner: Abraham מונסון.

Vellum, large French Rabb. char., custodes ornamented with pen and ink sketches, fol., ff. 116 [H. No. 58].

66. תוספות יומא, by Judah hal-Lābān, beginning מתקינין כהן אחר תחתיו לא הוי ידעי מאי תקון הין עושין לו אלא ייחוד בעלמא שהיו מייחדין כהן אחר לכה"ג. The work is incomplete.

Paper [ff. 1, 10, 11 vellum], Span. Rabb. char., 4to, ff. 20 [H. No. 164].

67. Tōsafōth of R. Samson of Sens to עבודה זרה, ends fol. 41v, l. 2 of the printed text, s.v. תרגמא שמואל, and is continued (in the MS.) fol. 12v, col. 1, l. 9, s.v. בשעומדין על בסיסן, by R. Judah Sir Leon [1166–1224]. The end is missing. On ff. 1 and 2 several blank spaces.

Vellum, Franco-German Rabb. char., 2 cols., fol., ff. 16 [H. No. 96].

68. תוספי הר"אש. Additamenta to נדה by Ashēr b. Jeḥiel; fol. 1, several gaps left by the copyist.

Written by Nissim מוליכה b. Abraham מוליכה.

Owner: Abraham di ? קרש.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 82 [H. No. 98].

69. תוספות, by the pupils of R. Pereṣ b. Elijah on בבא קמא. On fol. 6v R. Elijah is mentioned; fol. 70v, זה מצא מורי שיחיה בשיטת מוהר' שמואל ז'ל.

Owner: Isach Zaccuto.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 219 [H. No. 106].

70. Eliezer b. Jacob Nāḥūm's Commentary on זרעים, ערלה before חלה. Fol. 242, Glosses on Maimūni's Mishnē Tōrā on תרומות; fol. 255, on מעשרות; fol. 324, on Tōsiftā בכורים.

Span. curs. char., 4to, ff. 331 [H. No. 135].

71. Commentary on פסחים and מגלה by [R. David b. Levi] the author of the ס' המכתם. He quotes Abraham b. Daud, Al Fāsī, Maimūni, Solomon [b. Addereth], the ס' העטור by Isaac b. Abbā Mari, and the ס' ההשלמה of Meshullam b. Mose of Béziers (cf. Renan and Neubauer, *Écrivains juifs*, p. 129). Part I concludes with the words וזה הטעם קבלנו מפי רבינו החכם הגדול ר' שמואל בר שלמה. With marginal notes by the copyist.

Written by Moses b. Shēm Tōb b. Ḥabīb in שאטיה 5241 (1481).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 56 [H. No. 204].

72. Isaiah de Trani's (senior) Glosses on יבמות, כתובות, גטין, קדושין, נדה.

Owners: Benjamin Pesaro, Abraham Leb b. Sarah.

Ital. curs. char., fol., ff. 172 [H. No. 7].

73. R. Gershōm Meōr Haggōlāh's Commentary on תענית, copied by Rafael Nathan Neta Rabbinowicz from Cod. Monac. 216[2] (1870).

German curs. char., 8vo, ff. 10 [H. No. 252].

74. Fragments of Ashēr b. Jeḥiel's [הרא"ש] Commentary on *a.* שבועות, begins fol. 50r, col. 1, l. 30 לאו, ends 51r, col. 1, l. 23 שאוסר הדבר; fol. 2, ibid., 51v, col. 1, l. 16 אחת, ends 52r, col. 1, l. 23 רשאי; fol. 3r, ibid., 51r, col. 1, l. 26 אבל; fol. 3v, ibid., col. 2, l. 10 from the bottom, fuller than the printed text; fol. 4, ibid., 52r, col. 1, l. 25 לאחרים, ends ibid.v, col. 1, l. 35 צריכה.

b. Fol. 5, בבא בתרא, fol. 208r, col. 2, l. 22 from the bottom מפקי, ends ibid.v, col. 1, last line but one פרוע with variations; fol. 6, ibid., 206v, col. 1, l. 25 שנשבה, ends ibid.v, col. 1, l. 4 שירצה; fol. 7, ibid., 205v, col. 1, l. 27 זביני; fol. 8, ibid., 208r, col. 1, l. 4 from the bottom; fol. 9, ibid., 209r, col. 2 בכתובים; fol. 10r and v, ibid., 207.

c. Fol. 11, סנהדרין, beginning; fol. 12, ibid., 114r, col. 1, last line but one.

d. Fol. 13, בבא בתרא, 209r, col. 1, l. 25 דליתבעינהו; fol. 14, ibid., 117v, col. 1, l. 26 מעשה; fol. 15, ibid., 119v, 1 continued on fol. 17; fol. 16, ibid., 117r, col. 1, l. 11 from the bottom.

German Rabb. char., probably fifteenth century. Nearly all the leaves are incorrectly arranged, and should be read in the following order: 1, 3, 2, 4, 7, 6, 8, 10, 5, 13, 9, 11, 12, 16, 14, 15, 17; fol. [H. No. 325].

75. Judah b. Elā'zar Hakkōhēn b. Al Madārī's Commentary on Al Fāsi on כתובות, גיטין, and קידושין (see *HB.*, V, p. 131 sq., rem. 6).

Franco-German Rabb. char., 4to, ff. 295 [H. No. 51].

76. Commentary on Abōth attributed to Rashi (see No. 32^2).

Censor: Gio[vanni] Dom[eni]co Carretto, 1618.

German Rabb. char., 4to, ff. 13 [H. No. 265].

77. Solomon b. Addereth's Commentary on the Agadic passages of ברכות, תענית, מגלה, עבודה זרה, חולין, נדרים. The end is wanting. The MS. contains ff. קע"ד to ר"כ of an originally larger volume.

Vellum, Span. Rabb. char., 4to, ff. 97 [H. No. 74].

78. 1. Solomon b. Addereth's Commentary on Agadic passages of ברכות, תענית, מגלה, בבא בתרא, חולין, נדרים, beginning missing.

2. Fol. 11v. Responsum on כונת התפלה.

3. Fol. 12v. Some Cabbalistic notes and comments, end missing.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 14 [H. No. 264].

79. Anonymous Commentary on Agadic passages of the Talmud, viz. כתובות; fol. 22, גטין; fol. 34, יבמות; fol. 51v, שוטה (*sic*); fol. 79r, נדרים; fol. 104v, נדה. Beginning and end are missing. The first three pages are all but illegible. A former owner, Shalōm

אפליזלו in Gibraltar (גיבלטאר), ascribes the work to [Samuel Ṣarṣa] Ibn סנה, but it is not identical with the latter's יופי מכלל (see Halberst., *Cat.*, p. 60).

Vellum and paper, Span. Rabb. char., 4to, ff. 112 (autograph?) [H. No. 336].

NOVELLAE AND GLOSSES.

80. Moses Naḥmanides' Novellae on בבא מציעא, end missing.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 59 [H. No. 87].

81. Naḥmanides' Novellae on נטין (printed), incomplete.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 125 [H. No. 55].

82. 1. ספר עליות דרבינו יונה, Novellae on בבא בתרא by R. Jonah Gerondi.

2. Fol. 184. Novellae on סנהדרין by David בונפיל. Modern copy by Natan Neta Rabbinowicz from a MS. in the possession of Mordecai Wolf Ettinger (איטינגא) of Lemberg (1862).

German curs. char., 4to, ff. 205 [H. No. 73].

83. *a*. Solomon b. Addereth's Novellae on בבא מציעא; *b*. fol. 122^{v} (ch. vi to the end), Novellae by Naḥmanides.

Owners: Abraham Josef Solomon b. Mordecai Graziano, who bought the MS. from David מלי.

Ital. curs. char., 4to, ff. 170, much stained with water [H. No. 311].

84. Solomon b. Addereth's Novellae on נדה, fuller than the printed edition.

Written by Nissim מוליכה b. Abraham מוליכו.

Owned by the Midrash of Mordecai טאלוק.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 89 [H. No. 99].

85. Novellae on בבא מציעא by Ashēr b. Jeḥiel in nine chapters (see Neub., *Cat.*, 446[1]).

Censor: Fra Gir[olamo] da Durallano, 1640.

Owners: Abraham Josef Solomon Graziano (אי"ש ג"ר), Judah Zeraḥya Azulai.

Ital. curs. char. (same hand as No. 83), 4to, ff. 137 [H. No. 312].

86. Jom Tōb b. Abraham's of Sevilla [הריטב"א] Novellae on בבא בתרא.

Written by Samuel b. Isaac, commenced Monday (*read* Tuesday), 1 Tebeth, 5379 (18 Dec. 1618), and finished Wednesday (*read* Thursday), 28 Ab, 5382 (4 Aug. 1622).

Owner: Ḥayyim Josef David Azulai.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 233 [H. No. 315].

87. ספר חידושי הגאונים. Novellae on בבא קמא, בבא מציעא, סנהדרין by Abraham Broda [ברודא]. The work was finished Sunday, 25 Nissān, 5485 (1725).

Written by Josef אפינזאג.

Maghribin Rabb. char., 4to, ff. 45 [No. 520].

88. ספר מאמרים, by an anonymous author, containing Novellae on מגלה; fol. 34, מועד קטן; fol. 47, סנהדרין; fol. 136, שבועות; fol. 142, מכות; fol. 150v, הוריות; fol. 159, שבת; fol. 220v, ערובין; fol. 237v, יומא; fol. 282, קדושין; fol. 220v, סוטה; fol. 317, שקלים; fol. 321v, יבמות; fol. 331v, נדרים; fol. 341, נזיר; fol. 342, נדה. The majority of sections begins with a short rhymed introduction.

Censor: Domenico Ierosolimitano.

Owners: Elyākim b. Hosea Finzi, Efraim Finzi, Moses Nahmias.

German Rabb. char., 4to, ff. 347 [H. No. 344].

89. Novellae on כתובות by Don Crescas Vidal (see *HB.*, 1871, p. 45). Fol. 177, Small fragment on the same subject, beginning missing.

Owner: Jacob Roderik (רודריק, fol. 99).

Span. Rabb. char. (fol. 177 sqq. different hand), 4to, ff. 178 [H. No. 240].

90. 1. Glosses on מרדכי on ערובין, פסחים, ביצה, סוכה, מגלה, as also on the Tōsiftā and Al Fāsi.

2. Fol. 6. Samson of Chinon's ספר כריתות (printed), finished 22 Ab, 5072 (26 July, 1312). The introductory verses are missing.

3. Fol. 39v. Chronological Tables of the Jewish Sages of the Talmudical and mediaeval epochs.

4. Fol. 47. Glosses on some passages in סנהדרין, הוריות, נדרים, נזיר, by Judah b. Nathan and R. Nissim [Gerondi]; the end on fol. 62r.

5. Fol. 59. הלכות שחיטה בקיצור.

On fol. 62v some personal notes, one of which is dated Urbino, Monday, 5 (*r.* 4) Aug. 5299 (1539). There are also the names Isaac b. Josef of מונצלצי, Isaac b. Judah.

Owner: Abraham Josef Solomon Graziano (אי"ש נ"ר).

Ital. curs. char., Nos. 2, 4, 5 German Rabb. char., 4to, ff. 67 [H. No. 323].

91. Isaiah Hurwitz's Glosses on מרדכי on שבת, ערובין, פסחים, מגלה, סוכה, יומא, ראש השנה, ביצה, תענית. The author's name is given, fol. 105.

German curs. char., 4to, ff. 123 [H. No. 66].

92. 1. פסקי הלכות, by Isaiah b. Elias (ריא"ז) the younger, containing Decisions on שבת, ערובין, פסחים, יום טוב, סוכה, ראש השנה, נדרים, סוטה, קדושין, גטין, כתובות, יבמות, יומא, תענית, מועד קטן, מגלה, ציצת, נדה, עבודה זרה, שבועות, סנהדרין, ב' בתרא, ב' מציעא, בבא קמא, חולין, ברכות, מזוזה, ספר תורה, תפלין.

2. *a.* Fol. 519v. חיבור ר' תם ז"ל, beginning רביעית הנמצא השלך חוצה (two paragraphs on הלכות מקואות); *b.* fol. 520, ר' שלמה הוא אומר חידושים מהלכות, ibid., בריש פרק ואילו טריפות שאם נטלה המרה כשרה בדיקה.

3. Fol. 521. Judah Ḥāsid's Ethical Will, forty-nine paragraphs with variations from the printed editions.

Censor: Camillo Jagel, 1619 (fol. 520v).

Vellum, German Rabb. char., fol., ff. 522 [H. No. 184].

93. Nissim b. Reuben's Novellae on Al Fāsi ראש השנה, with a short appendix; fol. 33, יומא; fol. 49, סוכה (printed).

Ital. curs. char., 4to (the first leaves slightly damaged), ff. 109 [H. No. 348].

94. 1. Novellae on Al Fāsi and R. Nissim [Gerondi] on שבת; fol. 9, הלכות חנוכה.

2. Fol. 12. *a.* Laws of the Society חונן דל, Cremona, 1591; *b.* Fol. 15. Copy of two documents found in the Great Synagogue in Cremona, Monday (*read* Tuesday), 29 Tebeth, 5332 (15 Jan. 1572), one of which had been hidden in the seat of Judah מונשיקייעד, the other in the seat of the compiler of the MS.; 3. Fol. 22. Laws of the Study Society בת אל, dated Cremona, Friday, 1 Kislev, 5343 (26 Nov. 1582); *c.* Fol. 24. Some marriage regulations, dated Padua, Ellul, 5267 (1507). *d.* Communal laws, dated Venice, 28 Iyyar, 5315; *e.* Fol. 27r. Letter by Meir b. Isaac Katzenelenbogen; *f.* Fol. 29. Ordinances by the Rabbis of Venice, Padua, Bologna (sixteen paragraphs), followed by copies of other regulations concerning the same places, as also Mantua and Ferrara. This portion of the MS. is very rich in names.

3. Fol. 53. Poem by Abraham Provinziale in vindication of a young girl who had been slandered, eighty lines.

4. *a.* Fol. 54v. Various Notes and Comments; *b.* Fol. 58. Copy from the פנקס, Cremona, 5356 (1596), signed Aaron David Nurlingen (נורלינגן).

5. Fol. 60. A treatise on spheres and globes in four chapters, with mathematical figures. The last pages are all but illegible; ch. iv missing.

Censor: Domenico Ierosolimitano.

Owner: Judah Isaac Horea (fol. 11v).

Ital. curs. char., 4to, ff. 71 [H. No. 217].

95. הגהות מיימוניות, [Meir Kohen's] Glosses to Maimūni's משנה תורה, beginning missing. The MS. opens with הלכות תפלין, ch. iii. In הלכות ברכות several pages are left blank, and evidently intended for ch. v to the middle of ch. vii; fol. 11v, הלכות מילה; fol. 12v, הלכות שבת; fol. 24, הלכות שביתת עשור; fol. 26v, הלכות שביתת יום טוב; fol. 30, הלכות חמץ ומצה; fol. 38, הלכות שופר וסוכה ולולב; fol. 40, הלכות תענית; fol. 42, הלכות מאכלות אסורות (see Jellinek, קונטרס הרמב"ם, p. 6).

Ital. Rabb. char., 4to, fol. 1 much, fol. 2 slightly damaged, ff. 45 [H. No. 327].

96. Abraham b. David's [the younger] Glosses to Maimūni's משנה תורה, with variations from the printed editions.

Ital. Rabb. char., 4to (the last two leaves are slightly damaged), ff. 174 [H. No. 410].

Responsa and Compendia.

97. Responsa by Maimonides, copied from Cod. Bodl. Neub. Cat. 2218.

German curs. char., 4to, ff. 102 [H. No. 130].

98. *a.* תשובות הגאונים. The beginning is missing, but is supplemented on the fly-leaf (probably) by S. D. Luzatto, who also added marginal notes indicating where the Responsa are to be found in שערי צדק, Salonica, 1792. A list of those omitted in the latter is given fol. 140 (see also Joel Müller, *Réponses faites par les célèbres Rabbins français et lorrains*, Vienna, 1881, and Id., *Responsen der Lehrer des Ostens u. Westens*, 1888).

b. Fol. 58r. שאלות ששאל ר' שמשון את רבינו יעקב, introduced by a short poem; fol. 87v, תשובות הרומיים אל הצרפתיים (printed, see S. D. Luzatto, בית האוצר, fol. 56 sqq.).

[Owner: S. D. Luzatto.]

Large German curs. char., fol., ff. 141 [H. No. 179].

99. תשובות הגאונים. Copy made by Jacob Musafia in איספלטרו (Espartol?) with his own additions and corrections. The edition, Lyck, 1864 (*Meqīṣē Nirdāmim*) is based on this MS.

Paper, Span. Rabb. char., 12mo, ff. 35 [H. No. 16].

100. Letters and Responsa. *a.* Letters by Abraham Maimūni על מוציאי דבה על ספרי אביו; *b.* Fol. 6v. Responsa by Solomon b. Addereth, Asher b. Jeḥiel, Gerson b. Judah (Meōr haggōlāh, fol. 29v), Jacob of Corbeil (fol. 41v), Moses Naḥmānides (fol. 61v), Eliezer b. Joël hal-Levi (אבי העזרי, fol. 76); *c.* Fol. 90. Piyyut by Josef זארק.

Owners: Judah Samuel b. Menaḥem Sinai of Cologne in קירי; Samson, who bought the volume from the widow of Jacob Sinai

of Cologne; Leon Colonna, son of Rabbi Manuel Sinai Colonna; Isaac Luzatto in Gorizia, 1823, student of medicine.

Vellum and paper, Franco-German Rabb. char., 4to, ff. 90 [H. No. 109].

101. Responsa. *a.* Solomon b. Addereth, R. Nissim, Samuel b. Moses, Jacob Berab; *b.* Eliezer b. Nathan אב"ן הראשה (fol. 28); *c.* Responsa from the תשב"ץ (by R. Meir of Rothenburg) with Glosses by R. Pēreṣ; *d.* Jehudah b. Meir hak-Kohen and Eliezer b. Isaac; Isaac אורבילי (ה"ב המנהל); Meir hal-Levi; R. Hayy, R. Paltavai Gaon, R. Naṭrōnai Gaon, Rashi, Jacob b. Isaac hal-Levi, R. Mathatia Gaon, Josef Sefarādi, R. Hilāi Gaon; *e.* fol. 64. Responsa by Solomon b. Simon b. Ṣēmaḥ. After fol. 85 lacuna, and some leaves are missing at the end.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 128 [H. No. 170].

102. 1. *a.* Responsa by Solomon b. Addereth. The beginning is missing as far as par. 312, ending par. 498 (printed).

b. Fol. 37^{v}. Responsa by R. Ashēr b. Jeḥiēl, Nos. 499 to 513.

c. Fol. 41. Responsa by Solomon b. Addereth, Nos. 514 to 910.

2. Fol. 120. Fragment of another work, of which hardly anything is legible.

No. 1, Ital. Rabb. char., from fol. 50 to end much damaged; No. 2, large Orient. Rabb. char., fol., ff. 131 [H. No. 356].

103. 1. Responsa by Solomon b. Addereth, to which are appended lists of all Responsa by S. b. A., arranged according to subjects.

2. Fol. 203. *a.* Responsa by Simon Duran (תשב"ץ), Naḥmanides, Solomon b. Addereth; *b.* Abstracts from אבן הראשה by Eliezer b. Nathan (ראב"ן), identical with the ספר הדינין (printed). Some of these abstracts (fol. 217) are headed: לקוטות מספר הדינין שקבץ תלמידו של הרשב"א ז"ל; *c.* fol. 221. Abstracts from קצור שאלות ותשובות ודינין by Ashēr b. Jeḥiel, known under the title חזה התנופה by Moses of Brussels, copied by Vidal Bonet Lunel (ibid.^{v}); *d.* fol. 223^{v}. Abstracts from the סמ"ג by Moses of Coucy; *e.* fol. 228^{v}. From ספר שה תמים; *f.* fol. 229. From ס׳ ארחות חיים and משנה תורה; *g.* fol. 230. From ספר כל חי by Moses Hakkōhen b. Crispin; *h.* fol. 231. ספר האורה, by Rashi; *i.* fol. 232^{v}. ספר הרמזים, by Jacob b. Ashēr; תורת הבית of Sol. b. Addereth; הלכות גדולות; *k.* fol. 246. ספר אדם, by R. Jerūḥām; *l.* fol. 250^{v}. ספר המאור [of Maimuni]; *m.* fol. 257^{v}. ספר המנהיג, by Abraham b. Nathan; *n.* פירוש התורה, by Tobias b. Eliezer; *o.* fol. 263. ס׳ כפתור ופרח.

3. *a.* Fol. 265. More Responsa by Solomon b. Addereth; *b.* Quotation from ארחות חיים by Aaron Kohen [of Lunel]; *c.* fol. 278. From Amrām's Siddur.

4. *a*. Fol. 287. Responsa by Maimūni, of which one (fol. 288) is in Arabic (see *HB*., XIX, p. 113); *b*. fol. 288v. Responsa by Abraham Maimūni in Arabic (cf. *HB*., ibid.); *c*. fol. 298. Various Responsa.

Various Span. Rabb. hands, 4to, ff. 313 [H. No. 56].

104. 1. Opinions and Responsa on various ritual subjects by Meier of Rothenburg and Pēreṣ b. Elijah. Fol. 4 contains remarks on the value of some of the coins current at that period.

2. Fol. 5. Commentary on Abōth attributed to Rashi.

3. Fol. 16. Responsa by Ḥayyim Eliezer b. Isaac, addressed to Jōnah Obadya b. Naḥmān, ending שלומך יגדל מוהר"ר יצחק הנה בקשתי בחור אחד שהעתיק לך דברי ר' [י]צ[ח]ק לכן בקוצר הם בפסקי הר' יחזקיה שטיקיל.

4. Fol. 18. Minhagim of the Community of Erfurt, containing the name Isaac b. Samuel.

5. Fol. 20. Index to a treatise on Benedictions with the texts of several of the latter.

Owner: Mordecai Samuel Ghirondi, who wrote [an incomplete] table of contents on the right-hand cover.

Vellum, German Rabb. char. (Nos. 2-5 originally formed part of a different volume, in which they occupied fol. 56 sqq.), 4to, ff. 20 [H. No. 232].

105. דברי דוד. David b. Zimrā's Responsa on טור אבן העזר, fuller than the printed edition.

Owner: Samuel אלחריף.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 202 [H. No. 108].

106. Responsa by Elijah Mizrāḥi. Marginal notes by a later hand contain directions for finding the Responsa in the printed edition (Constantinople, $18^{59}/_{61}$), but in the MS. are *thirty-five* not to be found in the former. After fol. 172 lacuna. Ff. 176, 177 Index; ff. 178, 179, Fragment of a Responsum.

Ital. Rabb. char., ff. 173-179 two different Span. Rabb. char., fol., ff. 179 [H. No. 107].

107. Glosses to the Responsa of Ashēr b. Jeḥiel by an anonymous author (but ascribed by Halberstam to Solomon Loria). According to a note at the end, the text used was the printed edition, Venice (1552).

German Rabb. char., 4to, ff. 56 [H. No. 6].

108. Collection of Responsa, Glosses, Quotations, and Minhagim, containing 980 paragraphs. Beginning and end missing. The compilation was made after 1417, because this date is referred to in No. 971 (fol. 112v). The following lists, giving the names of persons, countries and cities, and French words, are accompanied by the number of the paragraph in which they occur.

A. Persons:—

Aaron of Epernay, 779.
Aaron b. Jacob, 680.
Aaron b. Josef, 405.
Abbā Māri, 500.
Abigedōr, 918.
Abigedōr Kōhēn, 439.
Abraham [דודי], 463.
Abraham [ר״א] b. Alexander, 897.
Abraham b. David, 127.
Abraham b. Isaac, 307.
Abudimi Gaon, 527.
Amrām Gaon, 127.
Ashēr b. Jeḥel, very often.
Azaryah of אוקנטור, 782.
Azriel, 285.

Bārūkh b. Ashēr, 679.
Bārūkh Ḥayyim, 239.
Bārūkh of Mayence, 225.
Benjamin b. Judah of Lunel, 950.
Benjamin of Cordoba, 790.
Berakhiel, 383.

David hak-Kōhēn b. Moses, 884.

Efraim, 329.
Elāzar of Worms, 233, and often.
Elāzar b. Jūdāh, 128, cf. 217.
Elazār hak-Kōhēn, 200.
Elāzar Qallīr, 564.
Eldād had-Dānī, 483.
Eliezer, 887.
Eliezer b. Joel hal-Levi, 136.
Eliezer of Metz (ר״מ), 501.
Eliezer b. Nathan, 601, &c.
Eliezer b. Simon Qallir, 35 (see El'āzar).
Elijah haz-Zāqēn, 965.
Elyāqīm, 718.
Ezekiel, 362.

Ḥanan'ēl (ר״ח), 239, &c.
Ḥayy, 468, &c.
Ḥayyīm, 865.
Ḥayyīm b. Isaac, 679.
Ḥayyīm Kōhēn, 107.
Ḥayyīm b. Moses of מונדיאן, 384, 881.
Ḥayyīm b. Samuel הנבון, 480.
Ḥayyīm of Vienna, 480.
Hezekiah, 668.

Isaac b. Abraham, 87.
Isaac b. Bārūkh, 368.
Isaac of Chinon, 946.
Isaac of Corbeil, 227, &c.
Isaac of Duren, 402.
Isaac of Evreux, 601.
Isaac Al Fāsī, 144.
Isaac Gayyāth, 913.
Isaac b. Jūdāh, called בופוש hak-Kōhēn, 384.
[his wife Hannah, daughter of Hezekiah], 384.
Isaac hal-Lābān, 499.
Isaac hal-Lēvi, 403.
Isaac b. Moses of Vienna, 308.
Isaac Nāsi, 365.
Isaac of Paris, 112.
Isaac b. Pereṣ, 101.
Isaac the Proselyte [הפרצלי], 737.
Isaac b. Samuel the Elder, 528.
Isaiah the Great, 396.
Issachar b. Jeqūthiel hal-Levi, 884.

Jacob Gaon, 128, &c.
Jacob b. Josef Isrāēli, 980.
Jacob b. Meir [Tam], 164, &c.
Jacob b. Meshullām, 679.
Jacob [Levi] of Moelln ?, 257 [בהר״יל *sic !*].
Jacob b. Nathan, 601.
Jacob of Nordhausen, 795.
Jacob of Orleans, 883.
Jacob b. Samuel, 732.
Jacob of Treysa, 571.
Jeḥiel b. Ashēr, 236.
Jeḥiel Bonjean [בוניאן], 379.

Jeḥīel Gaon, 128.
Jeḥīel b. Josef of Paris, 123, &c.
Jeqūthiel b. Meir, 679.
Joḥānān in Tarbut (1417), 971.
Jōm Tōb, 358.
Jōnāh, 756.
Jōnāh in אספינה, 651, &c.
Josef of Epernay, 779.
Josef b. Josef, 384.
Josef לונבראט, 980.
Josef b. Meshullam, 679.
Josef b. Moses, 469.
Josef of קלאצון, 360.
Jūdāh of Cologne, 872.
Jūdāh Haggādol ראש הנהרג, 128.
Jūdāh ha-Ḥāsīd, 128, &c.
Jūdāh Kōhēn, 118.
Jūdāh [b. Isaac] Sir Leon, 930, &c.
Jūdāh of Mayence, 406.
Jūdāh b. Nathan, 601.
Jūdāh of Paris, 130.
Jūdāh b. Qalonymos, 128, &c.
Jūdāh b. Samson, 679.

Mānōaḥ hal-Lēvi, 915.
Mēir of אשפורט, 407.
Mēir b. Bārūkh, 162, and often.
Mēir of Dover, 256.
Mēir b. Efraim, 307.
Mēir צאתא [?], 92.
Menaḥem of Joigny, 222.
Menaḥem, called Sir Leon of אומליאנן, 384.
Menaḥem of London, 376, and often.
Menaḥem [pupil of R. Samson], 239.
Menaḥem b. Pereṣ, 368.
Meshullām, 207.
Meshullām, called מנייש, 379.
Meshullām b. Nathan, 307.
Michael of שצבוש, 782.
ר׳ מניקולא, 593.
Mordecai of יעקלין, 129.

Sir Morel, 112.
Moses of Coucy, 291.
Moses of Evreux, 239, 546, &c.
Moses b. Josef, 307.
Moses of London, 269, &c.
Moses b. Maimon, 245.
Moses b. Naḥmān, 327.
Moses of Pontoise, 583.
Moses b. Todros, 307.
Moses of Zürich, 683.

Naḥshōn Gāōn, 139.
Nathan [b. Jeḥīel and his brothers Daniel and Abraham], 128.
Nathanael, 400.
Nathanael of Chinon, 406.
Natronai Gaon, 787.
Nissim, 284, &c.

Obadyāh, 472.

Paltavi Gaon, 780.
Pereṣ b. Elijah, 111, and often.
Peter, 469.

Qalonymos b. Shabbethai of Rome, 128.

Sa'adyah Gaon, 127.
Samson b. Abraham of Sens, 109, and often.
Samson of Coucy, 915.
Samson b. Jūdāh בר נייחא, 679.
Samuel, 458.
Samuel of Evreux, 123.
Samuel of Falaise, 644.
Samuel Ḥāsīd, 124, &c.
Samuel b. Isaac, 679.
Samuel b. Jūdāh, 207.
Samuel hal-Lēvi, 401.
Samuel b. Mēir [רשב"ם], 256, &c.
Samuel b. Rābā, 223.
Samuel of טיירי, 408.
Ṣēmaḥ, 450.
Shālōm Gaon, 323.
Shemaryāh b. Isaac, 619.
Sherīrā Gaon, 171.
Simḥā על קוטא, 68.
Simḥā of Speyer, 401.

Simon דיילקראשא, 782.
Simon b. Josef, 493.
Simon b. Samson, 130.
Solomon b. Addēreth, 97, and often.
Solomon of Troyes [Rashi], 15; cf. 866.
Solomon of London, 708.
Solomon of Montpellier, 504.
Solomon b. Samson [ששון], 540, &c.
Tam of Chinon, 215.
Tobias [on behalf of ריב"א], 268.
Tobias of Vienna, 352.
Todros b. Moses, 307.

B. Countries and cities :—

אוקנטור, 782.
אורלייש, 882.
אושטרייך, 518.
אייברא, 239, &c.
אספינה, 651.
אפרנאי, 789.
אשפורט, 407.
ביינא, 480 [ווינא].
ברגונא, 568.
גוני, 222.
גליוצא, 558.
גרמייזא, 679.
דווירי, 256.
דופיירא, 602.
דורא, 402.
דיילקראשא, 782.
דרוייש, 477.
טיירא, 408.
טרבוט, 971.
טרוייש, 114, &c.
טריישא, 571.
יעקלין, 129.
לונבראט, 980.
לונדרש, 374, and often.
מונדיאן, 881.
מונפאלייר, 504.
מיינצא, 375, and often.
נורטהויזן, 795.
נורמנדיאה, 368.
נושטט, 865.
נרבונא, 307, and often.
פאריש, 112, &c.
פוויטו, 368.
פונטייזא, 583.
פלייזא, 644.
פרובנץ, 364.
קוטא, 68.
קולוניא, 444.
קוצי, 34, 291, &c.
קורביל, 599.
קינון, 406.
קלאצון, 360.
קרטוב, 789.
קרמונא, 678.
רגמייזא (*read* גרמייזא), 897.
רוטנבורק, 14.
ריגשבורק, 134.
ריינש, 368.
שאנץ, 239.
שפירא, 242, 679.
שצבוש, 782.

C. French words :—

אטשלייר, 449.
אמליאון, 384.
אנטוטר, 505.
בוטש, 205.
ברבוטא, 583.
גליוצא, 558.
הראנק, 942.
חוץ חאץ, 682.
טורטיש [נר שקורין], 216.
לקאש, 407.
מיטאקא, 740.
נובינש, 889.
סולדי, 889.
פווירא, 509.
פונטייזא, 593.
פורפישיר, 498.
פייזאנש, 576.
פלונבילן, 644.
פינסא, 528.
פשטייר, 444.
צינפוייל, 528.
ציריייאש, 348.
קונפשטא, 654.
קורנוש, 889.
קלוש, 644.
קרואסייל, 644.
רושקרילן, 647.

Owner: Moïse Soave, who rewrote many passages on the margins, and added a short notice on the left-hand cover, dated April 8, 1880.

Franco-German Rabb. char., 4to, ff. 115 [H. No. 345].

109. פני יהושע. Responsa by Joshua b. Josef of Cracow (Part I, printed; see also Shabbethai Kōhen's גבורת אנשים); ff. 56–65, Responsa by Simḥā Luzatto of Venice; ff. 114–121, by R. Nathan; ff. 106–109, 140–146, 148, and 194, by Abraham of Brisk in Litewsk; ff. 228, 229, Query signed Abraham Mendel; fol. 261, Autograph letter, signed Joel; fol. 263, Another autograph letter, but the beginning is missing, ff. 283–292, Responsum by Moses b. Josef de Trani; ff. 339, 340, Index. The leaves have been numbered twice before. Headings written by a later hand indicate where many Responsa may be found in print.

German Rabb. and curs. char., fol. (ff. 223–229, 263, 283–292, 4to), ff. 340 [H. No. 79].

110. Letters and Responsa by Isaac b. Ashēr Pacifico in Venice. Autographs; fol. 104 in Italian; fol. 106, letter by Israel b. Abraham of Poland. The volume contains many autograph letters by Italian Rabbis.

Ital. curs. char., ff. 106–108, Span. Rabb. char., fol., ff. 136 [H. No. 10].

111. Responsa, letters and decisions, Vol. II of preceding No., chiefly by Isaac b. Ashēr Pacifico in Venice. *a.* Fol. 12. Italian letter signed Moïse di Lazzano in Padua; *b.* Fol. 22. Benjamin Wolf of Schidlow; *c.* Fol. 24^{v}. Medical certificate for Jacob Abohab by Nathaniel hal-Levi, March 19, 1727; *d.* Fol. 49. Mose b. Eliezer Hayy of Padua (cf. fol. 157); *e.* Fol. 66. David b. Samuel Aboab; *f.* Fol. 67. Query by Isaac פוראיגייני of Modena, Pacifico's reply being dated 1745; *g.* Fol. 80. Jacob חזק of Padua (cf. also ff. 81, 85, 89, 147, 153); *h.* Fol. 81^{v}. Italian letter by Isach Viva Voghero (cf. fol. 290); *i.* Fol. 106. Jacob Forti (cf. fol. 114); *k.* Fol. 119. Jacob Hayy Luzatto (cf. ff. 137, 191); *l.* Fol. 168. Query by Moses Padubano in Correggio; *m.* Fol. 171. Solomon Salmon Meir of Lemberg (לבוב), dated 13 Ellul, 5418 (Sept. 11, 1658); *n.* Fol. 176. Copy of letter from the Rabbis of Corfu to those in Ancona on אתרוגים; *o.* Fol. 183. Letter addressed to Jacob Murpurgo; *p.* Fol. 185. Responsum by Moses Hayy Recanati; *q.* Fol. 188. Responsum by Abraham, dated Venice, 26 Ab, 5480 (Aug. 30, 1720); *r.* Fol. 206. Italian letter by Vitta Volterra (cf. fol. 214); *s.* Fol. 237. Responsum by David Quirinale; *t.* Fol. 241. Elijah ניאניאשו, 1719; *u.* Fol. 262. Isaac Hezekiah באסאן; *v.* Fol. 266. Jacob Abohab; Isaac of Urbino; Efraim hak-Kohen, Ancona, 21 Sivān 5486 (June 20, 1726); *w.* Fol. 271. Jacob b. Isaac Al

Fandari; *x*. Fol. 287. David Ḥayyim b. Judah Moses קודילדו (?); *y*. Fol. 297. Moses Al Ashqar; *z*. Fol. 304. Abraham Jona, Venice, eve of R. Ḥ. Shebāt (Jan. 1), 1813, addressed to Abraham בראד in Ferrara.

At the beginning table of contents.

Ital. curs. char. (different hands), 4to, ff. 305 [H. No. 59].

112. 1. Letters and Responsa addressed to various contemporary Rabbis by Samuel Abohāb in Verona, during the years 1646 to 1657. Author's autographs.

2. Fol. 77. Continuation of above; fol. 93, Queries on חידושי סמ"ג, dated Verona, 1600. The letters are very rich in names of Rabbinical authorities in Italy and elsewhere during the seventeenth century.

Owners: Abraham and David Abendana.

Ital. curs. and Rabb. char., 4to, ff. 166 [H. Nos. 257, 258].

113. Responsa of Jacob Israel b. Rafael Finzi of Recanate, begins with Index (ff. 1–3); fol. 94, Isaac b. Immanuel דלאטאש Provençal; ibid., Moses באסולה b. Mordecai Ṣarfathi, proselyte in Ancona; ibid., Jehuda Leon, 19 Ellul, 5309 (Sept. 12, 1549); fol. 94^{v}, Solomon . . . דלולו; fol. 285, Isaac b. Shālom (?) צינגולי. At the end one or more leaves missing. Autograph ?.

Paper, Ital. curs. char., fol., ff. 297 [H. No. 9].

114. Responsa and Letters by Moses b. Abraham Provenzale (מהר"ם פרווינצאלי), preceded by a dirge on his death, six strophes with a refrain: 1. על מאמר הרלב"ג מגשם בלתי שומר תמונתו שבין רקיע לרקיע אצלם (see *Milḥamōth*, VI, 2, 7); 2. (fol. 3^{v}) פירוש על הקדמות המורה בתחלת חלק שני ממנו; 3. (fol. 8^{v}) על הדפסת ספרי קבלה תשובה, beginning על מי שאמר שכל הרבנים רעים וערומים (fol. 9) 5. מפרי פי איש . . . אין ספק בעקימת שפתיו של ר' שמעיה מקיראסקו הל' קדוש (fol. 47) 64. על הבדלה ממוצאי שבת וי"ט (fol. 28^{v}) 43. החדש להעמיד העולם על מנינו על דרוש ימי עולם לחכם רבי עזריה מן האדומים; 65. (fol. 49) Responsum to a Query by R. זאנויל of Cremona; 66. (fol. 50) Query addressed to R. Eliezer Ashkenazi with the latter's Reply; 67. (ibid.^{v}) Responsum addressed to the same; 68. (fol. 51) Responsum addressed to R. Azaryah [de Rossi]; 69. (ibid.) Responsum by Leon Muscato to the same; 87. (fol. 65^{v}) Query by Moses b. Eliezer hal-Levi; 97. (fol. 77) Responsum by Aaron David b. Aaron Nurlingen in Cremona, to which is annexed a letter by the Rabbis of Mantua to those of Cremona, signed also by Elijah Rumili and Samuel Hezekiah Rumili; 102. (fol. 87) Query by Josef Treves; 114. (fol. 97^{v}) Ditto by Hezekiah Finzi; 127. (fol. 106) by Samuel Cazes; 139. (fol. 111) by Hillel of

Modena; 149. (fol. 114) by Abraham b. David Provenzale, grandson of the above mentioned; 198. (fol. 116) Query concerning a litigation between the community of Bologna and R. Solomon of Modena. Copious notes by Eliezer Provenzale, another grandson of the author.

Written by Nathaniel Shabbethai הדני in Turin, and finished 40th day of Omer, 5325 (April 27, 1565).

Ital. Rabb. char., fol., ff. 194 [H. No. 189].

115. ספר ראבי"ה, by Eliezer b. Joel hal-Levi (אבי העזרי), containing many Responsa, signed אבי העזרי; fol. 37v, Responsum by Efraim b. Isaac (cf. Zunz, *G. u. L.*, p. 49). Index at beginning. (Pt. I, הלכות ברכות, printed.)

Written by Efraim b. Zebi Hirsch b. Lēb, and finished Thursday, 17 (*read* 16) Ellul, 5470 (1710), in פראגא.

German curs. char., fol., ff. 348 [H. No. 239].

116. Collection of Responsa, chiefly on כתובות, *a.* beg. וכתב הרב ר' שמואל תקו הלוי ז"ל בתשובה על דבר הריב"ש והמגיד ז"ל שכן כ"י הר"ש צרפתי בתשובה וכן פירש הרב ישעיה; *b.* Fol. 2. Jeḥiel באסן; *c.* Fol. 4. Abraham of Jerusalem; *d.* Fol. 6. Jeḥiel בסאן (*sic*); *e.* Fol. 14. Josef of Trani. This Responsum is written twice, but is both times incomplete. The first copy comprises ff. 14–25 and 18, but is unfinished. The second copy comprises ff. 19 and 20, a large piece is, however, missing in the middle. Both Query and Reply mention the following names: Aaron ששון, author of a ס' תשובות; Ḥananyah b. Jāqār, Josef b. Lēb in Constantinople; Joshua קאדיוטי; Elijah גלמידי; Isaia of Roumania, Samuel Jafe, teacher of the writer Israel b. מאדג; the physician Isaac Zaccuth, and Ibn פארג; *f.* Fol. 16. Responsum in a case of אנוסה; *g.* Fol. 22. Jacob Bērāb, alluding to דמשק (מנהג) תקנת, with a note on the latter; *h.* Fol. 30. Jūdah חאמו; *i.* Fol. 32. Jacob Castro; *k.* Fol. 37. שאלה בהיות שבפנינו כ"ד חתומי מטה בא החכם כהר' אליה טוקו נר"ו ואמר שכשהיה הוא הולך לחאצל שלו בבאן אלפסקייא קראו גוי אחד חבאך (bookbinder) שדר בעליות הרבע של הבאן הנז' ובאותו הרבע היה דר שוער של הבאן הנז' וכשנתעלם כהר' יעקב לודי ברח השוער והעתיק את דירתו משם ואמר הגוי החבאך הנז' להחכם כה' אליה הנז' היהודי שנתעלם בבאן הנז' אין לו קרובים שיעשו חקירה עליו והשיב לו החכם כהר' אליה הנז' הן יש לו ובקרוב יבאו פה לחקור ולדרוש עליו והשיב לו הגוי הנזכר הנה רוצים להחזיר השוער שברח להיות שוער בבאן ואנחנו יודעים שהרג את היהודי שנתעלם בבאן וקבר אותו ואני יודע מקום קבורתו ואם יצטרך להוציאו מקבורתו אני אסייע להוציאו גם אמר לנו החכם כה"ר אליה הנז' שכה"ר מאיר גאביזון יצ"ו אמר לנו בשם הגוי החבאך הנז' שהיהודי שנתעלם בבאן

הנז׳ הוא קבור בווכאלה הקטנה שבתוך הכאן הנז׳ ביום רביעי שלשה ועשרים לחדש סיון שנת השנ״ג (June 23, 1593) ליצירה פה מצרים עד כאן קבלת העדות. Responsum by Jacob Castro; *l.* Fol. 45. שאלה בפני כ״ד חתו׳ בא ר׳ כֹליפה בר יחיא שרף נ״ע והגיד בתורת עדות איך היה הוא ור׳ יעקב ממליט שותפים בכפרים במכירת לוֹלוֹ וזולתו וכהיותם באלמנצורה אמר לו ר׳ יעקב הנז׳ שרוצה לילך למצרים ולעשות פורים בביתו והניח חפציו עם ר׳ כֹליפה הנז׳ עד שיחזור אליו אחר פורים ומאותו יום לא ראה את ר׳ יעקב הנז׳ וכשהיה הולך ר׳ כֹליפה בכפר גִבלה אחר הפסח למכור לולו וזולתו לנשים אמרה לו אשה א׳ איה השותף שלך היהודי הארוך שהיה עמך אמר לה שיש לו זמן רב שלא ראה אותו ושהוא מבקש אותו אמרה לו הגויה שראתה אותו הרוג על שפת הנהר והכלבים אוכלים מבשרו ולקחו אותו הילדים והשליכוהו בנהר והיה זה היום ראשון ד׳ ימים לחדש סיון שנת השנ״ו ליצירה פה מצרים אלעזר חאמי׳ זרח דמוהי׳ דוד ביוש (May 31, 1596). Responsum by Jacob Castro; *m.* Fol. 54. Identical with fol. 37; *n.* Fol. 62. Responsum by Abraham מונסון, followed (fol. 71ᵛ) by notes with the names Jeḥiel Castellan (קשטלאן), Moses עטיאה (with reference to R. David b. Zimrā), and Abraham סאגיש; *o.* Fol. 72. Josef Karo (three times); *p.* Fol. 80. Signed משה וורגן בן מוהר׳ זכריה איש וורגן המכונה ישראל מענדל ורגן יצ׳ו אשכנזי; *q.* Fol. 91. Josef de Trani; *r.* Fol. 100. Josef Karo; *s.* Fol. 106. Signed א״ב א״ם ז״ל; *t.* Fol. 110. Josef Karo; *u.* Fol. 114. Moses Meshullam hal-Levi; *v.* Fol. 115. Beginning and one or two of the next leaves missing, another lacuna after fol. 119; *w.* Fol. 121. Responsa on הלכות נשים קדושין וכתובות; *x.* Fol. 131. Elijah b. Ḥayyim; *y.* Fol. 139. Beg. כתב הרב מהר״ר אליה בן כתב מוהר״ר שמואל חיון חיים; *aa.* Fol. 142. Samuel b. ויליסיר; *bb.* Fol. 143. (Query מנהג טולטולא), Jacob Bērāb; *cc.* Fol. 144ᵛ. Samuel hal-Levi b. Sa'adyāh; *dd.* Fol. 147. David b. Zimrā; *ee.* Fol. 148. Isaac b. Ṣaddīq b. Leb; *ff.* Fol. 150. Solomon Loria; *gg.* Fol. 151. Isaac of ולונא; *hh.* Fol. 156. Josef de Trani; *ii.* Fol. 164. Beg. שאלה מנהג דמשק, Responsum of Simon Ashkenazi b. אשטילין (?), Dayyān in Cairo at the time of Mordecai b. Beṣal'ēl (fol. 166); *kk.* Fol. 167. Moses Al Shēkh; *ll.* Fol. 168. Mordecai b. Isaac b. Qamḥi; *mm.* Fol. 173. Abbā Māri b. Moses b. Josef; *nn.* Fol. 176. Solomon אבסבאן; *oo.* Fol. 180. Elijah b. Abraham Mizrāḥi; *pp.* Fol. 191. Elijah b. Ḥayyim; *qq.* Fol. 197. Isaac Marwān b. Jacob השנירי (cf. *R. E. J.*, IV, p. 203), and Moses הדואג b. Nathan; *rr.* Fol. 200. Responsum on כתובות.

Owner: Moses b. Samuel אשיאש.

Syr. Rabb. and Orient. curs. char. (different hands), end damaged, 4to, ff. 212 [H. No. 136].

117. 1. Nathan Spiro's Glosses on טור אורח חיים.

2. Fol. 59. Solomon Loria's Glosses on טור א"ח and יורה דעה.

3. Fol. 116. Nathan Spiro's Glosses on י"ד.

4. Fol. 133. Solomon Loria's Corrections to ד' טורים, Cremona (1558).

5. Fol. 137. Annotations by an anonymous writer on טור חושן משפט.

6. Fol. 160. Copy of נט, according to Solomon Loria.

Various Rabb. hands, 4to, ff. 179 [H. No. 5].

118. 1. הנהות מהרי"ג, Jōḥanan of Gīrōn's Glosses on the ד' טורים.

2. Fol. 19. Sundry Novellae.

3. Fol. 21v. נם זה מועתק מכתיבת ידו ממש של מהרי"ג נ"ע בש"ע ח[שן] מ[שפט] שלו.

Ital. curs. char., 12mo, ff. 23 [H. No. 65].

119. 1. *a.* רמזים, Glosses on the טור אבן העזר, by I[srael] (Jacob?) Algāzi in alphabetical arrangement; *b.* Fol. 15. Glosses (רמזים) on the טור חשן משפט, by Isaac Kohen Rappoport (מהרי"ך בעל בתי כהונה), also in alphabetical arrangement; *c.* Fol. 40. טור יורה דעה; *d.* Fol. 46v. מי מיקרי מוחזק; *e.* Fol. 48. מפתחות חשן משפט; *f.* Fol. 52. טור אבן העזר; *g.* Fol. 57. Alphabetical Glosses by Mordecai hal-Levi, called המליץ; *h.* Fol. 66v. Short note on the ס' באר שבע concerning two Amorāim having the same name.

2. Fol. 79v. *a.* מליצות, by Amrām Ammār, consisting of four short paragraphs; *b.* Fol. 81. Letter of summons found in the hands of one David Kōhēn שולאל, which, according to the view of the writer, originated from Sa'adyāh Al Zubeib (אזוביב), father of R. Nehorāi Al Zubeib. The affair to which the document refers took place in Algiers in the year 1633. The letter is written in Arabic, and is signed Amrām Ammār; *c.* Fol. 82. Synonyma by Mordecai hal-Levi (cf. above 1, *g*); *d.* Dates of the death of Rabbis of the eighteenth century, copied from the notes of Samuel Kohen Jonathan; *e.* Fol. 87. Document of מוציא שם רע על אשתו, dated Algiers, 1st Iyyār, 5503 (Apr. 25, 1743); Witnesses: Abraham יאפיל, Judah עיילט; David שודארא; Josef בושערא; Ibid. v. Medical prescriptions.

Maghribine curs. char., 4to, ff. 87 [H. No. 255].

120. ספר ליקוטי דוד, by David b. Rafael Meldola, Pts. III and IV. Glosses on the טור אבן העזר in alphabetical arrangement.

Modern Span. Rabb. char., 4to, ff. 258 [H. No. 450].

121. Moses of Coucy's ספר מצות הגדול, agreeing with ed. Venice, 1547. The following rhymes are at the end of Part I :—

בעזרת אומר ועושה סיימתי פי׳ מצות לא תעשה
ובעזרת רם ומתנשא אכתוב ספר מצות עשה

Occasional marginal notes by a later hand. The title is missing, but mentioned in a note of sale (written on the inside of the fly-leaf) to Moses b. Nathanael b. Elijah. Witness: Solomon b. Abraham. The signature is illegible.

Writer: (name illegible) b. Palqēra; the date cannot be made out, but on the back fly-leaf the date 28 Kislev, [5]164 (Dec. 12, 1403), is written.

Owner: Menaḥem b. יואין (?) hal-Levi b. Samson b. Meshullam b. Isaac b. מאים (?) b. Samuel b. Solomon b. Nathan b. Abraham.

Vellum, Franco-German Rabb. char., 2 cols., fol., ff. 294 [No. 515].

122. עמודי הגולה, by R. Isaac of Corbeil, fuller than the editions.

Censors: Camillo Isaac [Jagel]? 1613; Frater Renatus à Mutina (Modena), ordin., 1621.

Ital. Rabb. char., 12mo, ff. 264 [H. No. 91].

123. ספר עמודי הגולה, with a Commentary and notes. The letter of divorce is dated Monday, 28 (*read* 29) Tishri, 5063 (Oct. 21, 1302).

Writer: Meir b. Isaac.

Censors: Gio[vanni] Dom[en]ico Vistorini, 1609; Laurentius Franguellus.

Owner: Isaac מארלו.

German Rabb. char., 4to, ff. 211 [H. No. 149].

124. Collectanea, compiled by a certain Samuel.

1. Glosses on סמ״ג and סמ״ק by the compiler, an acrostic on whose name stands at the head of each chapter; fol. 11, three lines of poetry, each word beginning with מ, after which follow the words אמר . . . רפאל אהרן ישראל; fol. 14v, אמנם אמר אבי אמי רבינו חיים כהן.

2. Fol. 20. Glosses on the Pentateuch, by the same, headed by a poem with double acrostic, also ending with a short poem.

3. Fol. 37v. Various דינים.

4. Fol. 39. List of theological subjects connected with the numbers *ten* to *three*, beginning עשרה תקנות תקן עזרא.

5. Fol. 44. Poems: *a.* קינה עם נחמה נעשית על במהר״ר יחיאל ור״ם זצ״ל מפיסא מאת הר׳ אליעזר עזריה מצולטירא ע״י הר׳ בצלאל מסירטיאנו (on the name ור״ם see *HB.*, V, p. 146 sq.); *b.* Fol. 45v. Beg. מה ידידות

ויפות משכנות; *c.* Fol. 46. Headed אלו השירים אשר נעשו על תשובות שאלת מה זה ועל מה זה דין ה' חל יותר על אנשי מעשה ואנשי השם כאשר מביא גזרות על הארץ; *d.* Fol. 48. Headed זאת הקינה אשר נעשתה על הרעה אשר מצאה את אחינו יושבי מלכות נאפולי בשנת רנ"ה (1495); *e.* Fol. 49. Moses of Rieti's poem מחברת האולם וההיכל; *f.* Fol. 51v. מעון השואלים, by the same (printed).

6. Fol. 54. Chiromancy, charms, medical prescriptions.

7. Fol. 61v. תקנות הגט, by Isaac of Corbeil.

8. Fol. 63v. Magic cures and prayers.

9. Fol. 64v. Responsum by Jōḥanan b. Mattathia Ṣarfathi.

10. Fol. 65. Responsa by Solomon b. Addereth, the first concluding ומפי ר' יהודה בן הרשב"א. Some of these Responsa do not exist in print.

11. Fol. 73v. Responsa by Josef Ḥayyim b. Aaron ט[ש]רשבורק, one of them (fol. 78) is addressed to R. Issāchar (see Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2344, 2959).

12. Fol. 78v. Query by Jacob לט"ת, with reply by Josef Gershōn b. Solomon.

13. Fol. 79. Responsa by Moses Naḥmanides.

14. Fol. 82v. ספר ביאת משיח, on the ten signs which are to precede the advent of the Messiah.

15. Fol. 84v. Horoscope by Moses Bonite Provinciale, foretelling the advent of the Messiah, and beginning הנה בעשרה ימים בחדש ייוניו שנת אלף תק"ד (1504) לחשבון הנוצרים בחצי יום בשני בשבת.

16. Fol. 86v. Extracts from the זוהר, amulets and magic cures.

17. Fol. 100. Extract from Mose di Leon's cabbalistic work ספר הסודות.

18. Fol. 109. עשר גזרות על הנחש ועשר על האדם.

19. Ibid.v. Chronological Tables, beginning בשנת ב' אלפים תמ"ח יצאו אבותינו ממצרים, and some abstracts from the Agāda.

20. Fol. 113. Commentary on Jedāyāh hap-Penīnī's בחינת עולם, preceded by a poem by the compiler.

Ital. curs. char., 4to, ff. 124 [H. No. 200].

125. ספר הסדרים. Ritual work by [the pupils of] Rashi, copied from Cod. Monac. 28[5].

German curs. char., fol., ff. 74 [H. No. 162].

126. Part II of ספר העתים, by Judah b. Barzillai han-Nāsi of Barcelona, ch. I headed הלכות ערבי שבתות; ch. II (fol. 70v) ה' ברכות ועונג של שבת; ch. III (fol. 86v) הלכות קדוש ונר ושביתת עבדים

ch. IV (fol. 116v) ה' מלאכות ואיסורי שבת. On the fly-leaf a notice in S. D. Luzatto's handwriting. Marginal notes by Moses b. Isaac חזן (see also *HCat.*, p. 19, and Steinschneider, *Bodl.*, 1298). Fol. 1 damaged, end missing.

Large Span. Rabb. char., fol., ff. 121 [H. No. 150].

127. 1. שבלי הלקט, Part I, by Zedekiah b. Abraham Anaw, with many variations from the printed editions, containing 372 paragraphs.

2. *a.* Fol. 258. Continuation of above (not yet printed), הלכות שמחות, 53 pars.; *b.* Fol. 283. הלכות מילה, 9 pars.; *c.* Fol. 291. הלכות שחיטה, 11 pars.; *d.* Fol. 295v. הלכות טריפה, 23 pars. (see Steinschneider, *Bodl.*, col. 2770).

Owner: Judah Zeraḥyā Azulai, Leghorn, 1818 (שלו"ם ר"ב).

Vellum, German Rabb. char., fol., ff. 308 [H. No. 236].

128. Part II of preceding work; fol. 61v, A reference to documents (חותמות) written in England (אינגליטרא); fol. 100, Letter sent by the Jews of Spain to the French and German Rabbis, with the reply; fol. 103v, Query addressed to the Rabbis of Mayence; fol. 125v, תקנת גאוני צרפת שהעתקתיה מספר הישר; ibid., Responsum by R. Ḥanan'el; fol. 131v, ספר תיקון גט של רבנא ר' אברהם כהן; ff. 63v and 135v, Short poems (5 ll.), the initials giving the name צדקיה; fol. 149, Responsum by Solomon of Trani to Judah b. Benjamin הרופא; fol. 164v, Responsum by Rashi; fol. 175v, Queries sent by the author to Meir of Rothenburg, with the latter's replies. Besides these the following authorities are quoted (Gaonim omitted): Abigedor Kōhēn Ṣedeq; Abraham (the author's father), Abraham b. David, Abraham b. Josef, Abraham b. Meir Kōhēn, Abraham of Pesaro, Efraim b. Isaac Eliezer חורנא Rēsh Kallāh; Eliezer b. Joel hal-Levi (ראבי"ה, a quotation from his ספר אבי אסף, fol. 66v), Eliezer b. Josef, Eliezer of Metz, Eliezer of Toul, Eliezer (*sic*) of Worms, Elyāqim hal-Levi, Gershōm Meōr hag-Gōlah, R. Ḥanan'ēl, Ḥushiēl, Ibn Gayāt, Isaac of וורוונא, Isaac b. Ashēr, Isaac of דונפיר, Isaac Al Fāsi, Isaac b. Judah, Isaac hal-Lāban, Isaac Levi, Isaac b. Malki Ṣedeq, Isaac b. Moses, Isaac b. Qalonymos, Isaac b. Samuel, Isaac Ṣarfāthi, Isaac b. Solomon, Isaiah of Trani the elder, Jacob b. Jāqār, Jacob of טרויש, Jacob b. Meir Tam, Jēshūa b. Hillēl, Jōm Tōb, Josef b. Isaac, פרנם in טרויש, Josef b. פלאד, Judah hal-Lēvi ש"ץ, Judah b. Meir, Judah b. Moses, Judah b. Moses of ארדלי, Judah b. Nathan, Judah b. Qalonymos, R. Kōhēn, Matthatia b. Moses, Meir b. Moses, author's (step-) brother, Meir of Rothenburg, Menaḥem Levi, Menaḥem b. Solomon b. Isaac, Moses b. Josef, Moses Kōhēn of Mayence, Moses Maimūni,

Nathan, the author's brother, Qalonymos, Samson b. Abraham, Samson b. Meir, Samuel b. Naṭronai, Ṣēmaḥ b. Ḥayyim, Zedekiah, author's (step-)brother, Simḥa of Speyer, Simon קרייא, Solomon of טורייש, Solomon of סרגי, Solomon b. Isaac (Rashi), Solomon b. Abraham b. Jeḥiel, Solomon b. Maṣlīaḥ, Solomon b. Meir, Solomon b. Samson, Solomon Sefarādi, Solomon of Trani. That the author lived in Rome is confirmed by a remark (fol. 81v); his brother Nathan lived 1293 in Mayence (fol. 93). In the colophon the author is called הר׳ צדקיה ממשפחת העוים העגוים, Steinschneider's correction (col. 2763) of Azulai's note to this effect is not justified, our codex having been in possession of Judah Zeraḥyah Azulai. Fol. 20, דין תשמישי ע״ז. Many erasures made by the censors.

Writer: Solomon b. Rafael.

Censors: Fra Luigi da Bologna, 1593; Camillo Jagel, 1613; Renato da Modena, 1626; Gir[olamo] da Durallano, 1640; Giovanni Montif. Inq. da Modena.

Another owner: Abraham Joseph Solomon Graziano.

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 177 [H. No. 237].

129. צדה לדרך, Vol. I, Collectanea compiled by a certain Josef [b. Azaryah?]. The short introduction is concluded by the following verses:—

צדה אברך כי בלחמה ישבע — כל איש תבונות יעמוד על סודה
יוסף אשר הכין לדרכך הלוא — ברך תברכנו ותן לו תודה
שולחן חמודות בו לכל איש ברצון — אנה אלהים לאשר לו צדה
יבין בעוד היום ויסתכל בקן — לא יהיה לעד מחוסר צידה

1. Fol. 1. Poem on the Thirteen Articles of the Creed by the compiler, ending:—

דרך ונתיב לתשועת נפשות — שלש ועשר הם יסודות למו
פנת יסוד מאמין להשיג יוצא — לזאת לעדות ביהוסף שמו

2. Ibid.v. חיי עולם, by Jonah of Gerona (printed).

3. Fol. 5v. *a.* בתר מלכות, by Solomon Gabirol; *b.* Piyyutim, headed (*sic*) עקרי האמונה לר׳ יוסף גאקטילה; 1. בראשית כל יסוד, Meir b. Isaac Al Dabī; 2. אלהים לך תהלל כל נשמה; 3. שמעה אדון עולם, Solomon b. Gabirol; 4. שחר אודה לאדון תבל, Abraham; *c.* תפלת הייחוד לר׳ נחוניא בן הקנה.

4. Fol. 11v. Complete prayer book, German rite.

5. *a.* Fol. 33. דינים. Annotations on the prayers and the Passover Haggādāh; *b.* Fol. 43v. דיני קריאת התורה וסדר הפרשות של כל השנה; *c.* Fol. 47. Jōṣerōth, German rite, among which Azhāroth for

Passover; 1. את מועדי ה׳; 2. את חסדי ה׳ (not mentioned by Zunz); fol. 59v, סלוק, for the afternoon service of the Day of Atonement, by Abraham b. Ezra, beg. אחד הוא לבדו (not mentioned by Zunz).

6. Fol. 59. סדר מעשה הקרבנות ויש בו ע״ב שמות, the paragraphs being alphabetically arranged, but ending in ריח ניחוח יהוסף בר עזריה, which is probably the name of the compiler.

7. Fol. 60. סדר עבודה, attributed to Abraham b. Ezra, beginning אמוני לב הבינו, not mentioned by Zunz, and not identical with the Piyyut mentioned ibid., p. 568.

8. Fol. 63. *a.* סדר כל הברכות; *b.* זמירות, many of which are not known; *c.* קינה לרב ונכבד על פטירתו, the place for the name having been left empty; *d.* Jedāyāh hap-Penīnī's *Mēm* prayer, beg. מרום מראשון (printed); *e.* Prayer by Shealtīel Gracian, beg. ה׳ אלהים אתה החלות; *f.* Two Piyyutim: 1. יה שונא דתך; 2. יונה יושבה בגוים (Josef), but not mentioned by Zunz.

9. *a.* Fol. 72. מרדכי קטן. Glosses on מרדכי, by Samuel Schlettstadt (שליטטט, fol. 143), with an appendix containing Glosses on the סמ״ג and סמ״ק; *b.* Fol. 149v. הלכות חלב and הלכות חדש from Ashēr b. Jeḥiel; *c.* Fol. 151. דיני צדק from אור זרוע; *d.* Fol. 151v. סימני בכורות from Asheri.

Copious marginal notes and corrections; many passages are struck out, probably from fear of the censor.

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 152 [H. No. 48].

130. צידה לדרך, Part II begins with Index to Nos. 1–3.

1. Sixty-six Responsa by Solomon b. Addereth.

2. Fol. 11. Responsa by אבי העזרי (Eliezer b. Jōel hal-Levi).

3. Fol. 15. Inquiry by Eliezer b. Judah, Qalonymos b. Gershōm, Mordecai; the reply is signed (fol. 15v) Judāh b. Qalonymos, Moses b. Mordecai, Baruch b. Samuel. After fol. 16 there is a lacuna of forty-four leaves.

4. Fol. 17. Fragment of the ס׳ אמרכל (begins in Coronel's edition חמשה קונטרסים, fol. 22, l. 18, אין צריך).

5. Fol. 24. דיני נדה, according to Isaac of Dueren (printed).

6. Fol. 26. Rules of Sheḥīta.

7. Fol. 26v. Extract from Isaac Israeli's יסוד עולם, Book IV, ch. 18.

8. Fol. 29. סדר תנאים ואמוראים.

9. Fol. 30. Responsa, *a.* by Solomon b. Addereth; *b.* Fol. 33. Rashi; *c.* Ibid.v. Ashēr b. Jeḥiel; *d.* Eliezer b. Jōel (ראבי״ה) hal-Levi, Eliezer b. Judah; *e.* Gershōm to the community of טרוייש; *f.* Judah of Corbeil; fol. 42, Index of Responsa.

10. Fol. 43. Abraham b. Moses b. Maimūni's letter against the detractors of his father's works (fuller than the printed edition).

11. Fol. 44^{v}. Notes on Naḥmanides' Commentary on the Pentateuch (the compiler wrote erroneously הרמב"ם).

12. Fol. 45. Formula of letter of divorce, dated 9 Kislev, 5040 (Nov. 15, 1279). על נהר שינא ועל נהר אישונא.

13. Fol. 46^{v}. Regulations of חליצה, according to R. Pereṣ.

14. Fol. 47. Models of various legal documents.

15. *a*. Fol. 48. תקנות הקהילות מאשכנז, signed by Josef b. Othniel, Jacob b. Ashēr, David b. Qalonymos, Eliezer b. Samuel, Isaac b. Meshullam hal-Levi, Judah b. Simon, Nathan b. Simon, Simḥā b. Samuel, Samson b. Efraim, Joel b. Nathan Kōhēn, Hezekia b. Reuben, Nathan b. Isaac, Mattathia b. Ruben, Eliezer haq-Qātōn b. Judah, Meir b. Samuel, Isaac b. Solomon, Meir b. Joel, Eliezer b. Simon, Jacob b. Isaac hal-Levi. אבי העזרי (cf. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 652); *b*. Fol. 49. שטרות.

16. Fol. 54. *a*. Jacob Tam's תקנה על הנשים שלא תעגנה וכו' (cf. Kolbō, 116); *b*. תקנות, by R. Gershōm; *c*. Judah Ḥāsid's Ethical Will.

17. Fol. 55^{v}. חרם of David b. Hōdāyāh, &c. (printed חמשה קונטרסים, fol. 107^{v}).

18. Fol. 57^{v}. חרם of Jacob Tam (cf. Kolbō, 117), beg. ציץ המטה.

19. Fol. 58. Poem headed המאמר ביסוד העולם בכלל, beg. קט אוזן ושמע סודות (cf. שתי ידות by Menaḥem Lonzano).

20. Fol. 58^{v}. Poem on ethical principles, headed מאמר החכמה, beg. משה נתן לב מדעו.

21. Fol. 63^{v}. Glosses on the thirteen exegetical rules.

22. Fol. 65^{v}. תשב"ץ (attributed to Samson b. Ṣādōq), headed זה הספר נקרא תשב"ץ ויסדו תלמיד אחד לפני רבינו מאיר זצק"ל מרוטנבורק כשהיה תפוס בבית האסורים וקם רבי' פרץ זצק"ל והגיה אותו ובכל מקום אשר תמצא ואיהו זהו לשונו.

23. Fol. 80^{v}. Observations on the use of the prepositions מש"ה וכל"ב.

24. Fol. 81. Ritual differences between the Babylonians and Palestinians (cf. Joel Müller, חלוף מנהגים).

25. Ibid.^{v}. List of Biblical Prophets.

26. Fol. 82. Observations on the pronunciation of vowels, rules relating to accents, and some Masoretic matter.

27. Fol. 88. Poem on the accents (ed. Halberstam, *Jeshūrun*, V, 123).

28. Fol. 89. Compendium of Hebrew grammar.

29. Fol. 105v. אילו תרעומת החכמה וטענותיה להציל נפשה ולהפך בזכותה.

30. Fol. 106. Logical, metaphysical, physical and theological definitions.

31. Fol. 104. Part III of Samuel b. Motōt's משובב נחיבות, ends fol. 18v, last line.

32. Fol. 119. Cabbalistic permutations of the Tetragram, and other Cabbalistic observations.

33. Fol. 122. ספר זה נקרא שמו עץ חיים (printed חמשה קונטרסים, fol. 96).

34. Fol. 126v. Urjūza (poem) of R. Hayya Gaon (ed. Halb., *Jesh.*, VI, 150).

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 130 [H. No. 49].

131. Part II of ספר ארחות חיים, by Aaron hak-Kōhēn of Lunel (Pt. I printed), now being edited by M. Schlesinger, under the auspices of the Society מקיצי נרדמים. After fol. 26, lacuna, comprising the last portion of ch. VII to the beginning of ch. IX (הלכות נדה). Title-page by Mord. Sam. Ghirondi.

Vellum and paper, ff. 225 and 225a added by a later writer, large Franco-German Rabb. char., fol., ff. 306 [H. No. 52].

132. ספר המכריע, by Isaiah of Trani (the elder) in ninety-two chapters (printed), with Index at the end.

Ital. Rabb. char., 4to (much worm-eaten); ff. 116 [H. No. 202].

133. ספר השלחן, ritual treatise by Ḥiyya b. Solomon b. Ḥabīb, in four parts, with *four*, *six*, *ten*, and *four* chapters (see *NCat.*, No. 665[1]).

Writer: N. N. Coronel, who copied the work from a MS. written by Meir b. Jonathan hak-Kohen in אספיליא for a certain Moses b. Shabbethai, and finished 17 Iyyār, 5069 (Apr. 28, 1309). The second copy was finished 21 Kislev, 5628 (1868).

German Rabb. char., 4to, ff. 67 (two parts) [H. No. 153].

HARTWIG HIRSCHFELD.

(*To be continued.*)

THE

JEWISH QUARTERLY REVIEW

JANUARY, 1902

SAADYANA.

SECOND ARTICLE, INCLUDING ALSO DOCUMENTS BEARING UPON OTHER HEADS OF THE SCHOOL OF SURA.

IX.

Fragment T-S. 10 K 2, three leaves[1], parchment, size 23× 16 cm., written in an old square hand of about the twelfth century. It represents portions of the polemical writings of R. Saadyah Gaon against the Karaïtes regarding the calendar question[2]. The signature, "Abraham, the priest, the son of Amram" (which is in a different hand), gives us probably the name of the owner[3]; and "Nathan b. Isaac of Sicily" was most likely the compiler. My identification, both of this piece and of others composed in Arabic, rests entirely on the Hebrew quotations occurring in them and in the colophons where such are to be found. I am in this respect only "looking through the lattice." My surmises were, however, in most cases confirmed by such Arabic scholars as Dr. Horwitz, of the Breslau Seminary, and Dr. Schreiner, of the Berlin Lehranstalt für die Wissenschaft

[1] Leaf 1 recto, l. 4, and leaf 3 verso; 2 verso, ll. 16–19.

[2] See Graetz, V, 486; Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, IV, 140 sq.; and Poznański, *J. Q. R.*, X, p. 244 sq. and p. 260 sq.

[3] Probably identical with the book collector of the same name given in Pinsker's *Likkute Kadmoniyoth*, p. 169.

des Judentums, who were constantly ready with their help and advice, for which I feel very grateful to them. My thanks are also due to Dr. Hirschfeld, who kindly collated for me the proofs with the MSS. He also drew my attention to piece XVI, which he also copied for me. I have also to state that our MS. omits the diacritical points except on the צ, which is the case in most Arabic MSS. To judge from other MSS., the Arabic text cannot be always free from clerical errors and corrupt passages which require emendation. But this must be left to Arabic students. The Gaon has already passed the pangs of one Geniza not without damage to the world, and he should not be doomed to the purgatory of another. This is my reason for including the Arabic texts in this article.

(Leaf 1 recto)

כתאב פיה גדל על שני
חדשים מחללין את
השבת[1]
לרבנו סעדיה גאון פיומי נכ
אברהם הכהן בר עמרם נ ע

(Leaf 1 verso)

. . . על שני ח . . . . . .

אלתסביה ואלתמגיד למן יחק לה אלמלך ואלעזה ואלגלאלה ואלסלטאן הו אלאה
אסראיל אלדי לא יסתטיע אלואצפון וצף קדרתה עלי אבתדאע ואל אכתראע
כיף הו תם לא ינאלו אלמכלוקין אלוקוף עלי אמרה ו[תק] דירה כיף נפודה
פיהם ולא כיף אוצלא איצאלח אליהם וכדלך יקול [אלכתא]ב מה גדלו מעשיך
יי וג[2] אלדי לא דין תחצא נעמה עלי אל אסראיל ולא . . . . . שכרה בני יעקב
עלי אן כאצה להם מן גמיע כלקה ותרתיבה להם שעב מן ברייתה וכדלך
. . . . . שראל וג אוקף פיהם בראהין לא

[1] *Rosh Hashana*, 21 b. See also the *Gan Eden* by the Karaïte Aaron b. Elijah, ch. 5, where this passage is also quoted against the Gaon.

[2] Ps. xcii. 6.

. . . . . אטל לא יאול ועהוד מדהרה מובדה .
. . . . . וג וקד יגב אן נעלם אן כתאב אללא לא
א . . . . . [ת]אבת דאים פי אלסמאואת ואלארצין ומא
בינהם . . . . . עולם יי דברך נצב בשמים לדור ודור אמונתך
כוננת ארץ[1] . . . . . מד ואן בראהין אלחק ושראיע אלתוריה אלדי נצבהא
אללה לישראל לא תגלבהא אבאטל אלמכאברין ולא תטלמהא אבאטיל
אלמעאנדין והי כאלה אלחדיד אלקאטע פלא קואם בין ידיהא לקול
אלכתאב הלא כה דברי כאש נאם יי וג[2] ואן כאן יקאומו אלמכאלפין
לאקואל אלחק פי בעץ אלאוקאת וידעון דעאוי גורא מנהם עלי אלחק
ויעאנדו בהא אהלהא חתי יכאד אלשך יקע פי אלקלוב ותכאד (אל)
אלשבהה תגלב עלי אליקין פאן אללה עז וגל ידחץ דלך וידפעה ען חקה
ויאייד ברהאנא ויותקה באיאת מעגזאת או בדלאיל ואצחה פלא
יכון לא באטל אלמכאלפין קואם בין ידיה בל יצמחלו כאצמחלאל
אלחשיש מן אלנבאת ויתבת אלחק ויבקא וכדלך צרב מתל פי אלכתאב
אד יקול קול אומר קרא ואמר מה אקרא וג יבש חציר נבל ציץ[3] וג
פלה אלחמד אלחקיק עלי דלך ואלשכר אלוכיד ואלמגד אלמרצי ולם יזל
הרא אלחק אלמגרום פי בני ישראל ובני יעקב מנצוב מוגודא פי אל
אנמאע מן אלאמה ואלכתרה ואן כנא נגד אלכתאב ידכר אן פי כתיר
מן אלאוקאת כאנת אל אותאן תעבד פי וסט אכתר אלאמה וקר צדק

(Leaf 2 recto)

אמור הדה אלאומה לא ימכננא איצא אלתקצי עליה בל נקול אנה אמר
במא יעמל והדא קול ביין וקיאסא אנה לא יגוז אלאעתראץ עלי מן
הו מתולי אמר אלאומה פי מא יפעלה לצלאחה ופי מא אחתג בה .
מן אלכתאב אן אללה עז וגל מע מא אסנד אלאומה אלי משה ואהרן
אצאף אליהם שבעים זקנים אן יכון מן חצר מנהם מקאמהם וכדלך
פי כל גיל וגיל מן חצר מן נאקלי אלכבר ואלאצר פהו כמן מצא פי
אלחגה סוא . והדא מא אנצפונא פיה כצומנא לא יוגבה ולא ינכרוה
אלבתה ורגעי אלי אלחק ולים קצדנא האהנא אלאחתנאג פי אלנקל ואנמא
דכרנא הדא אלקול לעלה אנהם הם דכרוה פקט . וכדלך קאלו .
בא לו אצל ר דוסא בן הרכינוס אמר לו אם באנו אנו לדין אחר כל
בית דין ודין שעמד מימות משה ועד עכשו . תם קאל למה לא

[1] Ps. cxix. 89, 90. [2] Jer. xxiii. 19. [3] Isa. xl. 6, 7.

נתפרשו שמותם של זקנים אילא לומר לך וג[1] יקול פי תלמוד הדה
אלהלכה הרי הוא אומר ויאמר שמואל אל העם אשר עשה את
משה ואת אהרן וג וישלח יי׳ את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת
שמואל שקל הכתוב שלושה קלי עולם לשלושה הרי עולם ללמדך
שירבעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח
בדורו כשמואל בדורו[2] קאלו דכר אלכתאב האהנא סתה רגאל משה
ואהרן ושמואל ירבעל בדן ויפתח פאמא אלתלתה אלאואיל פליס׳
אנל מנהם לקול אלכתאב משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו׳
ואלתלתה אלאכר הם מן אלעאמה ולכן כל ואחר מנהם פי עצרה׳
מקאם כל ואחד מנהם מן הלאך פי תנה אלנקל מתל מן סלף סוא׳
ואן אנצפונא פי הדא אלקול לם יראדונא פיה בתה פלמא סמע ר׳
והודה יהושע אלכלאם אמסך עלי הדא אלאסתקצא וצאם יום
אלכיפור פי מוצעה פלמא כאן גד אלכיפור אלדי הו אחד עשר פי
אלשהר והו צום אלמכאלפין אכד מעה ששי וחמל וצאר אלי רבן גמליאל
לקבול אמרה ואלת אלשבה ואלטן אלסו ענה נטל מקלו ומעותיו בידו
והלך לבני אצל רבן גמליאל׳ פלמא דכל עלי רבן גמליאל קאם לה

(Leaf 2 verso)

מן מגלסה קאימא וקבל ראסה וקאל טובי קום יקבל כבירהם מן צגירהם
סוא והו ועינה בדלך עלי ברח חתי יקבל מנה אכתר ואכתר לקולהם
פי אלתלמוד כין שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו ואמר לו
אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים ומתוך שהגדולים נשמעים
לקטנים נושאים קטנים קל וחמר[3] בעצמן פחמדנא נמיעא רבנא׳
אד לם יכון בינהמא כלאף פי אלטאהר כמא ליס פי אלבאטן כמא
שרחנא פקד אתינא פי מראדנא מן שרח הדא אלקול בחסב אלטאקה
מא יסתדל אלעאקל בבעצה ויתצח לה אלסביל ויתביין לה אלחק׳
פלא ישך אן אחד ממן ינטר פי כתאבנא הדא פי שי ממא נחן
עליה מן אלהדא אלעיבור אלא אנה קדים מן עהד אנביאנא אוליא׳
אללה ולא ידכל פי קלבה שי מן הדא אלגלט ואלתמויה אלדי וצעוה אל
אלמכאלפין לנא פי אלדין אלמסתגריין עלי אללה ועלי כתבה ועלי
אנביאה ואנמא עלינא אלשרח אלביין כמא כאן עלי מא מן כאן׳
קבלנא אלדלאיל אלתי וצפנא פמן אנצף נפסה פהו אלראבח ומן׳

[1] *Rosh Hashana*, 25 a. [2] Ibid. [3] Ibid. 25 a, b.

כאבר עקלה פהו אלכאסר ואלסלאם מן אתבע אלהדא ועניים
יירשו ארץ ות והתענגו על רוב שלום [1] תם אלכתאב בחמד אללה
הדא כתאב גדל מא קאלו אלריבונין עאלם ומא נאטרוהם אלקראין אהל אלרויא
ואתבתו גמיע מא קאלת אלפרקתין והי מקאלאת ממא קאלה סעדיה בן יוסף
ראס אלמתיבה ריות נפע אללה בה צאחבה נתן בן
יצחק אלסקלי אמן סלה
אלמקאלה אלאולי · קאל מולף הדא אלכתאב אן אול מא נענא בה
הו אמר אלאעיאד ודלך אן אלגמאעה מן אהל אלדין יעיידון עלי
אלחסאב ופרק מנהם יעיידון עלי אלרויא והאולי יחתגון לאתבאת
אלחסאב והולי יחתגון לאיגאב אלרויא · פיגב אן נתבת גמיע מא
דכרתה אלפרקתין מן אלאח[תגאג] אלואחדה עלי אלאכרי באיגאב
או במנע ונוגב אלחק אכר דלך למן וגב לה · אמא בעד פאן
למא אלתקא אלמצאף מן אהל אלתוריה ליתגאדלו עלי אתבאד
אלאעיאד פי טול אלדהור לימט · מן דלך אלדליל עלי חסאב או עלי

(Leaf 3 recto)

על ניסן ועל תשרי ער שישמעו מבית דין מקודש [2] פהדה דלאיל ביינה
ואצחה אן טלבתהם ללקמר ואשעאלהם וארסאלהם אנמא הו אלביאן
אלחק וצחה אלדלאיל אלדי כאנ יעטוהא פי תחקיק אלחסאב פאן קאל
מכאלפנא והל יחתאג אלחק אן יסתשהד עליה במתל מא וצפנא כלה
קלנא נעם ובאכתר מן הדא קד אחתגנא מראר אן יסתשהד עליה באן
תנפתח אלארץ ותכים בקום ומיראר בוקוע נירא[ן מן א]לסמא ומראר ·
בטול מטר פי גיר וקתה ומראר באכתר מן דלך · · · · · · ף מן אלאיאת
פאד ליס איאת פי עצר אלחכמים כאנת תם אלמא · · ה אלואסעה
ואלחכמה אלואצחה ואללטף באלאומה ואסתעטאפהא ללקבול מן
חית ימכן פיהא אלמקבול ודלך בפצל אללה · וממא יסתדל
בה איצא עלי נקץ מא ארעוה עלי אלחכמים אנהם כאנו יעיידין ע
עלי רויא אלקמר קאלו אלחכמים שעל מהלך לילה ויום מחללין את
השבת [3] פלו כאנו אלשהאדה הדה ליעיידו עלי רויא פאכברונא
מן סאר לילה ויום בעד נטרה ללקמר במא דא יכבר מן הו צאיר
אליה הל יקול לה אן אלעיד כאן אמס אי מנפיע פי הדא וקד תקצא
וקת אלעיד לא בל פי יומה דאך לו כאן עמלהם עלי אלרויא מאדא

[1] Ps. xxxvii. 11. [2] *Rosh Hashana*, 21 b. [3] Ibid. 22 a.

ינפעהם אד קד כרג ען ידיהם בעץ יום אלעיד הל ימכנהם רדה ·
פיגב עלי מן נטר פי כתאבנא אן יתביין הדא נעמא וינצף ·
וממא ידל איצא עלי אבטאל מא ידעוה אנא כונא נעייד עלי
אלרויא אנא וגדנא פי מא שרחת אלחכמים אנהם לם יכונו יקבלו
שהוד אלקמר אלי פי נהאר מוהלה אן יסתברוהם באלמסאיל בחצרה
אלגמאעה חתי תצח אלדלאיל ואלעלאמאת אלתי רתבוהא ומוהלה
אן יקולון מקודש מקודש אי צחיח צחיח פאן לם יכון פי אלנהאר
מהלה לאפתעאל הדה אלאמור אצרפו אלשהור אלי אלגד יסמעון כלאמהם
וימתחנוהם ויקולו מקודש פלו כאן מטלובהם אלתעייד עלי רויא
אלקמר לם כאנו יצרפוהם מן יום אלי יום וכיף פאן ימכנהם אן יקול
מקודש פי אלתאני וקד פאת אלאול ואי מנפעה פי מסאילתהם פי ·

(Leaf 3 verso)

אליום אלתאני והו חולוהם אלדי ביינו הדא אלקול לים נן אד קאלו ראוהו
בית דין וכל ישראל נחקרו העדים לא הספיקו לומר מקודש עד
שחשיכה הרי זה מעובר[1]: לכנה כמא דכרנא ליצח ענד מן כאן
פי שך אן אלעיד אלדי עמל עמל עלי חק ר׳ל וליקבלוה בעד הדה
אלמראר ולא יחתאג · · אלי חנה דאימא והדא כלאם ואצח ואצח ·
גדא · וממא · · · · · · · · בה איצא אן אלאמר כמא קלנא אן טלבתהם
ללקמר לצחה · · · · · · לא כמא קאל כצומנא אנה ללתעייד לאנא
נגד אלמעדין עלי רויא אלקמר אנמא יטלבון צחה רויתה פקט
פאדא צח ענדהם אנה קד אורי עידו ולא יבאלו כאן עריץ או דקיק
מנקום או לא מרתפע או מנחדר קדאם אלשמס או וראהא בל
אנמא מטלובהם אן יורא פקט פכיף מא רי עיידו ולו כאנת חכ
חכמאנא יטלבוה ללתעייד עליה כאנו הם איצא כיף מא ראוה
עיידו ולם יבאלו בהאדה אלמקאדר אלמכתלפה וקד וגדנאהם
לא יקבלו שהאדה אלא עלי הדה אלמקאדיר אלתי דכרוהא כמא
וצפנא פי מא תקדם כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה יהי
רחב וג ועלי מא שרחו פי אלתלמוד הדא איצא דליל כביר
כביר אנה אנמא כאן קצדהם הדה צחה אלמקאדיר אלדי קדמו
· · · · הא חתי יתחקק בהא אול וקת אלאנתמאע מתי כאן וירגע
בן כאן שאך פייקן · וממא ידל עלי בטלאן הדא אלקול אנהם

[1] *Rosh Hashana*, 25 b.

לם יכונו יחקקו שהאדה רויא אלקמר אלא בשהוד וחכאם וגמ
גמאעה חצור ולו כאן קצדהם אלתעייד עלי רויתה לכפתהם
אלשהוד כמא תכפי אצחאב רויא אלקמר אליום פדלנא הדא
אנה לעלה תצחיח מא דכרנא מן אלדלאיל ואלדליל עלי
אנהם יחתאגו אלי ראים וחאכם וגמאעה חצור לקולהם
ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש
מקודש[1]. והדא איצא ביאן עלי מא דכרנא ויוצח פי
פסאר קול כצמנא הו אלדין יעיידין עלי רויא אלקמר אי וקת

X.

Fragment T-S. 10 K 1, paper, two leaves, size 20 × 12 cm., representing the remainder of a controversial tractate by a Karaïte directed against certain statements made by the Gaon R. Saadyah relating to the calendar question.

(Leaf 1 recto)

שֶׁלֹּא יִהְיוּ מְחַלְּלִין אֵילָא עַל נִיסָן
וְעַל תִּשְׁרִי בִּלְבָד[2]:
והדה צפה מעשה איצא ודלך
אנהם קאלו פי אלתוֹסָפָה מַעֲשֶׂה
בְּרִבִּי נְהוֹרַאי שֶׁהָלַךְ אֵצֶל הָעֵד
בַּשַּׁבָּת לְאוּשָׁה לְהָעֵד עָלָיו[3]:
פהדא ואשבאהה יבטל קול מן
יקול אנה מבאלגה לאן מא יקאל
פיה מעשה פהו כבר שי כאן
ופעל פקד בטל בהדה אלמעשים
קול מן יקול אן הדה אלאכבאר
מבאלגה ולקד סאל אלפיומי וקיל
לה אדא כאן לם יתעבדנא אללה
באן נערף אואיל שהורנא ב
באלהלאל פמא אלפאידה פי אן ב

[1] *Rosh Hashana*, 24 a. [2] Ibid. 21 b.
[3] See *Tosephta Rosh Hashana*, II, 1.

(Leaf 1 verso)

כתבו לנא אלחכמים הדה לאשיא
פי אלמשנה ואלתוספה ואלתלמוד
ותורת כהנים ולם יתבתו לנא מן
אמר אלעבור שי פי הדה אלכתב כל
אתבתו גמיע מא יקולה מכאלפונא
אנה אלחק פאדעא קול
לא אצל לה פי סאיר כתב אלרבאנין
והו אן קאל אן אלסבב פי דלך הו אן
אקמנא פי גיל אנטגנוס אלף ומאיה
סנה לא יכאלף אחד עלינא חתי
נשא לאנטגנוס תלמידין יקאל ל
לאחדהמא צדוק ואלאבר ביתוס[1]
פכאלפא עליה פי אשיא
פמן דלך אלכלף אנהם טאלבאה
אן יקים להם דליל חסי עלי א
אנהם קד אצאבו נהאיה דק

(Leaf 2 recto)

דקאיק שהר תשרי ואד לא וצל
אלי דלך מן גהה אלשאהד פאלואגב
אן תתכד אלשהוד באלאהלה
פלמא פשא דלך בין אלאמה ראו
אן לא יתרכונהם עלי הדא פעמלו
מא קד דכרוה פי אלמשנה וגירה
מן הדה אלפרקין אלדי קד פ
פסרנאהמא והדא כבר
כדב לאנה לא יוגד הדא אלכבר
פי סאיר כתב אלרבאנין ואדא
כאן אלאמר עלי הדא בטל אן
יכון לה אצל ואיצא פאנה
קאל אן צדוק וביתוס טאלבוהם
באן יקימו להם דליל באנהם
קד אצאבו נהאיה דקאיק שהר

[1] See Harkavy in his Appendix to Graetz, *History* (Hebrew translation), III, 495.

(Leaf 2 verso)

תשרי ומא דכר פי אלמשנה
יכדב הדא אלכבר לאנהם דכרו
אן גאין ללשהור אן יחלון אלסבת
לסאיר שהור אלסנה חית כאן א
אלקדם עאמר ולמא כרב א
אלקדם אגאזו להם אן יחלון א
אלסבת עלי ניסן ועלי תשרי פקט
וחצרו אחלאלהא עלי אלבאקי
פלו כאן כמא דכר הדא אלמדעי
למא כאנו יחתאגון יטלקו להם
אחלאל אלסבת אלא עלי תשרי
וחדה לאנה זעם אנה עליה
וקעת אלמטאלבה פלמא אטלקו
להם עלי סאיר שהור אלסנה
לאגל אלקרבאן ולמא כרב אלקדם
אטלקו להם לשהרי אלעיד עלם

XI.

Fragment T-S. 10 F 1, parchment, consisting of two leaves, size 20 x 17 cm., written in a square Rabbinical hand, and representing a piece of the Sepher ספר הפקדון of R. Saadyah. Lines 10–20, leaf 2 recto, and the whole of leaf 2 verso correspond with the contents of the next piece, the colophon of which gives the name of the Gaon.

(Leaf 1 recto)

ול · · · · ין אין אילו אנסין פאן חדותת אלפריסה
בחצורה פליאתי בעצו מנהא שהדא ויברא ·
לקול אלכתאב יביאהו עד · וקאלו אלחכמ אף על פי
שאין ראיה לדבר זכר לדבר · כה אמר יי כאשר
יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן וג[1]
פאן חדותת פריסה בגיר חצורה פלא יולם כל

[1] See *Mechilta* (ed. Friedmann), p. 93 a.

פריסה בל יגב אן תונטר תלך אלחאדתה פאן כאן
חצורה ימכן אן יתכלצהא לחמה אלתסלים· ומא
כאן חצורה איצא לא ימכנה יתכלצהא לא ילזמה
שיא· לקול אלחכמ רועה שהניח עדרו ובא לעיר ובא
ארי ודרס זאב וטרף אין אומרין אילו היה שם היה
מציל אלא אומדין אתו אם ראוי להציל חייב ואם
לאו פטור·[1] לאן אלכתאב ישהד אן פריסה אלאסד
לא חילה פיהא לקולה כי כה אמר יי אלי כאשר יהגה
האריה והכפיר על טרפו אשר יקרא עליו מלא רעים
מקולם לא יחת ומהמונם לא יענה וג[2] ולא חונה
הי אן יקול לה צאחבהא לעלך לו חצרת כלצהא
אללה לך כמא קאל דויד גם את הארי גם הדוב הכה
עבדך וג לאן תלך אאיה עז גיר אלעאדה פמא
חדות מן הדה אלאמור אלתי תלזמה סלם מא יגב

(Leaf 1 verso)

עליה· ומא חדות מן אלאמור אלתי לא תלז · · · · ברא
מנהא אדא צחת או בשהוד או באקראר צאחבה
או בקולה מעימינה· ולא יתעגבן אחד מן הדה
אלאמור אלעטימה כיף תלזם אלאגיר לאן בעז אל
קודמא קד עותיב פי מתל הדא פי ראעי אנאז
גנם עלי גסר פוקעת ואחדה אלי אלמא פאלזמה תמנהא·
פקיל לה מא חילתה אלשקי פקאל יגיזהא ראס ראס
עלי חידה פקיל לה והל ימכן אכוך הדה אלאמר·
פקאל קד תכלם בהדא אלעודר מן קבלך וקבל קבלך
ולם יוקבל מנה שיא לקולהם בר אדא סכולא הוא
קא מעבר חיותא אנמלא דנקש דחיאתה חדא א
לחברתה שדיתה בנהרא אתו לקמיה דרב פפא חייביה
אמ ליה מאי הנה לי למעבד אמ ליה איבעי לך
לעבורי חדא חדא אמ ליה מי ידעת בבר אחתך
דמצי למעבד הכי אמ ליה כבר צווח קמאי דקמאי
ולא אשגח בהו·[3] פהדה אלאחכאם אללאזמה ללאגיר

[1] *Baba Mezia*, 93 b, see also 106 a. [2] Isa. xxxi. 4.
[3] *Baba Mezia*, 93 b.

מע אחכאם שומר חנם אלמדכורה אניפא · ואדא
וגב תסלים תמן אלודיעה עלי אגיר או גיר אגיר
פקאלו יחלף צאחבהא כם כאנת תסוי ויאכד להם
דלך וילזם צאחבהא אן יחלף ליללא יאכד אכתר

(Leaf 2 recto)

יכלוץ פיהא מן אלוזן · ושומר שכר איצא לה
אבואב יכלוץ פיהא מן אלוזן · ואמא אלמסתעיר
פלא כלאץ לה מן אלוזן עלי חאל מן אלאחואל פלדלך
לא יוחכם לה באלקול פקט בל חתי יזן לקולהם
אמ רב פפא שומר חנם שאמ פשעתי מקני
ליה כפילא דאי באעי פטר נפשיה בגניבה ואבדה ·
שומר שכר שאמ נגנבה מקני ליה כפילא דאי
באעי פטר נפשיה במיתה ושבורה · אמ אביי
שואל עד שישלם · מאי טעמא הואיל וכל הנאה
שלו · בדיבורא לא מקני ליה כפילא[1] ואי
מודע אומא אן יחלף פי מטאלבה ודיעה פלמא
חצרת אלימין אסתקאל ואראד אן יסלם פיגב אן
יקאל ויקבל תסלימה לקול אלחכמ אמ הרי אני
נשבעֵ ראה אותן מגלגלין עליו חזר ואמ׳ הרי
אני משלם אמ ר׳ יוסי לא חייבה אותו התורה
שבועה להחמיר עליו אלא להקל עליו[2] ואיי
מן אודע קום שיי וארתי אן לא יוגרם אלאגיר
מא תליף לה קאילא יכפיה צעפה וקילה חילתה
וארתי אן לא יסתחלף אלחארם בגיר אוגרה
עלי מא תלף לה קאילא לא אצרה מא לם אנפעה

(Leaf 2 verso)

פאן לה פי דלך תואב כביר בין ידי אללה אלא אן
אלחאכם לא יחכום עליה בדלך לקול אלחכמ
רבה בר בר חנה אגר שקולאיי לאעברי ליה

[1] *Baba Mezia*, 34 a.
[2] The source of this passage is unknown to me.

חביתא דחמרא תברוהא שק ליה לגלימיהו א
אתא לקמיה דרב אמ ליה הב להו גלימיהו דינא
הכי למען תלך בדרך טובים׳ יהב להו הוו קא
בכן אמרי עניי אנן ולית לן מידי למיכל אמ ליה
הב להו אגריהו דינא הכי וארחות צדיקים
תשמר [1] פמא אסמתה אלחכמ׳ ען קדמאיהם
דרך טובים וארחות צדיקים יגב אן יותבע
אלא אן הדה פריצה עלי אלמאלך לא עלי אלחאכם
ליכין אלחאכם לא יזיד פי אלחוכם ולא ינקץ ולא
ירתי ולא יחיף׳ לקולה לא תעשו עול במשפט׳
לא תשא פני דל וג
כמולת אחכאם אלודיעה
דרכך אללה חכמתה ואוצה
לך מסתורהא וסהל לך
מעסורהא
וגמיע טאלביה אמין

XII.

Fragment marked T-S. 16. 69, parchment, two leaves, containing various matter written in different hands. The following piece, with the exception of the first line, is written in an ancient square hand with a turn to cursive, and probably represents a portion of the ספר הפקדון by the Gaon :—

אמ אביי שואל עד שישלם מאי טע הואיל ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
וכל הנאה שלו בריבורה לא מקני ליה בריבורא לא מקני
ליה כפילא׳ ואומא מורע אומא אן יחלף פי מטאלבה
וריעה פלמא אצרת אלימין אסתקאל ואראד אן יסלם
פיגב אן יקאל ויקבל תסלימה לק אל חכ הריני נשבע ראה
אותן מגלגלין עליו חזר ואמ הריני משלם אמ רב יוסי
לא חייבה התורה אותן שבועה להחמיר עליו אלא להקל

[1] *Baba Mezia*, 83 a.

עליו · ואי מן אורע קום שי ואֵחֵי אלא יגרם אל אגיר ושפק
מא תלף לה קאילא יכפיה צעפה וקלה חולתה וארתי
אלא יסתחלף אלחארם כגיר אגרה עלי מא תלף לה קאילא
לא אצרה מא לם אנפעה פאן לה פי דלך תואב כבור
בין ידי אללה · אלא אן אלחכם לא יחכם עליה בדלך
לק אלחכ רבא בר רב חתנא אגר שקולאיי לאעבורי ליה
חביתא דחמרא תברוהא שקלוה לגלימיהו אתו לקמיה
דרב אמ ליה הב ליהו דינא הכי למען תלך בדרך טובים
יהב להו הווקא · בבו אמרי עניי אנן ולית לן מידי למ
למיכל אמ ליה הב להו אגריהו דינא הכי אמ ליה
וארחות צדיקים תשמר · פמא אסמתה אל חכמ ען ק
קדמאיהם דרך טובים וארחות צדיקים פיגב אן יתבע
אלא אן הדה פריצה עלי אל מאלך לא עלי אל חאכם
לא כן אל חאכם לא יזיד פי חכמה ולא ינקץ ולא ירתי
ולא יחיף לקו לא תעשו עול במשפט לא תשא פני
דל ולא תהדר וגו כמלת אחכאם אל ודיעה דרכך אללה
חכמתהא ואיצא לך מסתו · · · · · אהל לך מעסורהא
וגמיע טאלביה אנין רב אל · · · · · · כון אללה דילך
כמל כת · · · · · בה
בעון אל · · · · · כרג
בענאי · · · · · רנא
סעדיה · · · · · למתיבה
אלפיומי ר · · · · · עליה בן יוסף

XIII.

Fragment T-S. 8 K 3, one leaf, paper, size 17 × 14 cm., written in a square hand with a turn to cursive. The MS. represents a fragment of a polemical work by the Gaon R. Saadyah against the Karaïte Daniel b. Moses Al Kumsi, of the eighth century, one of the first successors of Anan[1].

[1] See Graetz, *Geschichte der Juden*, V, p. 209, and Weiss, *Zur Geschichte der jüdischen Tradition*, IV, p. 116, note 11, and the reference there to Pinsker.

As far as I remember nothing of the existence of such a work was known till now, whilst the sudden breaking off of our MS. makes it impossible to say what the special object of the Gaon's attack was. The recto of the MS. contains the following colophon:—

מצחף זה לברהם
הכהן בר
יכין ההכהן
נוח בגן עדן

(Leaf 1 verso)

בשמך רחמנא
ככה אמר מר רב סעדיה ראש הישיבה יעזרהו
קדושנו כי בזכרי בדעת דברי אלהינו אשר בפי
ואמר סלו־סלו פנו־דרך הרימו מכשול מדרך עמיי
. . . מצאתי ספר אשר חבר[1] אותו דניאל בן משה
הנודע קומסי להשכיל את העם בירושותיהם[2]
נתתי את ליבי לחקרו ולצרף דעת האיש
אשר בדאו וכאשר החלותי לעשות כן
[מ]צאתי את האיש הזה קומסי יש בו ששה מעללים
. . ער . . נוטים (?) מאד מדרך החכמה · הראשון
כי אנינו מבין את לשון הקדש: כי שפת בני ישראל
כאשר תאמר על הבנים מבן עשרים שנה ומעלה
כן תאמר עליהם מבן עשרים שנה ולמטה כתוב
[ולא נש]א דויד מספרם למבן עשרים שנה ולמטה[3]

XIV.

Fragment T-S. 8. 232, parchment, one leaf, size 14 × 16 cm., in a square hand, contains various jottings, of which the

[1] The MS. is very faint in this place, and this word may also read ברא.

[2] This would suggest that Daniel also wrote a ס' הירושה, but it may also be a mere quotation from his *Sepher ha-Mizwoth*.

[3] 1 Chron. xxvii. 25.

following has bearing on our subject. I doubt greatly whether this R. Saadyah is identical with the Gaon of this name.

מצא בספר רבינו סעדיה זל מי שרוצה לחזור
בתשובה שלימה ורוצה שתשמע תפילתו ישבון
בירשלם ויתפלל הכת כי בהר קדשי בהר
מרום ישראל אשתלנו שם יעבדוני זרע ישראל ושם
אדרוש את תרומותכם ואת מעשרותיכם :

XV.

Fragment T-S. 6 F 2[1], paper, one leaf, size 9 × 14 cm., written in a cursive hand, representing the remainder of a work by R. Saadyah on the "Classification of the Law under twenty-four Headings," with a commentary by R. Samuel b. Chofni. Perhaps the latter is in some way connected with the ס׳ המצות attributed to the last Gaon of Sura [1].

(recto)

בשמך רחמנא
הדא תפסיר אלרשות אלדי עמלה ראס אלמתיבה
מרב סעדיה אלפיומי זל קסם פיה אלמצות כד קסם
עני בתפסירה מרב שמואל גאון בן חפני זצל :
אלקסם אלאול מנהא מצות עשה והדא בקולה כבד
את אביך : ואלקסם אלב מצות לא תעשה והדא
בקולה לא יהיה לך אלהים אחרי סו ואלקסם אלג אלמצות
אלתי וגבת פי וקת מכצוץ דון סאיר אלזמאן ויוקאל
להא הורת שעה והי בקולה ולקחו מן הדם ונתנו
על שתי המזוזות : ואלקסם אלד אלמצות אלואגבה
פי כל זמאן והדא בקולה לא תגנוב : ואלקסם
אלה אלמצות אלואגבה פי אזמנה מכצוצה

[1] See Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, III, p. 5, about the כתאב אלשריע.

(verso)

מסאירה ללזמאן והדא כאל די ען אלאכל מן אלגלה
אלחדיתה אלי יום הנפת העומר בקולה ולחם וקלי
וכרמל וג ועעדד אלאמאביע אלמכצוצה בקולה
וספרת ' ' לכם ממחרת השבת וג ואלקסם אלו אלמצות
אללאזמה פי כל וקת וזמאן והדא בקולה לא תנאף
והדא אלקסם ואלקסם אלד קסם ואחד אלי תרי אנה וכל
פי אלאול ויש לכל הדורות מזומן וקאל פי אלאכר ומהם
בכל העתים קנ ' ' יות : ואלקסם אלה אלמצות אלואגבה
פו כל מכאן והדא בקולה צדק צדק תרדוף וקולה
לא תענה ברעך : ואלקסם אלח אלמצות אלואגבה פי
מכאן מכצוץ והדא כאלחג אלי בית אללה בקולה
שלש פעמים בשנה וג ואלקסם אלט אלמצות אללאזמה

XVI.

Fragment T-S. 6 F 1, paper, twenty-six leaves, size 13 × 9 cm., in a cursive hand. The contents of the MS. are mostly liturgical, except the following lines, extending over pp. 5 and 6, containing among others a passage from a work (?) of the Gaon on the various degrees of forbidden marriages [1].

סאל בעץ אלקראיין ען קול אלחכמ" העובר על
דבר' תורה חייב מלקות אלנואב אן דבר
תודה ישיר בה אלי קול אלנביאים פאד אצח
מא אתא בה אלנבי בטל כון ספרה אלמדוון אלדי אתא ב[ה]
יעני בדלך ען דברי תורה ואמא על דברי חכמ'
פישיר בה אלי אלתורה אד הו קודם שנברא העולם
והי תאבתה פי אלתלמוד לאנל אלאסור ואלמותר
פענהא קאל העובר על דברי חכמ' חייב מיתה
ואיצא קאלת אלתורה לא תבערו אש וגו'
מן אין נא אלאטלאק ללסראנ פי אלסבת קאלו אלחכמ'
ז"ל מן אין הדלקת הנר בשבת מצוה מן התורה

[1] See Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, col. iv, p. 156, and references there to Pinsker. See also Poznański, *J. Q. R.*, X, pp. 243 and 259.

אלסא בקול אלתודה ראו כי יי נתן לכם השבת וגו׳
יעני בקולה ראו או אור מן אין קולה כי נר ותורה אור
ידיד בה ראו לאן אחרף ראו ואור אדא חסבת
כרג אלעדד ואחדא פצח דלך אן ראו הו אלאור בקולה
כי נר מצוה הו אלגרין ושלום
קאל רבינו סעדיה גאון מחסה נב״ע
אלאנסאם אלמחטור גשיאנהא וכל ואחד
אצעב מן אלאכר והי סכעה אולהא תזווג
אלממתעה קיל פיה לא תהיה קדשה וג׳
וממא יביין הדה אלקדשה הי ממתעה קצה יהודה
לאן פך עלי מא כאן גאיזא קבל נזול אלתוריה
ואלב גיר אלמחצבה קאל פיה אל תחלל את ביתך וג״ו
והדא אצעב מן אלתי קבלה לאן לממתעה
מהוד ושהוד והדה בלא שי מן דלך ואלג
קראבת אלמכתוב פיה איש
איש אל כל שאר בשר׳
והי כ״ח עשרין מכתובה ותמניה מנקולה והדה
אצעב מן אלדי קבלהא לאתיך לו אמהרהא וכתב
כתאבהא לכ[א]נת חלאל ואלקראבה פליסת חללא
דכתב ללאב הדה ואלה אלמחצנה אעני אשת איש
כו׳ ואל אשת עמיתך וג והי אצעב ממא קבלהא
לאן תלך חלאל ללרגאל כלהם מא כלא
מקרביהא ואשת איש חרם עלי אלרגאל כלהם
אלא רגלהא ואלה אלנדה קאל פיה ואל אשה בנדת
טומ׳ וג׳ והי אצעב מן אלתי קבלהא אלא אן אשת
איש חרם עלי אלכל אלא ואחד ואלנדה חרם עלי אלכל
ואלה אלכאפרה קאל פיהא לא תתחתן בם והי אצעב
מן אלתי קבלהא לאן אלנדה להא וקת תטהר פתכון
פיה חלאל ואלכאפרה פהי חרם אבדא ואלה אשכץ
אלדכור קאל פיה ואת זכר לא תשכב וג׳ והי אצעב
מן נמיע מא תקדם לאן אולאיך נסוה כלקן להדא
אלשאן ואנמא ח תת אערץ פאונבת תחרימהן
ואמא אלדכור פלים להדא כלקו ולא שי מן
גנסה בונה מן אלונוה ושלום

XVII.

Fragment T-S. 8 H 5, six leaves, paper, size 15 × 11 cm., written in a cursive hand, and representing the remainder of a liturgical MS. containing *Piyutim* for the Passover. The following represents the recto, and a portion of the verso of the third leaf.

(recto)

אופן אחֲדָּ לגאון פיומי זֲלָ
דאה על עב קל לקלקל עקלתון ולמרמר
רבאֶתיהו להשפיל ובשרו לסמר
לראי בשלוש בקדושתו לאמר
וקרא זה על זה ואמר :
יצא מ . . . . נוף פלאות להראות
יהירים וגיאים בית אל להלאות
דולקים דובבים ומשלשים להנאות
ואמרים קָּקָּק צבאות
חרות קרא לחופש עם משועבדו
זעמו שפך על מפריכו ממעבדו

(verso)

נוצצים בנעימה משמיעים סילודו
מלא כל הארץ כבודו :
לָ

XVIII.

Fragment T-S. 8 H 2, four leaves, liturgical, paper, size 17 × 13 cm., written in a cursive hand. The following represents the verso of the second leaf (a primary Selicha to the Fast of Gedaiah) and the recto and verso of the third leaf:—

(Leaf 2 verso)

סליחה לר׳ סעדיה ז״ל

אבלה נפשי וחשך תארי׳ בית תפארתי
בנשרף ביד הארי׳ גם פליטתי אשר
עזב ושאר׳ דועכו כהיום בשלושה
המים הזידונים שטפוני בדלקם׳
ובוססו מקדש ובזזו חלקם׳
זקני שארית אשר פלטו ביום נקם׳
חובלו עתה ביד גדליה בן אחיקם׳
טורפו דלת הארץ יתר הגזם
אכל הארבה בחרץ כורמים ויגבים
ויוגבים פקודת מרגיז הארץ׃

(Leaf 3 recto)

סילוק לרבנו סעדיהו גאון בי׳
יוסף זקֵנ נוֵ׳ ׳ רא ׳ ׳ אל פי כפור[ים]
לכבֵ גדֵ קדֵ מרנֵ ורבנֵ יפת החזן
הממחה בי׳ עלי הזקן היקר נע׳

(Leaf 3 verso)

בשמ רחמ

קדושתך י׳ אלהינו רַבָּה למאוד׳ ולגדולתך
אין חקר מֵרֹב׳ וגבורותיך אין מי
יְדַבֵּר׳ ותהולתיך אין מי ישמיע
כי מי יודע דְּרָכֶיךָ׳ ומי יבין
אורחותיך׳ ומי יבוא עד תכונתיך
ומי יְשַׁבֵּל מחשבותיך׳ ומי יַחקֹר
נפלאותיך׳ ומי יְפָרֵט מִקְצַת
שְׁבָחֶיךָ׳ ומי יעשה כמעשיך׳
ומי יצמד על סוד מפעלותיך׃

XIX.

Fragment T-S. 8 H 3, paper, size 18 × 14 cm., written in a cursive hand, and reading as follows :—

בקשה למרנו ורבּ סעדיה ראש ישיבות גאון יעקב
וצ"ל
אתה הוא יי לבדך אחד מתנשא לכל לראש ומרומם
על כל הברכות ונעלה על כל התהלות וגבוה מכל וכו' וכו'[1]

XX.

Fragment T-S. 8 H 6, paper, one leaf, size 18 × 16 cm., written in a square hand, and contains the colophon—

צלואת רבינו סעדיה זכ לבּ

with the name of the owner

עבד האל שמואל

whilst the verso reads—

תפלה לרבנו סעדיה :
יי שפתי תפתח ופי יגיד תהלתיך
גם היום ידעתי והשבותי אל וכו' וכו'[2]

XXI.

Fragment T-S. 6 H 1, the remainder of a collection of hymns, consisting of two leaves of a quire, of which the middle pages are missing, paper, size 14 × 10 cm., reproduces in the last two lines of leaf 2 verso the following words :—

לגאון פיומי זל יו'
כד אמרה אם הבנים מה יתרון לי כבר[3]

with which the MS. breaks off.

[1] See Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 95, No. 5.
[2] See Zunz, ibid., p. 96, No. 6.
[3] Cf. Zunz, ibid., p. 98.

XXII.

Fragment T-S. 8 H 1, consisting of six leaves, paper, size 15 × 10 cm., strongly cursive, probably representing a Machsor for the Day of Atonement. The following piece reproduces the contents of the first leaf, recto (beginning with the ninth line from the top) and verso.

(recto)

. . . . . .

אחרת דרבינו סעדיה זל
אבוא בגבורת אדיר · ברוב תפלה
ותחינה הסדיר · גדולת שבחו
אטו לא אעדיר · דרשתיהו
אולי הפרץ יגדיר : הדר כבודו
בקהלי · · א · · אספרה · ורוב נפלאותיו
בעמים · · · · · זכרון שבחו
במלה אח · · · · · חסדי יי עולם
אשירה : · · · ב וישר ארוממנהו

(verso)

בתשבחות · יורה חטאים בארחות ·
כובש עונות ומשליכם לעמקי
שיחות · ליי אלהינו הרחמים והסלח
עד מאד עמקה מחשבתו ·
נאור אדיר אפס זולתו · סולח
ומוחל עון סגולתו · עובר על פשע
לשארית נחלתו : פושט יד
לשבים באמונה · צדקת צדיקים
יבאר (?) לבל ידיחנה · קושב
קריאת קויו קראים בתחנה ·
רועה ישראל האזינה :
שמעם סלחה האל הגדול הגבור
והנורא · שדי היה על שמך
סתרה · תמחול ע · · נותינו
ונמצא כפרה · ל · · · יך אלהי
כי שמך נקרא · · · אל מלך

XXIII.

Fragment T-H. 8 H 4, paper, six leaves, size 16 × 10 cm., representing the remainder of a hymnal to Purim, written in an ancient square hand with a turn to cursive. The following piece forms the contents of the first leaf.

(recto)

גאון פיומי ז'

אל מלך
אלצוני לאומי כשד אלקשי לחץ :
בלבם חשבו כי אל ממני חץ : גוחי לא
מאסני וישעו לי הנחץ : דניאל הקים
נגד ארי הוא מלך על כל בני שחץ :
הגם תובל הנקם לפאה מלכות
הזאב : ותובל לחרפות כמכת זאב
ביקב זאב : זה לא נעלני ואת מי
אדרוך לכזב : חסיד העמיד לי ימיני
הוא זאב כנגד זאב : טלאי בששך
בלא לב לבל בכרעם : יה גם הוא לא
עינה מלבו לרועעם : כיונו לב לרועם
לכן בפורי חוק הושיעם : לא יעברו
מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם :
מי חדק לגלי ניציו עלי המשית :
נאותיי ' יום בתה להשית : סומכי

(verso)

לא כילני ולא השבית קנין ראשית :
עזרוני כהני שבט שלישי על מלכות
שלישית : פרת פרתה וניתן
להארכה : צֻרה תעודה חתמה
תורה סתמה ברכה : קדושי לא הפר
בריתו עם שבטי ממלכה : רבי
וחבריו העמיד למולה מזרע המלוכה :
שכנתי עתה עם אהלי קדר

צור תעודה חתום תורה
ליומיי

ומשכנות רשעים : מי יקום לי עם
מרעים ויתיצב עם רעים : תכונת
ניסיך הידועים הפלא לרעים :
תמוך בששון ויקר ילדי שעשועים :
אלמלך וג׳ פז

This is followed by a hymn of שטנאש.

XXIV.

Fragment T-S. 8. 233, parchment, one leaf, size 13 × 18 cm., written in a square hand, and representing the colophon of a liturgical work (containing private prayers) by R. Saadyah.

. . . . . מן פנין
. . . . . יעין אלרחמן ולא יקעדך עז אעת
. . תרבתוא פיה ומא תקיסה עליה טלב אל חגג או וק
שבהא ממן כאלף עליה פאני קד קדמת אן אל בראהין
הדא מכאנהא ואן גמיע דלך מתבות פי מואצע אל
כה אמכנה פאדא אנת חפטת הדה אל אצול לם
בחק עלי אכתר אל חאלאת ולם תציע צלוה לכוף
כק ולם תצלי עלי גיר טהר לטן גיר צאדק ואסתקאמו
ואתיב מבצרך מעך וכאן שכר אל רחמן אולא אכבא
ייייי תם אלכתאב בחמד אללה ומנה
תאליף סידנא ראס אלמתיבה סעדיה בר׳
יוסף נ״ע : שרח אחרי אל צלותין מן
צלואת אל יהוד אלתי רסם ראס אלמתיבה
רבינו סעדיה נאון זכרו לחיים מיכה
ליעלם אלדאעי מא ידעו

XXV.

Fragment T-S. 8. 234, parchment, one leaf, size 12 × 10 cm. The recto contains a colophon written in a square hand of the year 1061, whilst the תפסיר on the verso is written in a rather different cursive hand.

(recto)

יפת ברתקוה סט
תפסיר צלאה ראם אלמתיבה

אלכבירה יי שפתי כתבה
עזריה בי רבי דויד נ . . .
שנת ארבעת אלפים ושמנה
מאות ועשרים ואחת שנה
ליצירה במדינת אשקלן
שנה חמישית שבשבוע
ולחרבן בית שני תשע
[מא]ות ותשעים ושלשה . .
. . . שנים . . . . .

(verso)

תפסיר יי שפתי לר׳ סעדיה זל
אללהם אַדַן לי פי נַטְקי חתי אְצְף מן מַדא: חַך
מא אנא מֶעתְרְפה אליום איצא ומֶעת . . . . .
פי קַלבִּי אְנַך אַנת אללה רַבּי פי אלסמַ . . .

XXVI.

Fragment T-S. 8. 235, parchment, one leaf, size 17 × 15 cm., in a square hand, and has on the recto a colophon, and on the verso the well-known poem on the number of the letters of the Old Testament. The MS. seems decidedly of a very ancient date, and greatly guarantees the authenticity of this piece disputed by some scholars[1].

(recto)

אעדאד אחרף אלמקרא
תצניף רבנו סעדיה
גאון מחסיה זצל
לרבנ דניאל הבחור
הטוב בן כנק יצח[ק]
החזן הזקן תנצב . . .

[1] Cf. reference in Landshuth's *Amude ha-Aboda*, p. 299, but our text agrees with none of the editions.

(verso)

פיוט לרבינו גאון סעדיה ראס
אלמתיבה נוחו עדן · · · עלי אב · · ר יתצמן
עדד אחרף כב פי גמלה כגי (?) ספר ·
אולהא ·
אהל מכון בניני ששם עלו זקני הקהל
עשו קרבני · ולזבח תודה בָּואו בני ·
בה לא חוברים · רגמתם יאספו חברים ·
בנימין א · · · · וברים · פחת השני גבורים
· · · · · · · עצם טוהר · אין להם זוהר
כל פקודי · · · · · מלבד הראשון דוהר
ג · · · · · דהדד נשק · סריונות ·
חגרו (?) תהמ · · · · נהרו · ועובר אדום ועריהם
והרן · ·̣ ·̣ ·̣ רו לבוא בשלום תשועתם
לעילום · ומן הדני בבשן והלום · שנאה

XXVII.

Fragment T-S. 8 K 1, paper, one leaf, size 17 × 12 cm., written in a square hand with a turn to cursive. The recto represents the colophon of a codex once in the possession of a Head of the Dispersion, Daniel b. Solomon (about 1165) of Bagdad, and afterwards (1175) owned by Jacob b. Eli, probably a brother of Samuel b. Eli, the head of the school in the same place [1]. The codex contained various pieces by the Gaon R. Saadyah and the Gaon R. Samuel b. Chofni.

(recto)

ל · · · דניאל ראש גלותא · · · · · אי
ראש גלותא זקל אייר מו
אנתקל אלי מלך יעקב בן עלי נעֲ באלול תפה
ישתמל הדא אלכתאב עלי ז כתב

[1] See Graetz, *Geschichte*, vol. VI, p. 276.

כתאֿ אלטרפות תאליף מרינו ורבינו
סעדיהו גאון פיומי נֻבֿעֹ וכתאב
אל · · · וארבעה מתנות כהונה[1] לה :
וכתאֿ אלאמאמה תאליף מ[ורי]כו ורבינו
שמואל הכהן גאון בן אב נֻבֿעֹ וכתאֿ
פי אלטריפות איצא לגאון פיומי נֻעֹ
· · · · · טמאות תאליף שמואל הכהן גאון
מקאלה אללפהא שמו[אל] הכהן גאון נֻבֿעֹ
אנפדהא אלי אלשיך אלפאצל אבי אל · · · ן
מסכוי · וכתאֿ צנפה שמואל
צ · · רן ירד פיה עלי מ · · · אלפה אלשיך אבי
· · · ן בן מסכוי סימן טוב
לנחום הכהן הצֿ ביר מנצור החסֿוֹד
תנצבה יזכה ללמוד וללמד אמן
ואמן סלה החזק
חזק וחזק

On the verso, which is written in a different hand, the first six lines run as follows:—

(verso)

יתֿלו דֿלך אלתנקֿיה
קאל נאמעה אלאגוא אלמחרמה עלי
אמתנא מן לחום אלחיואן כמסה שחתו
שחם בראתה וערוק וצפאקאת מן אנלה
ואלדם בעינה וערוק וצפאקאת מן אנלה
תם ערוק מפרדה בראתהא · ואנא

XXVIII.

Fragment T-S. 12. 722, parchment, 1 leaf, written in square with a tendency to cursive. It comes from a codex representing the commentary of R. Saadyah to Isaiah. As we see from the colophon, dated 1031, the codex belonged at one time to Josiah the son of Aaron the son of Josiah.

[1] See *Aruch*, s. v. עסר, where it seems that R. Hai wrote a treatise on the כ"ד מתנות. It is not known to me that R. Saadyah wrote on the same subject. Cf. also *Halachoth Gedoloth*, ed. Warsaw, 138 a sq. (beg. of *Halachoth Bechoroth*), Midrash, *Lekach Tob* (ed. Wilna), Numbers, 83 b sq.

Another colophon above this in larger ornamental letters, but as I believe, of a later date, tells us that the codex was in the possession of Jacob son of Job. There are also written in contemporary Caroline minuscules the Latin words *tācio esaye prophete.* This is the first time I have found a non-Semitic title on a fragment coming from the Geniza.

(recto)

הדא אלדפתר
לרבי יעקב
החבר בר
איוב י״י יהי . . .
עמו ויצילהו אמן (?)

ספר זה פתרון ישעיה חיבור רבינו סעדיה גאון . .
מחסיה נוחו עדן קנהו כנק מר׳ יאשיהו החבר . . . .
מר׳ אהרן המעולה חמוד רבינו יאשיהו אן נוחם . .
מממונו לעצמו בשנה שזכה והוסמך בישיבה
הקדושה ישיבת צבי היא שנת ארבעת אלפים
ושבע מאות ותשעים ואחת ליצירה במדי[נת] עי . . .
המקום יזכהו להגות ולשמור בטהרה . . . . . ה
ולהבין ולהורות ביראת שמים וללמד . . . משפט
כתורה וכהלכה וכ . . . . קטון תלמי . . . . צדק
(?) הלמ . . . . . ש

(verso)

פחד ישעיה ל . . . . . .
. . [כ] . תאב אלאסתצלאח לל . . אט . . . . .
. . . . . כאג אלפאטה מן ל . . ה . . ל: . . . .
. . . . . באח מעאניה תב אללה אלה א . . .
. . . . . אחכאם פוק מא אתקן ולא אינ . . . . .
. . . . . ים אלחמיד אלרחים וחסבה: אמא ב . . .
. . . . . טרה עלי אלבאל ועלי אנהא מנזלה מנאז . .
. . . . . עלי מנאזלהא תאיים אל איסיאת לא מן
. . . . חצל לנא אן צירוה הדא אל פן פי ארפע אל . . . . . צלא

. . . א מן מאהיה פתכון לה כאל טינה ולא פי מד . . . . לה מן אל זמאן וגיר
. . . סתמד מן מאדה כאל אלאת ואל אעואן ומא נחי נח . . . א והדא אל פעל
. . . ץ בל ואחד אלדאת כמא קאמת לה אל בראהין אלתסלים לאתבאתהא
. . . . פגא הדא אל כתאּ וכמא וצף פי כתאבה וקאל אנכי יי עשה כל נט
. . . . ם לבדי וגׄ ואעם מא גמע דלך ושמלה קולח גל אלה לא כאלה ח . .
. . . . . וגׄ פלם בקא שי בעד קוׄ עשה כלׄ ויוצר הכל ולמ . . . .
. . . . . ראע מסתגני ען אל מדר ואל מואר ואל אלאת אגמע וגפ . . . . .
. . . . . ר מבאשרה מן אל מחדת להא אד כאנת אל מלאקאה אנמא צ . . . .
. . . . כאן ופי זמאן ובמסתעאן בל אנמא יכון אלאבדאע באל קצ . . . . ט
. . . . . אל כתב הדה אלמע אסם אל קול כמא קאלת פי דלך ברב . . . שמ
. . . . וכמא וגב ללאזלי יכון פעלה בגיד מטאלעה אע פעל . . . . . .
. . . אן יכון תעלימה שבארה ותב . . . . ה להם באלקול פקט . . . . .
. . . אנביאה מן חית לא ילחקה אלענא פי תעלימהם ומן . . . . . .
. . . . . מנבאחת ידבר אל ובניׄ וכמא וגב לה אן אלא תרחקה אלמעגב
. . . . . ל עבאר ואל ועיד אל ואגר להם בל עגל גמיע דלך באל קול פקט וכמא
. . . . . ף פי כתבה פי הדין אל כאבינׄ רגע אדבר על גוי ועל ממׄ וגׄ ורגע
. . . . אך על גוי ועׄ ממׄ לבנות ולנטועׄ פסבחאן מן יכפר גמיע מ . . . .
. . . לא סעׄ ולא ענא ואלדי דעאני אן אגעל הדא אל צרב צרדא ל . . .
. . . . תאב מן ב . . גמיע אלצרוד אל גלאלהו אני וגדת כתירא מן אל . . . .
. . . . תם אן לון ס . . ם תצלאח [י]קולון אדא כאן אל חכים מן אל נ . . . .
. . . . סבילה אן . . . ח באל צ . . . אל חבם ואלדל ואל קמא וסד . . . אל אלאם
. . . . תמכנה פמא . . . . אסת . . לאח אל . . בים אל חכמא צאם אכתרה באל . . .
. . . . . ועיר לא כאדב אל בטש פיקולון והודא פי אדב אל בטש א . . . . .
. . . . מן אדב אל תוא . . . לאן הדא האּ יׄוׄ . . מלאק . . ללגט . . . . אך נא . . . .
. . . . . אדק להפהו א . . . . צד וקהר ללמסתצ לח פינבגי אן . . . . . .
. . . דל מא יזיל הדא אל . . . . ואקול אן אלמכלו קין אנמא צא
. . . אסתצלאחהם ותא . . . . ה בל . . . . שעד . . ועיזאל גׄ יגלל . . .
. . אלפאלח . . . . א אלדי . . . ל פוח . . . . . נאם יכאף עלי נפסה אל . .
. . . בכל תמא . . מא . . . . או סואעד פלדלך יקצד אי אל אדב . . . .
. . . . ה פל . . . . . א אלחי באקי קבל אלזמאן ובעד ומחא . . .
. . . . . פכיף אל פנא פאקדר עלי אתמאם מאוע . . . . . .
. . . . . ש פ . . בקשת קול ל . . . . אבק כי א . . . אל שיק . . .
. . . . . חובה . . . . . אחד . . . .

XXIX.

Fragment T-S. 12. 723, paper, one leaf, size 26 × 16·5 cm. (writing 21 × 11·5), written in an ancient square hand, probably not later than the eleventh century. The writing is much faded in many places, but enough is left to show that it represents the remainder of a letter addressed to the Gaon R. Saadyah by a pupil of one of his disciples[1]. The burden of the letter is, in its present defective state, impossible to ascertain.

(recto)

	מזקק שבעתים בעליל	מוציא יקר מזוליל
	משובח בכל כפר וגליל	כי נפין ידי כל פליל
	• • שך בש • • להעליל	מקבץ טלאים ועלות מסליל
	משונה מרעי האליל:	• • • • ם משסף:
5	עיותם מחשף	רעת כל • • • ף
	יחד בהתאסף	הֵלֵל שלא ף:
	בעת • אוסף	נפלאת ח • • ף
	• • • חם • ביוסף	ויצרפם ככסף
	שבור פני אני כוסף	אדני סעדיה בן יוסף
10	אמר (?) בין ומדע	ודומה לבלבל ודרדע
	אש דברו נודע	כי מרדת שחת נפדע:
	הוא נורא מן הוא	גבר שאין בעם כמוהו
	ולמי מהם • • מו להשוהו	הן כל סתום לא עממוהו
	איך אערך אתיצבה	בפני • • • • • •
15	גבוה מאד • ותל[אוב]ה	דמיתי אליו • • • • ה
	הן קטנו ממתני עבה	ואלמתי לאלמתו שחה וסובבה
	וטירתו כא • • • • בה	זרא למלך בכל נתיבה
	• • • תרום ל • • •	• • • וס כל מחובר
	יב • • • ביופ • • • אבר (?)	כל הערך למולי דבר
20	לו יאמר מה לתבן אֶת הבר	כי • • • אך אתו אדבר:
	שער (?) ראשי אל יתעבר	כיום השיבם והחֹצי החצי בהשבר °וחצי
	על • • מיום • • ובר	• • דון הרביעית המשלשת
	ציון על מכה פלשת	• • • • בה לא נפוש • •

[1] Below, verso l. 3.

(verso)

דברתה(?) כמחדשו(?) לא נחדשת שוב ישוב אדני
שנית לבאר מעני תבונתו יבוא ויבונני
תלמיד תלמידו אני ושתי המלות שחשב אדני
שהם בלשון אבי . . . אין זאת בהגיוני
כי אם כלשונך וכלשוני הראשנית זן ז היא בחשבני שבעה
והשו . . . צייר במעני ואתה נזר ראשי
אלופי זקיני וישישי המהיר בספר חומשי
ובכל סדרי מדרשי הַמְחַזֵּק חל . . .
והמרוה נפשי עצמותיך יחליץ וידשיני
מלכי וקדשי ויעבירך (?) כשלשי
בראש עמי חפשי אל ארץ מורשי
ואל הר מרום קדשי .
. . . . כאב מראגעה ראס(?)
. ל . . בה רחמה אללה
סעדיה בן יוסף ראש ישיבה . . ל . . ן שלעיר
מחסייה . לר . . אפ . . . . ן רבנא . . . ה
המבין בדברי חכמה ודורש כי קנצי דעת
ומזמה ושת את . . לקחת מוסר השכל
וחשוב לפנינו ויקר יעזרך צורנו ויצליח לך
אפני שלום וצפו . . רכות וספני תבונות
ותם פת (?) חיים ורצון וכבוד ואורה ושמחה

XXX.

Fragment T-S. 12. 724, two pages, size 26 x 18 cm., written in an ancient cursive hand, coming from a codex containing Responsa of the Gaonim. The following, closely written, begins at the fourteenth line from the top, and represents about half a page. A part of its contents is already known from the collection שערי תשובה, No. 87. It will be seen that our text is the more complete one, and gives the

original version of this Responsum, whilst the other reproduces merely an extract.

(verso)

לרבנו רוסא בן רבנו סעדיה זל

ושאלת עוד ואמרת אשכחנן בפירושי גאון אביך נוח עדן [מא]ן דבאריך חמין לא
לישתאני עד דחסל בל בל בדיקותיה ואי משתאני צריך למהדר ולברך . . . ה בליניה
5 למיברך בל התצר בלה ובדק בית אחד מהן ואשתאני למה . . . ך לברך ועדן הוא עסיק
בבדיקה הבין חזיא דמתחלה אמר אדנינו גאון זכ לה . . . דיק צריך לברוכי על
ביעור חמץ ואמר דמיבעי ליה לא לאשתאעויי כמא דעסיק בבדיקה ומד . . ליא בדיקותי ליבטילי
וחוב אמר בדוכתא אחריתי מי שבירך לקריאה בתורה ולעשות אחת מן המצות בגון
10 לעשות מצוה או לאכל לחם צריך לבין את לבו בברכה ולעשות המצוה הדיא אשר ברך עליה
סמך לברכה ום לאכל בלחם ושיברך עליו סמך לברכתו בטרם ידבר דברי חול ולא יפסיק
בין עשיית המצוה והברכה בדבר סיחת חולין כי בן אמרינן אפי רב מזל דברוך מזל דברוך
חוור ומברך והעמדנוה בדבר סיחת חולין אבל אם שח דבר שהוא צורך סעודה בנין השיר
מלח ולפתן או אפילו נביל לתורי ואי צריך לחזור ולברך על בן צריך הבודק לברך ול . . .
15 בבדיקה סמך לברכה ואם שח שיחת חולין אחר ברכה טרם או הבדיקה צריך לחזור
ולברך כשם שהמברך המוציא ששה שיחת חולין קודם אכילתו צריך לברך ולפי . . . די
צריך בואנה למצוה אמר אד . . . נאן זכרו לברכה לא לישתאני אדם בוליה בדיקותיה
כי הבודק צריך בואנה למצוה וצריך להיות אימת המצוה על . . . ל . . . ול . . . . רעתו עליה . . . .
שיתחיל עוד שעה שיתחיל ומצוה מן המובחר דלא לישתאני ול . . . . . או:

XXXI.

Fragment T-S. 13 G 2, paper, two leaves, the top broken away, now size 21 × 21 cm., square hand, representing the remainder of a codex of *Responsa of the Geonim*. The following lines occur on the recto of leaf 2, whilst their contents closely recall those of Responsum 386 in the *Teshuboth ha-Geonim*, ed. Harkavy. The R. Nathan mentioned here is probably identical with Nathan b. Juda, the grand uncle (Aluf) of the Gaon R. Sherira[1].

. . . . . .

וקאל רבינו סעדיה גאון זל והדה אלדראהם אלדי הי זוזי דטיאעי תומאניה
אלדי וזן כל ח מנהא דרהם בהדה אלדראהם אלערביה · וקאל רב נתן אב
הישיבה זצל קולהם זל בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה דלך כאוזאן
אלערב אלמשהורה פי אלגלות לאנהא הי כאנת אוזאן אלקדמא אלתומאניה
אלדי סמוהא (?) בסף מדינה · . . . .

XXXII.

Fragment T-S. 10 G 1, paper, five leaves, size 22 × 19 cm., cursive, and representing a portion of *Responsa of the Geonim*. The following piece, forming a part of the contents of the third leaf, recto and verso, is marked as No. 61 (סא):—

(recto)

סא ושאל הא דתנן משחרב בית המקדש בטל השמיר[2]
שמיר זה פירשו מר סעדיה זל מאם בטיית ואם היה בו מעשה נם לא . . . .
לן ואם שמצוי בזמן הזה ולית ביה מעשה נם הקא חזינן דלא האוי הכי
דמפרשו רבנן עליה בשמעתא · ודאי דהאי שמיר ממינו של מ . . .
הנמצא עכשו בראמ מר סעדיה מפני שבו נתפתחו אבני אפוד אלא
שכבר אמ מר סעדיה גאון קד יכון מאם אחד מן מאם מפע שהמא . .

[1] See the letter of R. Sherira, p. 39 (ed. Neubauer).

[2] *Sota*, 48 a.

הזה שמצוי עכשו צריכין לשחוק ממנו כלום ולערבו עם המים ולהשק
על מקום הפיתוח ועיקר פיתוח שמסרטין בברזל והאבן מיתחסרת
מה שנפסל ממנה בפיתוח אבל זה השמיר שנשתמש בו משה מראה
לה ממנו מבחוץ והן מתבקעות מאיליהן ואין חסרות כתאנה זו שמתבקעת

(verso)

בימי החמה ואין חסרה כלום וכבקעה זו שהיא מתבקעת בימי גשמים
ואינה חסירה כלום וזה הוא שבירתו כשעורה ומשׁשׁת ימי בראשית
נברא ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניו ומצניעין אותו כסדר המפורש
ולא מעשה נס הוה ביה אלא שכל מה שהיה נמצא מן אותו השמיר כך היה
דרכו · ומפרש בגמ׳ דגיטין דשלמה[1] לא מטא לגבי ההוא שמיר אלא
מחמ · · שידים דאתייה לא שמדאי דלמטייה לגביה ומשחרב בית
המקדשׁ ניטל אותו שמיר ולא נמצא כלום ממנו וזה הנמצא אף על פי
· · · דומה לו קא קארי ליה מׇר סעדיה שמיר מפני שבו פיתוח אבנים
ואין בזה טעות

XXXIII.

Fragment T-S. 16. 310, paper, size 35 × 24 cm., one leaf, coming from a *Responsa of the Geonim*, and giving a quotation from the commentaries of the Gaon. There are in the Geniza other pieces like this, and as far as I was able to read them *superficially*, they come from Rabbi Samuel ben Chofni.

· · וששאלתם דאמרינן הם כתי לענין בר מיצרא משנלתא לית בה משום דינא דבר מיצרא
וכן נמי לענין אשה ליתמי לית בה משום דינא דבר מיצרא · ומצינו בפירושי רבנו רב
סעדיה גאון · · · ה זצל פיר · · · מכון לפרוש ראשנים דלגבי משכנתא פריש היכא
דאיצטריך · · · · · · · · · · · · ואכלי בני מיצרא למימר להההוא מלוה שקול זוזך
ואים · · · · · · · · · · · · · · ת ארעא במשכונא בידא דחד ואיצטריך נשארה (?)
· · · · · · · · · · · · · · · · · · יה ולמימרא ליה אנן בני מיצרא אנן מאי
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ריה הם הכי מיבעי למיעבד ביה הישר והטוב

[1] *Gittim*, 68 b.

XXXIV.

Fragment T-S. 10 G 2, paper, eight leaves, size 21 × 17 cm., square writing with a turn to cursive, forming originally a part of codex of *Responsa of the Geonim*. The following lines reproduce a portion of leaf 4 verso, and represent a responsum by R. Hai Gaon to the people of Segelmessa, in Africa, in which the name of R. Saadyah occurs. Some of its contents were already known from a quotation given by R. Isaac Abbamare in his Ittur [1].

ס שאלו בני סגלמאסה מלפני אדוננו האיי גאון זל על החגבים
המתים אם מותרין הן או לא וזאת נוסח השאלה והתשובה ודשאלתו הא
דתנן החגבים מן הסלסלה אסורין מן ההפתק מותרין [2] מכלל דחגבים ד
דמיתי שרו ועוד מדתנן ר יהודה אומ אף המוציא חגב חי טמא ומשנינן
עד דמוקמינן דיל מאית ואכיל ליה [3] מכלל דחגב טהור או מאית שרי
וקשי לן מאית אשכחון לרבנו מר רב סעדיה זצל דאמ חגבים שמתו ם
אסורין ודגים שמתו מותרין ולא ידעינן מאי טעמ חול או מנהגא ו
וחומרא הוא דאתמר ואנן לא שמיע לן מאן דאכיל להו ובמדת איסור
נהגו קדמוננו בהם יליף לן מר וינהר עינין אנחנא לא שמיע לן [4] . . . חגבים
שמתו אסורין אילא חגבים שמתו מותרין הן ולא שמיע לנא דמר רב
סעדיה גאון נע אסר חגבים מתים אילא ודאי כדגים דמו בין לענין
אכילתן ובין לענין דמן ומנהגא דעלמא דמיתו שלופי דחגבים ושדו להו
. . . אעפ וכן מתים ומאן דאמרי מתים אסורין אטו . . לשחיטה
. . . . . אניקה בידי ישראל זו היא השאלה ותשובתה ואנא דק . .
. . . . . מסייעא לאדוננו גאון זל והכי תניא בתוספתא י
. . . . . מא אוכל אדם דגים וחגבים בין חיים בין מתים [5]

[1] See Mueller in his collection appended to the ס' הירושות, by R. Saadyah, p. 149, No. 19.

[2] *Aboda Zara*, 39 b. [3] *Shabbath*, 90 b.

[4] These dots are in the MS.

[5] See *Terumoth*, chap. 9. Cf. Commentaries to טור יורה דעה, § 13.

XXXV.

Fragment T-S. 8 J 1, size 19 × 14·2 cm. (writing 14·5 × 11·3), consists of two quires, each numbering two leaves. It is written in a square Rabbinic hand, probably not later than the twelfth century. Their contents represent a panegyric of a head of the Academy of [1] מחסיָה, which fact suggested my giving them a place in this article, dedicated to the greatest master of this school. The style is strictly *paitanic*, both in its grammatical formations [2] and its allusive diction [3]. It is also provided, as most *Piyutim* are, with rhyme and acrostic. The latter, defective at the beginning, gives in the first piece, סגלה [4] ועז הגולה יחי לעדי עד; in the second, beginning אם שמש (leaf 1, v.), אברהם רבנו נזר סגלה ועוז הגולה יחי עדי עד; the third, beginning ארז (leaf 2, v.), אברהם רבנו הו; in the fourth, defective at the beginning, and commencing כי מצאת (leaf 3, r.), [ס]גלה ועז הגולה יחי; in the fifth, beginning אריות (leaf 3, v.), אברהם; whilst the sixth, commencing with אליו, also defective at the beginning, (leaf 4, r.), נושבח סגלה ועוז הגולה יחיה יזכה נצח. The Nun before שבח formed probably the concluding letter of הכהן or אמן. As to the subject of this panegyric, only one thing is certain that it was, as already mentioned, composed in honour of the head of the Academy of מחסיה (or Sura?)

[1] This vocalization confirms the opinion of Lebrecht (quoted by Berliner in his *Beiträge zur Geographie*, p. 46, n. 2) that the correct pronunciation is Machseya, not Machasya.

[2] See the reference to Zunz, *Syn. Poesie*, in the notes to the text, to which many other words may be added, as צמותח, תמורה, זבורה, נצפפו, טוכסה, קמשון, &c. &c.

[3] See e. g. leaf 2 verso, ll. 15–21; leaf 3 verso, l. 7 (יפה for Israel), &c.

[4] In connexion with this eulogy it will not be uninteresting to reproduce here contents to two fragments stored in the Colophon Box of the T-S. Collection; the one reading הרה אל מצחק לסגלת הישיבה יוכהו ויחיהו אמן, whilst the other שלמה בר אברהם השופט סנולת הישיבה תנצבה. See also Benjamin's *Itinerary* (ed. Asher), I, 48, the title סוד הישיבה.

"the broken down," which he will make terrible and mighty again[1], and which he will re-establish as the school of the religion[2] where certain portions of the Jewish civil law will be studied[3]. The further details, as far as they can be gathered from this turgid style, and the many unintelligible lines, are that the lately installed head was the father of three sons, Baruch, Jannai, and Solomon[4], and of two married daughters[5]. He had also brothers and sister's sons[6], who apparently were considered members of his own family. His wife, we further learn, was still alive, but rather advanced in years[7], whilst he also enjoyed the services of Abraham the priest[8], the writer of this panegyric, who acted, as it seems, as his secretary, relieving his master in the performance of his heavy duties[9], who besides his teaching activity[10] was also engaged in works of charity and lovingkindness[11]. Another servant of his was the priest Amram[12]. It is further

[1] Leaf 1 recto, l. 8.

[2] Ibid., l. 9, ישיבת הדת.

[3] Ibid., ll. 10–12. Cf. *Taanith*, 24 a and b, that in the days of Rab. Juda כל הנויי בנזיקין הוה, which circumstance may have repeated itself in the time of our writer.

[4] Leaf 1 recto, l. 2, and leaf 2 recto, l. 23.

[5] Leaf 1 recto, l. 23, ושתי הכשרות, also called גפנים (leaf 1 verso, l. 3), and probably the wives of the חתנים mentioned in the same line.

[6] Leaf 1 verso, l. 3, and leaf 2 recto, l. 24, leaf 1 verso, l. 4, and leaf 2 recto, l. 25, suggest that one of these sisters was married to a man named Eli, the priest, whose son was a special favourite of our Rabbi.

[7] Leaf 1 verso, l. 18, and recto, l. 19.

[8] Leaf 1 verso, l. 6, אברהם הכהן, and it is his name which turns up so often in the acrostic.

[9] Leaf 1 verso, ll. 7 and 8.

[10] Leaf 1 recto, l. 9.

[11] Leaf 2 verso, ll. 25–29; leaf 4 recto, ll. 10–26.

[12] Leaf 1 verso, l. 11, but the meaning of the text is rather obscure. It is not impossible that this Amram is introduced as the father of our Abraham. Perhaps I may here call attention to the following passage copied from a leaf representing the remainder of an eminent responsa: והנה רבינו חננאל הרב הגדול ורבינו נסים נטרינון רחמנא מעשים (?) בכל יום נעשה בפניהם ואין מערער · והנה רבינו האי גאון זכר אדונינו לברכה ומעשים שנעשו לפנים

clear that the jurisdiction of our Rabbi not only included the whole of Babylon, but also extended to the schools in the Christian countries; for he was "the strength of the dispersion in Babel and in Edom," "and his fame went through all the provinces [1]." All this wide influence, generosity, and learning did not, however, protect our Rabbi against the ill-will of his enemies, among which the people of מלידה were especially distinguished [2], but who were quite subdued by his authority and the force of his pen [3]. This last feature would especially apply to the Gaon R. Saadyah, who was particularly famous for his controversial skill, and who had especial merits in the restoration of the school of Sura [4]. Indeed, he was called to this chair with the especial purpose of bringing back to this seat of learning its ancient glory. The reference to Joseph may also include perhaps an allusion to the father of the Gaon, who bore this name [5]. But there is this objection, that no reference is made in this panegyric to R. Dosa, the only son of the Gaon, known to history. Another restorer of Sura was the Gaon R. Samuel ben Chophni, the last head of this great school [6], but there we are confronted with the similar difficulty that no mention is made of R. Hai Gaon, the son-in-law of the former.

ולפני הראשים ולא עירער אדם מעולם ברבר זה ואין בו כדי להטריח כל כן אלא כדיי להסיר התואנה ומלפני אלהינו נשאלה תפוקת רצון . . . . . אברהם הקטן ביריבי עמרם נוחו ערן. The impression conveyed by these lines is that the writer was a contemporary of R. Hananel and R. Nissim, and may thus have been the secretary of R. Samuel b. Hophni. That again the secretary of the Gaon was as a rule a man of learning and enjoying an eminent position is clear from R. Sherira's letter (ed. Neubauer) in which he mentions with pride the fact ואבי אבינו היה ספרו. What speaks against the suggested identification is the omission of the title כהן in the cited passage.

[1] Leaf 3 verso, ll. 15, 16, and 22; leaf 4 recto, l. 25.

[2] Leaf 1 verso, l. 10.

[3] Leaf 3 verso, l. 13 seq., and recto, ll. 11-16.

[4] See Graetz, vol. V, p. 276.

[5] Leaf 2 recto, l. 15.

[6] See Graetz, vol. VI, pp. 1 and 7; Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, III, p. 1, text and notes.

(Leaf 1 recto)

הנה ישראל בביתו נאגדים · ורצפי ינאי בפי נחום חמודים ·[1]
אבי ברוך וינאי ושלמה הידידים: מה טוב בישיבה
מה נעים בעמידה:
סות[2] הישועה רבנו עטף · להושיע האנשים והנשים והטף ·
ולב יתום מאנח שטף · וגם אלמנה שכולה ונלמודה:
גדלת יקרו אלהינו הפיק · לדור הזה ועל ידו הספיק ·
לאמץ כל בֵּשֶׂל להסיר כל פיק · לעשות שלום לקהל ועדה:
לתת גֶּדֶר למחסֵיָה הפרוצה · לשומה בקדם נוראה וערוצה ·
לעזר שונה העשק והמרוצה ·[3] להכין ישיבת הדת וְלַיְסָדָה:
המשפט בחֻקּו בימין להיזכר · בתובע ונתבע בקונה ומוכר ·
בשומר חנם ושואל בנושא שכר ושובר ·
בפשיעה ובשבועה בגניבה ואבידה:
ויי אלהינו ידע כי רצונו · ליישר נתיבי פליטת צאנו · על כן
ברחמים גדולים הקצינו[4] · וַיָּכֶן ממשלתו אותה לסעדה:
עדי עד היא לך רבנו צמותה · אותך ר׳ועה ואת בניך עמותה ·
מלפני מפתח בני תמותה · לְתָתָה לך ולדורותיך תמודה:
זכות אבותיך לפניך תָּעמד · וגם זכותך עימה תלומד · וכחול
הים אשר לא ימד · יהיה זרעך בטובה צמודה:
הוד בניך עד למעלה יגדל · שרשם בל ייבש ויונקתם לא תחדל
יָקָרם לא יקל כבודם לא ידל · וחבילתם אל תהי פרודה:
גבירים יהיו ואתה רבם · שדי משגבך וגם הוא משגבם · הוא
יהי על גבך ואתה על גבם · תּוֹרֵם נכוחה ויושר חידה:
ושתי הכשרות כשושנה תפרחנה · וככוכבי דוק לעד תזרהנה ·[5]
וצדקותיך אֲבִיהֶן מהן תּוּרחנה ·[6] להגן בעדם משטף ומוקדה:
למען תשמח בְּאֵלָה החמשת · וגם גפן פורייה בניל בחמשת
כי פורחת היא ולא צומקת ונכמשת · וכי בָּוְלָה[7] עמסה נשאה
וילדה:

[1] See Isa. vi. 6 and 7, but the allusion is not quite clear to me.
[2] See Gen. xlix. 11.
[3] Jer. xxii. 17.
[4] Denom. from קצין.
[5] Read תורחנה.
[6] See Song of Songs, i. 3. Perhaps they had some Midrash on this verse suggesting the להגן בערם, &c.
[7] See Gen. xviii. 12.

(Leaf 1 verso)

הילת[1] אחיך תגה כברק · וברכת אלהינו אליו תורק · כמים
חיים זרוק במזרק · ושפעת טובות תהי לו זבודה :
יתנן שמי רום טובותיהן · לבני האחיות והחתנים והנפנים
פריהן[2] וגם לידידנו בן עלי הכהן ·[3] ולכל המשפחה הידידה :
חָמַדְתַּ רבנו בהגיון תורתך · אשרי אנשיך ובָאֵי בבריתך ·
אשרי אברהם הכהן משרתך · אשר נרו מאורך לפודה :[4]
יָקְרָה נפשו עליך כי ידעתהו · פקיד נאמן כאשר הפקדתהו ·
עושה מלבו את אשר אהבתהו · משיב נפשך במלאכת העבודה :
לכן אלהינו יתמכהו במטָּךְ יַקֵּר מכתביו ברב עז עֻטַּךְ יתן
לו פה במשלך ושלטך · בהכניע שוטניך ואנשי מְלִידָה :[5]
עטרת פארך ירוממנה רם · לסוכך בצלך הכהן עמרם · המשרת
בצדק בעזך יוקרם · וכל קהלתך אל תהי נדודה :
דליותיך רבנו לעולם תְּדַלֶּינָה · שוקקים תְּמַלֶּאנָה · ותמיד לא
תִּכְלֶנָה · וממלכות תרדנה ואחרות תעלינה ·
ואתה ביניהם עולָה בלי ירידה :[6]
ישים קדושנו זכרך קיים · וימינך בנהרות וידך בים · ולפני
מלכים יתנך מאויים · ובעצתך נפשם תתעודדה :
עמודי עז לכסאך והאפריון · וחפש ישועה במעילך והשריון ·
ולאֶשֶׁת בריתך יהי עוד הֶרְיוֹן · בזרע זָכָר ברינה ותודה :
דרות צאצאיך יעמדו בתרץ · כימי השמים על הארץ ·
ויהי ביתך כבית פרץ · אשר ילדה תמר ליהודה :

משופרת וֵילונות

· אם שמש וירח באורם גבהו · אמנם שניהם לאורנו נכספו ·
· בער החלונות אלינו השגיחו · ומאחרי וילנֻּות[7] אלינו נשקפו :
· רצו ורוו מאור רבנו · קמצו מהודו ואורהּ יָסָפוּ ·
· הן מעלותיו על נבונים גברו · וידות חכמתו מידותם עדפו :
· מידת שכלו ארכה ורחבה · וגם המהללים אשר בו נאספו

[1] See Zunz, *Die synagogale Poesie*, p. 391, sub הֵל.
[2] See Ps. cxxviii. 3. Cf. recto, l. 25.
[3] See below, leaf 2 recto, ll. 24, 25.
[4] Perhaps part. pass. from a denom. verb from לפיד.
[5] Name of a place (?).
[6] Seems to be modelled after *Lev. Rabba*, XXIX, 2.
[7] Corrected by the Gloss in l. 22.

(Leaf 2 recto)

רוות כל נפש מזלגיו נמצאה וְשָׂבְעַת כל רוח מנטפיו אשר נטפו :
בְּקֶשֶׁת צדקו צדיקים לא מָשָׁכו · ובְחֶלֶף[1] חסדו חסידים לא חָלָפו
נדבת רוחו נדיבים למדה לכן שחחו לו וקומות כפפו :
ומְטרות חסדו על כל · · · · תמיד עלינו יזלו וירעפו ·
נעימות ישיבו ו · · · · · · · חיו וישיבו נפשות סוגפו :
זרע · · יולידו כגשם · · · · · ויצמיחו אדמות נשדפו
רקמות ילבישו יקרות י · · · ייטיבו וירנינו לבבות זולעפו :
סמדר יפריחו ומכאוב ימריחו יאירו ויזהירו נֶהות נזעפו :
גדילי משָׂרָתו ביראה שורשרו[2] · ולולאות גדלתו בענוה נפרפו[3] :
לא איש כמהו ולא יש דומהו · אשר כל אלה נכללו לו ונרעפו ·
הקשיבו נא חכמים והשכילו · הביטו אותות לאותות תכפו :
ושרי קדשים באדם הָמְסַכו · ובני אלהים[4] לאנוש שותפו ·
עִירֵי חוגה בסוגה[5] ישבו · וצניף מלוכה בראשם צנפו :
זרע חסידים פניו קרנו · וכבוד והוד לבשו ועטפו ·
הלא חסד יוסף עצמיו גמאו וצדקו וְיָשְׁרו בנשמתו נזלפו :
גדודי טובותיו לפניו הלכו · קשתם דרכו וחרבם שלפו :
וערי עריו כבשו וְלָכדו ושרי צריו טרפו וְרָשָׁפו[6] :
לכן שרים חידה יַחוֹדו · אשרי אבות כזה הענפו ·
הורים עמסו אתו וילדו ומעיים נשאוהו ועליו חפפו :
יפו דודיו גם טבו וְנָעֲמו לבי ורוחי אליהם נתעטפו ·
חיים ברוחו לעד יוצקו כראה עגלות לשאתו[7] הָחְצָפו :
יחיו ילדיו ועיניו יביטו אשורי שלשתם לתפלה נצפפו[8] ·
עיניך רבנו יְרָאוּם וָקָרוּ[9] וְצָרֵיךְ יחזו ובושה יוקפו :

[1] See Zunz, ibid., pp. 382, 404.
[2] See Zunz, ibid., p. 416.
[3] See Lévy, *Dict.* sub פרח.
[4] See 1 Chron. xxiv. 5.
[5] Perhaps allusion to Dan. iv. 10 and Job xxii. 4, thus meaning the angels in heaven, whilst סוגה refers to Israel. See Midrash to Song of Songs, vii. 3.
[6] See *Agadath Shir Hashirim*, l. 266, and notes to it on p. 54, about the virtues of the bones of Joseph.
[7] See Gen. xlv. 27.
[8] See *Aboth*, v. 5, עומדים צפופים.
[9] Perhaps wishing him קורת רוח.

דגלי אחיך בכבוד יוצבו · ובני האחיות אֵילות יותעפו[1]
יקרך והודך כל יום יוכפלו · וידי בן עלי בידיך יתקפו :
עתומי דרכיו באורך יגיהו · לערך כאביו הורמו והונפו ·
דלתיך עוד רבנו לא יִסָּגֵרו ופותחי שעריך לבלתי יוָּנפו :

(Leaf 2 verso)

אליהם שרים ימהרו ונכנפו[2] · ורבי מלכים בביתך יסתופפו ·
וקויי יי בך כח יחליפו · ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו :

אחרת משורשרת בעטרת

ארז מארזים נתעלה · · · · · בלבנון הנעלה · ומעיר נבנתה
על תלה ומ · · · · · · · הנפלא :
בשיקתותיו מֵי וְרָדִים · · · · · · להריח מכרכמני[3] ונרדים
ולהמתיק פירותיו הנמגדים : ועלהו רפאות כל מחלה :
רתקו שרשיו כאדני ארץ · ושָׁברוּ ענפיו ענפיו גשמי ערץ

עד אין שיעור ואין גדש לכל עובר ושב להאכילהו[4]

ושגשג שני שריגים בתרץ כאלן וכאלה[5] :
הקבע בעיר הקודש : להַגדיש פרותיו חדש בחדש עד
אין שיעור ואין גדש לכל עובר ושב להאכילה :
מי יתנה שבח זה הארז · ופירותיו חרוזים חרז · וכל ארז
לנגדו יירז · כי חָפְנו נורא עלילה :
רבות בנות חיל עשו · כראותו עלסו ועלזו וששו
ובצל דליותיו הסתוככו וחסו · וסכך בעדם בסכה טלולה :
בטרם נוצר אדם בגן עדן · ובטרם הפקד הנשם[6] בנדן ·
יסוד לארץ היה עיקר ואדן · בצדקתו דוק וחלד לסבלה :
נחשב ועלה במחשבה · לבן קדם צור אלפים רחבה ·

[1] See Zunz, ibid., p. 420, כ, תצף.
[2] See Zunz, ibid., p. 418.
[3] Perhaps this word is meant as a plur. of כרכם, see Song of Songs, iv. 14.
[4] So in the MS. as a sign that it has to be cancelled. See l. 12.
[5] See Isa. vi. 13. The meaning of the next lines is not clear to me.
[6] See Zunz, p. 384. Both this and the next line recall certain expressions in the *Seder Abodah* of Ben Abithur.

לנחילה לו ולסגסוגיו[1] · ולחולת אהבה על יד דלה דלה[2]:
וממחשבה צין לדור · הזה כי דל מכל דור · לעדר עמו
ופרצתם לגדור כי ראה כי יד אזלה[3]:
הלא גדברא כְּרָצְנטָחָם[4] · קנֵא רבנו וקבל[5] המם ·
ואם לא סדלו[6] בלמם ורמם · חיינו לארץ במו בתחלה:
ואב הוא לכל יתום · וחסדו מאלמנה בל יתום · ורחבת
ידיו בלי לסתום ימינו וגם השמאלה:
בירתו טוכסה לשבח קונו · עניים מרודים יביא קנו
מאכיל רעבים מהונו · די מחסורם לחם ושמלה:

. . . . . .

(Leaf 3 recto)

כי מצאת תקר למעזיבה · הן תוחלתך לא נכזבה · לא איש
אל ויכזבה בברית ובשבועה:
גילי מאד כי יש אחרית · וצור תקותך לא הכרית · כי הקים
רבך לשארית · וכרות אתו הברית · להנחיל אתו ולהורות תרג׳ ולהוריש
ממשלת עוז בלי גְּרוּעָה:
לעולם כי יִשָּׁקל · נמצא נכבד ולא נָקֵל: ולא יכון לפניו מקלקל
לא יִוָּדַע לו מַקל · כי סקול יסקל באבני אל גביש לבַלָּעָה:
הנה החוקר הנה המבקר · הנה הַכְּלִי אשר אֵל ייקר · הנה
ההיכל שלא ייעקר · הנה המעיין אשר חֶסֶד יָיקֵר[7]
הנה האיש אשר מהֻלל לא ישקר כי תהלתו ידועה: מהַלְלֵהו
ויט חנו יי אדונו · ויטע לו אהל אפדנו · ויָטל שלום בַּאַדָּנו
ויטיף עליו כח בַּעֲדֵינו · לשלוף חרבו מְנַדָּנו · לאבד עשֵׁי רשעה:
עֵטו חיזק וְאֵמֵץ הקסת · הלבישו עוז בְּשריון קשקשת
ויך צריו מכה קוססת[8] · כהכְּרית מְיֵאוֹרָם דגה וקשקשת

[1] See Zunz, ibid., p. 379; פרר״א, chapters of R. Eliezer, III (וארחות צדיקים ואבות, &c.); and *Gen. Rabbah*, I, 4.

[2] See Exod. iv. 19. [3] See Deut. xxxii. 38.

[4] This word may also be read כרצנו המם.

[5] Perhaps in the sense of קבלו in Ezek. xxvi. 9.

[6] The MS. is rather faded in this place, and the word can also be read קבלו. The sense of this and the preceding line is obscure to me.

[7] See Jer. vi. 6.

[8] See Jer. xvii. 9. Cf. *Aruch Completum*, VIII, 149.

ותענינה לו כוחלת ופוקסת[1] · יפיתָ רבנו ושונאך תעה :
זַלותה בנדבותיך המחובבות · זמותָה אַלפים ותעש רבבות
זרעתה אהבתך בְּכָל הלבבות גם בָּהּ כָּחַלְתָּ בָּבוֹת[2] · זָרקת
נופת בדברותיך העריבות · נפש שָׁבָעָתָם הנָּהּ שביעה תהי לָנ . . . ביעה :
הָגָה זמירות פי אוהביך · הוֹגָהּ אלים את אויביך · בפרי בטנך
יִשָּׂמח לבבֶך · כמו בָך שָׂמַח שָׂבֶך · תורת יי במושביך ·
נזעיך יציל מאסון · גביעיך ימלא ששון · גפניך יסקל מקמשון[3]
גילה ללבך יצוה ועלסון[4] · גבור ישיתך גם חסון : כל גבור לפניך יכרָעָה :
ואל תירא ואל תערוץ · מצר ברוצו מֵרוץ · כי צור בניינו יפרוץ
ומשפטו עליו יחרוץ · ואתה תעשר ותפרוץ[5]
וממשלתך אל תהי קרועה :
לא יחשיך אל שמשך והאור · לא ימאיר נכסיך מָאוֹר · יברך
מברכיך ואורריך יאור · ישריצהו כצפרדע ביאור ·
ופיך ישנן לבאר באור · עדות יי בכל שעה :
האלהים אשר כל יוכל · ישים עיניו על ההיכל · יפיר עצת צר אשר
קרצו אָכָל ·

(Leaf 3 verso)

ואשר בו להחריבו רָכָל · כי נמצא בו מאכל ·
ועין מימיו לכל נבועה :
יבן להיכלנו היכל עפול · לשית לו עז בתוך עז כפול · ירים
בחייו היכל השפול · יקים בימיו סכוֹ הנָּפול ·
יאיר לדויד הנר האפול יחיש שמונה יביא שבעה :[6]
חשקי נפשו עליהם ירחפה · מחמד עינו יתן לו תרופה ·
אחיו הנכבד בצלו יחופפה · ובחייהם יגאל יפה ·
וישיב מניפי תנופה לכפר כל אשמה אותה לפרעה :
יראה לבניו בני שלשים · ורביעים בתורה חמושים : יזכהו
לראות במקדשים · דויד קָדֹש בן קְדֹשִׁים · ולפניו ראשי

[1] See *Moed Katon*, 9 b.
[2] See Zech. ii. 12 (בָּבַת עינו).
[3] See R. Saadya's poem on the number of the letters of the Bible.
[4] See Zunz, ibid., p. 400 (עלצון).
[5] Perhaps allusion to עשר בשביל שתתעשר, though it may be a mere corruption of תעשר.
[6] See *Sukka*, 52 b, ז׳ רועים ח׳ נזיכי אדם.

השלישים וישב באמת ועמד ורעה
אחרת
אריות נוסו כי אריה הוּעַר לשמר פְּלֵיטַת כרם זוּ הִנּבעַר
ברוח אלהינו פיוּפְעַר לאכל הצר ולטרף הָעָר׳
יצמית כי ישאג ימית כי יגער׳ אימתו בשנער
ויראתו עַהּ עָר[1]׳ ושמעו הולך בכל המדינות׳
בהחרידו מלכים ממסגריהם׳ בקחתו בכחו כפירים וגוריהם׳
מתוך מעונותם ומגוריהם׳ באָחזו נשרים ובשסעו פגריהם׳
מה יעשו יתר עוף בדגוריהם׳ צפריהם סוסיהם וענוריהם
הלא קל וחומר מגדולות יוּדָן לַקָּטַנות׳
רבנו אַרְיֵנו טורף האריות׳ אף כי נמֵרים ושאר חיות׳
בושי בת אדום מַחֲרֵבֶת הקריות׳ אויֵבֶת משה ודויד ומְריות׳
רדי מְמֶרכבת ומְסוּסֵי אוּרְיות׳ תֵּרָאֶה חֶרְפָּתך וְתַגַּלְנָה הָעַרְיות
כי ביד רבנו הנקמות נתונות׳
הוא הארי בעוז תקפתו׳ השמש היוצא בהוד שקיפתו׳
מקצה רום מוצאו ועד קצהו תקופתו׳ האיש הגבור
היפה בזקיפתו׳ ללחום בַּצָר להסיר תוסְקְפָּתוֹ׳ הנדיב
האמת אשר סלו וְקָפָתוֹ׳ תמיד מלאים לא יחסרון מנות׳
מעין נמשך ומקור נפתח׳ נובע צדק ובחסד נרתח׳ כתֻם טוֹב
. . . . . .

(Leaf 4 recto)

אליו לא ישוו׳ כי מעט מְיָפְיוֹ קמצו ולָוו׳
נאתה ללשונו תמימת תם׳ כל תפילה כל תחנה כל שיר ומכתם׳
פיו בהגיונם פתוח ולא נסתם׳ כי הם על לבו רשומים סוותם׳ כמוֹתָם
ובהקשיבו פתרון פותר׳ הצדק מעמיד והשקר סותר׳ כי טוב
מפתי בוחן וחותר׳ כאשר האור מן החושך יתר׳
שלום אוהב זורע ושופת׳ שונא לבעם ולתלפת׳ אמרתו לכל פה
מתוקה מנופת׳ הוא בדור הזה פלא ומופת׳
בתורת יי תאותו וחפצו׳ אליה דלגו ועל למדה קפצו׳ לכן
כפטיש הנה מפצו[2]׳ על צר כמו סלע לפוצצו׳
חש להקים כושל וצונח׳ ודַלֵּי עמו לא נוטש וזונח׳ מעלות

[1] See Num. xxi. 15.

[2] See Jer. xxiii. 29.

השחר ועד כוכב דונח · עומד בצורכם כצפנת פענח ·
סחורתו מצוה לעשותה בכוסף[1] · לכן פריה צבור לו באוסף
והקרן לעתיד תוסיף ולא תיסף · כי טוב סחרה מסחר כסף :
גן ביתו לכל ירא מקלט · גרו ממגורו יבטח כי נמלט · הוא מעוז
ומנוס משגב ומפלט · רבים מחסדיו יעשם בלט :
לשבעה מחלק וגם לשמונה[2] · לעני ורש ליתום ולאלמנה ·
מלחם פיו יתן מנה · בחורה עריבה טובה וגם שמינה :
הוא על כל יחום ויחמל · וחסד ורחמים לכל יגמל · פותח יָדָו לְיָמִין
ושמאל · ומוסיף בכל יום על חסד אתמול :
וישימהו צור למשגב · להושיע מאריות נבזים כחגב · לרומם
מסכן מֵאַשְׁפַּתִּי רגב · להציל רצוץ מחורש על גב[3] :
עת שמחתו כי יכסה ערום · בחלוק ונלתח מגנזי ברום[4] וכי יתן
לרש דיו מֶחֱרַשׁ עד כֶּרֶס[5] · ועם כל אלה לבבו אל ירום :
זני זמרו בתורת אל ולא זר · גינת ביתנו ינאי ואלעזר · רחמן הוא
ולא קשחן ואכזר · מחזק ללא כח מושיע ללא נעזר :
הוא עז הגולה שבבבל וֶאֱדום · ואשר בכל מקום מדרך והדום ·
היושבת גלמודה ותחריש ותדום · להושיעה על ידו צח ואדום :
גברו מעשיו ויאמצו כעבות · כי נספחו ונלוו אל מעשי אבות ·

(Leaf 4 verso)

לכן זכרם בו יעמד בלי לשבות · ונרם בשמו תאיר בלי לכבות :
ואיך תכבה נרם והיך תצמוק · ומלהקיץ[6] יצהר נינם בל יחמוק ·
ואיך ייבש מקורם מימיו לנמוק · והוא ארוך ורחב ועמוק עמוק :
לא יועם רקיע אשר שמש שכונו · לא יחרב ים אשר מרגליות ספונו ·
לא יבוש האב אשר רבנו נינו · לא יסוף זכרו ולא ייבש מעיינו :
הבו נא להללו כל משוררי שיר · רב וצעיר עני ועשיר · שבחו
ותפארתו להכליל ולהקשיר · ובינתו לבאר ולהפשיר :
יהי נא נכחכם חקוק בטוטפות · וברכותיו בפיכם תהיינה נוטפות ·

[1] His wares being sold first : see *Baba Bathra*, 22 a, נקיט ליה שוקא.
[2] See Eccles. xi. 2.
[3] See Ps. cxxix. 3.
[4] See Ezek. xxvii. 24.
[5] Perhaps allusion to Ps. xii. 9. Cf. Lévy's *Dict.* sub כרס.
[6] Perhaps denom. of קץ.

חגרו אהבתו ולבשוה כמעטפות׳ ללא יסירוה נהרות שוטפות[1]:
חרדו לחנן בעדו כל זרע אגור׳ כי הוא לכם ממרום שגור׳ צפצפו
לברכהו כסים ועגור׳[2] כי שער אל פתוח ולא סגור:
יַשְׂרִי נפשי תהלתו בתרץ[3] כי גבה חסדו עליך עד שמי ערץ׳
ולא תגיעי להשיב מגרן חצי גרץ[4] או בארבע אמות מכל הארץ:
הודֶך הוא אשר אותך עמס׳ מאומרי לך שחי והיי למרמס׳
ומבקשיך על לא עול וחמס׳ הלא שכרו עם שדי נכמס:
ודאי ענני בזעקי כאונק׳ וטובו רויתי מעודי יונק׳ ועד עכשו
אצלנו נעמו ויענק׳ ובו גברתי כגור אריה יזנק:[5]
יעץ נדיבות ועליהם יקום׳ בנתיב יושר לא נפתל ועקום
ביראת יי אלי״ו רקום׳ לכן יראוהו כל היקום׳
זהב העולם וכספו וכל חמודיו׳ מעטים וקלים בל נחשבים עדיו׳
ואיך ישאלהו השואל בחידיו׳ להיטיב עינו ולהרחיב ידיו:
כשר ויישר ויאושר ברב׳ כן יחי בטוב והילל ובן זכאי ור׳ עקיבה[6] ורב
אל מלאכת יי באמונה כי קרב׳ שמשו אכן תזרח ולא תערב:
הן אלה קצות שבחו חקקתי בעט׳ ואם אהגה כפליו אני בעיני ממעט׳
עזריני נא אל זי[7] וסברי אל תבעט׳ וברכות שמיך אתו הלעט:
נהלהו במישור נחהו במעגלי צדק׳ סכל נא מלפניו חוח וחדק׳
אמץ עזו בחידוש וברק׳ אף נחלת השפיר עליו באדק:
צלח בשרו והדרך רכב׳ בלכתו לא יחת ולא יפחד אם ישכב׳
ברב רחמיך חפצו אל ישכב׳ אורו הזריח כנוגה וכוכב:
חמה׳

XXXVI.

Fragment T-S. 13 G 1, parchment, two leaves, size 25 × 17 cm., written in an old square hand, and representing the remainder of a codex of *Responsa of the Geonim*. The matter reproduced here represents leaf 1 recto, and the first twelve

[1] See Song of Songs, viii. 7.
[2] See Jer. viii. 7.
[3] Zunz, ibid., p. 385.
[4] See Lévy, sub גריץ.
[5] See Deut. xxxiii. 22.
[6] Who reached the age of 120: see *Siphre*, p. 150 (ed. Friedmann).
[7] Perhaps corruption of עזרי or עוי.

lines of the verso. Their contents are partly known from the *Responsa of the Geonim* שערי צדק, No. 17 (attributed to R. Hai Gaon), which has served to historians as the main source for the history of the house of the exiliarch Bostanai [1], but it will be found that our responsum was preserved in a more full and correct state than the former; representing the family of MSS. of the *Teshuboth Haggeonim* to which R. Isaiah de Trani had access when he wrote ויצאו ממנה גאונים ויושבי ישיבות &c.[2] The name of the captured woman and her mother, and her three sons[3] are also omitted in the editions. The most interesting facts are as already indicated that a governor of שהריאר (l. 14) or שהריאמא (l. 23) or שהריארא (XXXVI a, l. 5) here has married the daughter of R. Chaninai[4], and that the head of the Dispersion Zakkai also derived his pedigree from the mixed marriage[5].

[1] See Graetz, *Geschichte*, vol. V, pp. 119–124, and note 11 at the end of the book; F. Lazarus in Brüll's *Jahrbücher*, vol. X, p. 27, and p. 84, Anm. 1, and the references given there.

[2] See Brüll, ibid., II, p. 111, note 1.

[3] See Nöldeke, *Geschichte d. Perser u. d. Araber zur Zeit der Sasaniden*, p. 390, note 2, and p. 433, about the name בירן (l. 11, read בירן). With regard to the name אודארואר (l. 11, cf. also below, XXXVI a, l. 2 אואר אר), Prof. Nöldeke, whom I have consulted on this point, thinks that we should correct it into אי זראנראד = Izdūndad = Jizdūndād (see Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 146). He also informs me that the three sons of Chosrau II bore the names of מרדאנשאה, גורנשאה, שהריאר (see Justi, ibid., pp. 121 and 196). The last name should read מרדאנשאה. For the reference to Justi I am also indebted to Prof. Nöldeke, and I express herewith my best thanks to him for his kind instruction.

[4] Below, l. 24; probably identical with the ח' ריאנא רבבא mentioned in the צ"ש, ibid.

[5] This Zakkai is probably identical with the one mentioned by R. Sherira as זכאי בר מר רב אהונאי נשיא (p. 36), cf. Graetz, ibid., p. 420, whilst חנינאי בר ארוי occurring in some lists of the Heads of the Dispersion immediately after Bostanai is the same as בראהי (XXXVI, recto, l. 16) or בראדוי (XXXVI a, recto, l. 7) mentioned in our texts, cf. Lazarus, ibid., pp. 174 II and 176 VII. I must remark that there must be some gap before the word ואף (XXXVI, recto, l. 21); nor is the meaning of the words אחי אמם מר זבאנא (l. 23) clear to me. Perhaps we have here a corruption of רוזביהאן (XXXVI a, verso, l. 4) – Rōzbēhān (Justi, p. 267).

(recto)

ודשאילתון אשכחן לרב אהרן גאון דאמ האיי מאן דבעל אמתא
דידיה נפקא לה לחירות ואו אמתא דחבריה זאבין לה מן מארה
ומשחרר לה ונסיב לה ויהב טעמא למילתיה אין אדם עושה בעילתו
בעילת זנות וקשיא לן טובא הא מילתא שלא כדין היא בשלמא
אם בא על שפחתו והולידה איכא למימר דילמ הוציאה לחירות
והטבילה בפני עדים דליתנון השתא ולא עשה בעילתו בעילת זנות
אבל למיפק לכתחילה לחירות בביאתו ליכא מן דינא אילא אם בא
על שפחתו דאחר מנא ליה דזבין לה ומשחרר לה ועוד מה
ענין זה אצל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והא מילתא לא
הוה לה מעולם עיקר אלא מן בתר בוסתאנאי נשיא דהוה שדר ליה
עמר בן כטאב אזדאדואר דאתיוה לדיליה ולבירן אימה ולאחאתה
מבית כסרו מלך פרס לו את עמר מלך ישמעאל ושקל הוא חדא
ושדר ליה חדא לבוסתאנאי ואף על פי כן לא בא עליה עד דיהב
דמה נ אלפי זוזי והוייה בביתיה ואיליד מינה תלתה בני שהריאר
וגורנשאה ומדאנשאה[1] והוה נהיג בהון מנהג בנים וכד מית
אוקמונון חסדאי ובראהי אחיהון קדמיהון בקבאיי כעבדי ונהגי
בהון מנהג עבדים והוה טענין דאיזדאדואר בת מלכי הויא ולא
קבלה עליה דת יהודית ובתר הכין אמרו קצת רבנן לאעילאנון
בקהל ולמנהג בהון מנהג כשרים וטעמיהון דכי בוסתאנאי נשיא
אי לא הוה שחררה לאיזדאדואר ואטבלה לשום חרות בפני עדים
וקבלה דת יהודית לא היה עושה בעילתו בעילת זנות ואף
אינון איתלו בשליטי ובמלכותא שהיו קרובים למלכותו והוה
אחי אמם מר זבאנא ובתר הכין שקל בר בריה דשהריאמא בת
רב חנינאי ואיפשיטא מילתא לאכשוראנון ואף זכאי בר מר רב
אהונאי בר שהריאדא קם בראשי גלותיה והני מילי לא אקילו
בה רבנן אלא לענין בני נשיא ואף ביד דמלכותא עיקארא ואמרו
ב ' ' כמה דורות דילמ נשתחררה כי דחזי ולא אחזקוהי לנשיא
במעבד איסורא וכד הוה הכא מר רב אלעזר אלוף בר מר רב
שמואל דמן אזליסאנו בעא מן קמי מר רב פלטוי גאון ראובן

[1] This agrees with the *Maaseh Beth David*, who speaks of בנים (pl.). Cf. Graetz, ibid., p. 414.

(verso)

שבא על שפחתו והולידה בן והכניסו לבית הספר והנהיג בו
מנהג בנים וכתב לֵה אתו הבן בן חורין הוא ודילמ דבי סבר שהוא
המשוחרר אבל אמו באמהותה וגאון מחסייה[1] כתב ליה הכי
וערביב בה במילתא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות
כד לא פריש מידעם וקרוב היה להנך זרעי דשהריאדא והא
תשובה דרב נטרונאי דחוייה רב אהרן ופסע הוא לקמיה ׳
ואנחנא הכיי סבירא לנא שאם בא על שפחתו באמהותה קימא
עד דמטביל לה בפני שלשה לשום חרות ואמ׳ ר׳ חייה גר צריך
שלשה ותנו רבנן לענין מי שבא ואמר גר אני בארץ צריך
להביא ראיה בחוצה לארץ אין צריך להביא ראיה דברי ר׳ יהודה
וחכמ׳ אומ׳ בין בארץ בין בחוצה לארץ צריך להביא ראיה
ואמ׳ ר׳ חייה בר אבא אמ׳ ר׳ יוחנן הלכה כדברי חכמים ׳[2]

XXXVI A.

Another version of the same responsum we have in Fragment T-S. 8 G 1, paper, representing the remainder of a different codex of *Responsa of the Geonim*. The importance of the subject makes it desirable to reproduce the whole of it. It is only necessary to premise that the writing is of much later date than the preceding fragment. It begins in the middle of a line, and runs as follows:—

(recto)

שפחה שבא עליה וילדה והוה שמה
אזאדואד מן בנת כוסר מלכא דפרסאי
דיהבה ליה עמר בר כטאב מלך ישמעאל
ואמרו בניה דמן כשרות דהני עבדים דילן
נינהו והוה שמיהון שהריארא ונדדנשאה
ומן[3] אביהן כשהן קטנים ואישתעבדו בהון
חיסדאי ובראדוי אחיהון ואוקימנהו בקבאי
לשמשנהו בתורת עבדים והוה אמרין דאו

[1] That is R. Natronai II b. Hilai, who was also known for his correspondence with scholars of Lucena in Spain. See Graetz, ibid., p. 248.

[2] See *Jebamoth*, 47 a.

[3] Read ומח.

בעונן לזבונאנון מזבנינן לה וקמו בהא
חזקה כמה שנים והוה איכא רבנן דאמרין
לא אמרינן בראש גלותא שבא על שפחתו
כשהיא באמהותיה ועשה בעילתו בעילת
זנות אלא אמרינן האיי כבר הוה שחררה
והני בנים כשרים אינון וחליפן פלוגאתא
. . . . אבוה לון מילי והוה איכא ור . . . ר
על הנך בנים מן כמה ראשואתא דאמרי
בחזקת עבדים אינון עד דמשחר . . ן לה . . .
אחיהון אחרינון אמרי או ש . . . . . .
הות הוה אמרינן אמי . . די אפ . . . . . .

(verso)

לגבה וכיון דשפחתו היא חזקה היא דאין אדם
עושה בעילתו בעילת זנות וכל שכן נשיא
וסוף דבר עיילו בקהל הנך בנים ונשאו בניהם
נשים כשרות והוה בהון מן דמלך בני רוזביהאן
בר שהריארא וארוכן מילי ושתיקו מנהון
ראשואתא ומר בר שמואל גאון[1] ז"ל הוה
עיקר בהא מילתא לאכשוראנון וכיון דשתיק
מנהון עיילו בקהל ועד אן זרעיהון כשרות
קימי וקמו מנהון כמה נשיאים ובהכין
נהיגא מילתא ולית בן כדי לאכרועי הני דורות
דאכשרינון

XXXVII.

Fragment T-S. 13 K 1, paper, one leaf, size 27 × 17 cm., written in a square hand, and representing the remainder of a catalogue of the library of Nathan b. Yeshun, probably of Cairo, in which various works of the Gaon are mentioned. It should be noted that I give this fragment only as a specimen of the fragments deposited in the box marked catalogues, containing mostly lists, in all of which the works

[1] Graetz, ibid., p. 172; cf. also Harkavy's *Responsa of the Geonim*, p. 357.

of R. Saadyah (and R. Samuel b. Chofni) are more or less represented. As they are sure to be edited soon *in toto* there is no need to enter into details here. But I will draw the attention of the student to the catalogue-fragment marked A, having among others the following titles:—כתב תרגמתה פתרון הומש . . . ושפטים שפתר דניאל בן משה זכרו . . .—כתב אלוצף אלתאני מן כתאב אל כשף ממא אלפה אברהם בן מומר אלצירפי תלמיד ראם אלמתיבה אלפיומי—כתאב אבתראה אסתרראך אלפהו אלמוגוד פי כתב ראם אלמתיבה אלפיומי תאליף מבשר הלוי בן נסי אלמערוף באבן עשבה. In another fragment of the same kind I find among others also noted the work מוסר שמעון בן סי׳, which is of course identical with Ecclesiasticus.

בשם יי׳ נעשה ונצליח אלדילי מן אלכתב ענד
עדדה וֹט כבוד גדלת קדשת מר׳ ור׳ נתן הזקן היקר
והנכבד בן כבוד גק מר׳ ור׳ ישועה תנצבה
מנהא ג קטע הלכות גדולות והי מועד
ונשים ונזיקים ותפסיר ישעיה לראם אלמתיבה
ותפסיר תרי עשר קטעתין ותפסיר איכה לפיומי
ותפסיר ואלה המשפטים וכתאב פיה תפסיר אחרי מות
ואלפאט אלמשנה וכתאב פיה מסרה אכלה ואכלה
וכתאב פיה מכתצר טמאה וטהרה וכתאב אלאימאן
ופיה תפסיר איוב לפיומי ותפסיר הלכת שחיטה
וכתאב פיה כ[תא]ב אלפרג(?) בעד אלשדה ואלסעה בעד
אלציקה ותפסיר מגלת אסתר לפיומי ומגלת בני חשמנאי
ומעאניהא ותפסיר עשר הדברות ומעאניהא וכתאב
סנן אלאבילות ותכליין אללגה ואצול אלכלאם וכתאב
אלאזהאר וכתאב פיה ספר הגלוי וכתאב אלאפלאך וכתאב
אלתאריך ואלרד עלי אלמתחמל וכתאב פיה יוצא דאת
עלי פואריש אלתורה וזולתהא כולהא וכתאב פיה
מכלה וידבר ואלה הדברים וכתאב פיה סדר נשים
משנה ואלתורה מקרא קטעתין ודלך אלגמיע יט
קטעה עדדהא לאן פיהא
כתב פיה ׳ ׳ חנ וה

XXXVIII.

Fragment T-S. 8 H 7, paper, two leaves, size 19 × 14cm., written in an exceptionally square hand, represents the remainder of a liturgical MS., containing, among other matter, hymns to פרשת החודש. The (second) leaf, reproduced here, contains a reference to the ארבעה שערים, playing an important part in the Ben Meir controversy. The first leaf contains also liturgical pieces, one of which has the heading ליחזקאל אלבציר זצ"ל, and commences אמת אימנתי לעמוסים.

(recto)

ימים ורביע יום פז מדי
חדש בחדשו ומדי שבת
בשבתו נקדישו · הושיעה לו
ימינו וזרוע קדשו · אימץ
הילוכם כאחד ושניהם עומדים
יחד · לשלשים יום בחלק אחד
במזל אחד · פז ברוך מוציא
לבנה מ · · · · · · ת בחזקים
וחקים (?) לעשרים ותשעה
ימים ושתים עשרה שעות
חקוקים ושבע מאות ותשעים
ושלשה חלקים · שניפע וג

(verso)

היא מ · · (?) עת (?) המועדים המסורים
וקובעת החדשים הסדורים
כסדרן או שלמים או חסרים
מדי חדש וג׳ חשבון מחזור
לחמה ולבנה · שבעה עיבורים
בם נמנה · זה לתשעה עשר
וזה לעשרים ושמנה פז ברוך ·
בלב ביה נודע (?) סוד העיבור
על ארבעה שערים רבור
דבר עלי אפניו דבור שת וג׳
רם מהולל בפי כל צבאיו
החכים טעמיו למקוראיו

XXXIX.

Fragment T-S. 12. 725, paper, mutilated, present size 20 × 13 cm., written in square characters of a very ancient date. It contains a reference to the ארבעה שערים and probably had some bearing on the Ben Meir controversy. The verso contains, in a different hand, passages from the minor Tractate *Derech Eretz Zuta*.

(verso)

. . . . . .

בחוצה לארץ ורבי עקיבא עיבר בסת . . . . . ושש . . ט

משגיחין בעיבור החדש ובקידוש החדש . . . לא על בני

. . המל . . . . ירה ואינו בקיא בסוד העיבור אין מעברין את

. . . קונה לכולה גולה אמליה אבה אבוי דרבי שמלאי

. . . . . ת או אחר חצות אמליה לא אמליה מדהא לא ידע

מר

. . . ריה שמואל גבור בתורה ומאבות העולם והיו דברים

. . . . . אנו אומרים בתלמוד שלבני ארץ ישראל[1] תני

. . . . . תניתא אמרה כן ראש בית דין אומר מקודש תני

. . . . . לרע לא נהגין כן ולא שמעין דאמ רבי חייה בר מדיא

. . . . . מתחילין מן הגדול לעיבור החדש מתחילין מן הצד

. . . . . נה מתקדשת בעיבורה אמ רבי יוחנן הרי השנה

. . . . . אמר בעיבורה הייתי אומר אילו אחד עשר יום

. . . . . לך חכמים שלושים יום ר[בי] יעקב בר ארא ורבי

. . . . . לכין אחר הרגיל והוא ש . . . וכל א . . . . אחד יושב במקומו

. . . . . כא בר זברא פתח רבי חייה ורבי אמ . . . בי אסי חתמין

. . . . . גיחין לדבריהן ואין חוששין לדברי הקו בע חדשים

. . . . . ולדת לב . . ומארבעה שערים ומי שעיבר בלא ראיה

. . . . . זו שהיא

[1] See *Jer. T. Rosh Hashana*, 58 a, b.

S. Schechter.

THE JEWS AND THE ENGLISH LAW.

III.

THE history of the way in which the courts treat endowments for Jewish religious and communal purposes has been sketched in outline, and it has been shown how, though at one time trusts for the maintenance or propagation of the Jewish religion or religious doctrines, as distinguished from trusts for the benefit of poor adherents of that religion, would not be enforced, such trusts, with very unimportant exceptions, have since the year 1846 been carried out by the courts: it remains to deal with the view the courts have taken of claims by Jews to participate in general endowments and charities not specifically confined to any religious creed or denomination. The right of Jews to establish charities in favour of their co-religionists exclusively has been always asserted, and has been firmly established by the judicial decisions previously enumerated; on the other hand, the right of non-Jews to create endowments from which Jews or the members of any other especially designated class or religion are prohibited from deriving any advantage has never been doubted. It may be laid down that Jews are entitled to the benefit of all institutions and foundations which are not by the instrument creating them restricted either expressly or by necessary implication to members of a particular denomination. If duly authorized regulations are laid down for the distribution of a charity, with which it is impossible for a Jew to comply, it is plain that he cannot participate in the benefits of it, but he will not be excluded by the mere fact that the endowment he wishes to

take advantage of was founded at a time anterior to the readmission of Jews into this country.

The principles upon which the courts will act were laid down in the year 1818 by Lord Eldon, sitting as Lord Chancellor, in the matter of the Masters, Governors, and Trustees of the Bedford Charity. Of this case there is an excellent report by Mr. Swanston[1], which contains a whole mine of learning upon the subject in hand, but as it covers seventy pages, it is impossible to set it out in full here. It must therefore suffice to give an abstract of the facts, together with the most important portions of the judgment. The Bedford Charity had been originally established in the reign of King Edward the Sixth by Sir William Harper, Knight, and alderman of the city of London, and Dame Alice, his wife; and two Acts of Parliament had been passed, the last in 1793, for its regulation. The charity consisted of (1) a free school in the town of Bedford for the education, institution, and instruction of children and youth in grammar and good manners, and the Wardens and Fellows of New College, Oxford, were constituted Visitors of the grammar school: (2) a provision of £800 per annum for the marriage portions of forty poor maids of the town of Bedford, of good fame and reputation, in equal shares; all poor maidens resident in the town of Bedford, and being of the age of sixteen years or upwards, and under the age of fifty years, whose fathers had been occupiers of a house in the town for the space of ten years or had been born in the town and had occupied a house therein for three years, were to be at liberty to send to the Mayor an account in writing of their Christian and surnames, their ages, the places of their birth, and the names of their parents; and, if not of bad fame and reputation, were to be permitted to draw lots for sums of £20 each; and each of those who drew the beneficial lots was to be entitled to receive on the day of her marriage £20 for her portion, provided that she

[1] 2 Swanston, pp. 470–539.

should marry within two calendar months from the time of claiming such beneficial lot, and that she should not marry a vagrant or other person of bad fame or reputation: (3) a house or hospital for the habitation of poor boys and girls, born and resident within the town of Bedford, who were proper objects of charity, where they were to be suitably maintained until they were of a proper age to be put out to trade, agriculture, or other business: (4) a provision of a yearly sum of £700, to be applied, by two half-yearly sums of £350, in placing out twenty poor children apprentices every half-year, viz. fifteen boys, not being under the age of thirteen nor above the age of fifteen years, and five girls, not being under the age of twelve nor above the age of fifteen years, whose respective fathers had been occupiers of a house in the town for the space of ten years or had been born in the town and occupied a house therein for the space of three years. All such poor boys and girls, whose names had been sent in at the proper time, were to be permitted to draw lots; and the sum of £20 was to be paid as the apprentice fee with each of the fifteen boys and £10 as the apprentice fee with each of the five girls who should draw the beneficial lots upon their being respectively placed out apprentices to masters and mistresses of good character and respectability. The boys were to be bound for the space of seven years, and the girls for the space of five years; and every boy and girl so put out to apprentice, who should actually serve the full term of apprenticeship, and in all respects comply with the tenor of the indentures of apprenticeship, should, on producing to the trustees of the charity a certificate signed by their respective masters or mistresses and by the minister and churchwardens of the parish where they should have respectively served their apprenticeship, testifying such actual service and compliance with the tenor of their indentures as well as their good morals and behaviour respectively, be entitled to receive such sum of money, not exceeding £20 nor less than £10 each, as the trustees should judge proper and expedient.

(5) The surplusage of the funds, remaining after the before-mentioned objects had been carried out, was to be distributed in alms to the poor of the town for the time being.

In the year 1816 Sheba Lyon, whose father, Joseph Lyon, had been an occupier of a house in the town of Bedford for more than ten years, being then between twelve and fifteen years of age and duly qualified by the Act of Parliament, and her name having been given in in the usual form one calendar month before the time of drawing lots as directed by the Act, presented herself to the masters, governors, and trustees of the Bedford Charity as a candidate to draw a lot for the apprentice fee to be paid to girls. Permission to draw a lot was refused upon the ground that her father, Joseph Lyon, was of the Jewish persuasion, and afterwards the trustees of the charity passed a resolution not to permit any persons of the Jewish persuasion, whatever in other respects might be their qualifications under the terms of the Act of Parliament, or the children of such persons, to partake of any benefit under the Bedford Charity. In answer to an application by Mr. Isaac Lyon Goldsmid, who interceded on behalf of Sheba Lyon, the Mayor of Bedford wrote to him that the trustees, finding the number of Jews increasing in Bedford, entertained considerable doubts whether such persons were objects of the charity, and that they had been advised to refuse and had refused to admit Jews to participate in the benefit of the charity, leaving it to the persons so refused, if they should think proper, to bring the matter before the Lord Chancellor.

Accordingly a petition was presented praying that it might be declared that the poor inhabitants of the town of Bedford in other respects duly qualified were entitled to the benefit of the Bedford Charity for themselves and their children, whether they were Jews or Christians, and that Sheba Lyon should be permitted to draw lots for the apprentice fee to be paid to girls.

The evidence showed that Michael Joseph had twice voted in the annual election of trustees of the charity, that

he settled at Bedford and became a housekeeper there about thirty-one years before, and at that time there was no other person professing the Jewish religion there nor had been in the memory of man; that he had had two sons and seven daughters, all of whom were born in Bedford, and that both his sons were admitted into the free school of the charity and were educated there in the usual manner, his eldest son being in the lower or writing school, and his youngest both in the grammar and writing school; and both of them drew for and received apprentice fees from the charity, and the eldest, on being out of his apprenticeship, received the benefaction of £10; that his four eldest daughters drew for apprentice fees given to girls; the three eldest of them did not draw beneficial lots, but the youngest having drawn a beneficial lot, the apprentice fee was paid with her; that all his daughters had since claimed and received the marriage portions given to poor maidens; that no Jew had ever been proposed or elected a trustee of the charity, but that such trustees had always been elected from among the most opulent and considerable inhabitants of the town; and no Jew, during the time of Michael Joseph's first residence there, had been by his circumstances and mode of living entitled to the distinction of being elected a trustee; that no Jew boy or girl had ever been admitted into the hospital, nor any Jew into the almshouses belonging to the charity, and that no Jew girl ever received the donation given to maidservants, and no Jew ever received any part of the moneys distributed annually under the provisions of the Act among the poor inhabitants of Bedford; but that no one professing the Jewish religion since Michael Joseph's residence in the town had ever applied for or been a fitting object to partake in any of those benefactions (inasmuch as no Jew had been incapacitated by age or infirmity, so as to fall within the description of persons for whose benefit the almshouses were erected) or to receive the surplus of the charity funds annually distributed; and no Jew girl,

the daughter of an inhabitant of Bedford, had ever gone out to service; that there were then three Jew housekeepers in the town and no more, and that since Michael Joseph first came to reside in the town there had been four other Jew families resident as housekeepers there, all of whom had either left the town or ceased to be housekeepers there. The other two Jewish housekeepers resident in the town, Godfrey Levi and Joseph Lyon, also swore affidavits stating that their daughters had been admitted into the preparatory free school.

Evidence was filed on the part of the trustees setting out the regulations laid down for the government of the schools, from which it appeared that there were three schools attached to the charity, namely, the grammar school, the writing school, and the preparatory school; and affidavits were sworn by the gentlemen who were or had been masters of the schools. The education in the grammar school was similar to that in other public schools, and consisted of instruction in the Latin and Greek languages. Every boy was also instructed in the principles of the Christian religion, and required to read the Bible and New Testament. Nathan Joseph, the son of Michael Joseph, had been one of the scholars in the grammar school; he had never made further progress than learning the Latin grammar, and remained altogether not more than twelve months in the school when his father took him away; Michael Joseph had requested Dr. Brereton, the master, to dispense with his son's attendance in school at the time of morning and evening prayer, on account of its being inconsistent with his faith as a Jew, and for the same reason to dispense with his attendance on the Saturday, being the Jewish Sabbath, and also on the Jewish holidays; Nathan Joseph never attended the grammar school on a Saturday nor on certain other days which were Jewish holidays; he was very irregular in his attendance in school, of which Dr. Brereton frequently complained to his father, who uniformly described his

absence to be of necessity, on account of his being of the Jewish persuasion. No other boy of the Jewish persuasion had at any time applied for admission or been admitted into the grammar school.

All the boys in the writing school, without exception, were educated in the principles of Christianity, and taught to read and actually read the Bible and New Testament and learn and repeat the Church Catechism. The only boys of the Jewish persuasion who were admitted into the school were Joseph Joseph, eldest son of Michael Joseph, and Lemuel Lyon, son of Joseph Lyon. Michael Joseph, on the occasion of his son's admission, requested that Joseph Joseph might not be desired to attend the morning and evening prayers, on account of his religion; the master, however, did not dispense with Joseph Joseph's attendance, but permitted him to sit instead of kneel during the prayers. At his father's request Joseph Joseph was permitted to be absent from school every Saturday and also on such days as were Jewish holidays; Lemuel Lyon was also absent (though apparently his father made no request on his behalf) every Saturday and on the Jewish holidays; and neither Joseph Joseph nor Lemuel Lyon, on account of their religion, ever read the New Testament or learned the Church Catechism, as all the other boys did.

In 1815 a school had been founded for instructing the poor boys of the town upon Dr. Bell's system of education, by the name of the preparatory school; but no Jew boy had ever been educated in the preparatory school. On the afternoons of Tuesday and Thursday in each week, being the half-holidays of the boys, the school was opened for the education of girls residing in the town, in reading, writing, and arithmetic. Two daughters of Michael Joseph, three daughters of Joseph Lyon, and two daughters of Godfrey Levi, came to the preparatory school for education for about six months. The daughters of Michael Joseph informed the master that, being Jewesses, they were not allowed to read the New Testament, and he permitted

them to read the Commandments and the Bible only. The children of Joseph Lyon and Godfrey Levi, being little children, were on the above afternoons put with children of the same class to read the parables and miracles of the New Testament. All the Jew children stayed away from the school on certain days which were Jewish holidays.

The petition was presented by the before-mentioned Joseph Lyon, his daughter Sheba Lyon, and Michael Joseph, all of the town of Bedford, by five of the elders of the congregation of the Dutch and German Jews assembling at the Great Synagogue in Duke's Place, and by a similar number of the elders of the congregation of the Dutch and German Jews assembling at the New Synagogue in Leadenhall Street[1]. A considerable part of the arguments and judgment was directed to the right of the elders of the synagogues to be petitioners, and it is upon this point that the case is usually quoted in the law books. This, however, was a purely technical question, a discourse on which would be out of place here, though it may be stated that Lord Eldon decided against the claim of the elders to be petitioners, as they had no direct interest in the administration of the charity. The arguments were put forward with great ability by Sir Samuel Romilly on behalf of the petitioners, and the Solicitor-General, Sir Robert Gifford, on behalf of the trustees. Want of space necessitates their omission here, except in so far as the Lord Chancellor commented upon them in his judgment. Among the remarks he made before giving final judgment, he said: "A doubt has also occurred to me, whether

[1] Mr. Picciotto in his *Sketches of Anglo-Jewish History*, at p. 289, mentions this case, and informs us that the matter was originally laid before the authorities of the Great Synagogue, who at once appointed a committee to investigate the subject, and sought the co-operation of the other Synagogues in London; but that the Hambro' Synagogue and the Sephardi Synagogue declined to entertain the matter, referring it to the Board of Deputies. He says that the court decided that a Jew was not a "parishioner." It is remarkable that this word is not to be found throughout the seventy pages of the very learned and accurate report.

admissibility into the school is within my exclusive jurisdiction; whether it does not belong to the Visitors, the Warden and Fellows of New College. They have introduced a variety of regulations for the conduct of the boys' school, with which no Jew boy could comply. Without now giving final judgment, I have no doubt that a Jew boy cannot have the benefit of that school, because he cannot comply with these regulations[1]."

At length, on May 11, 1819, in finally disposing of the petition, Lord Eldon suggested that a new petition should be presented by the trustees, stating that doubts had arisen as to the construction of the Act in regard to Jews, and submitting to the court what they take to be the true exposition, as far as those persons are concerned. He added: "On the letter stated in the petition, as on a great deal urged to me in argument, those liberal ideas about worshipping God in church, chapel, or synagogue, I purpose to make no observations; it is not necessary. The decision in *Da Costa* v. *De Paz* has established that no one can found by charitable donation an institution for the purpose of teaching the Jewish religion; but it is quite a different question whether property can be given to perform charitable acts to persons who happen to be Jews; and it appears to me that the present is a mere question whether these individuals are or not, within the four corners of this Act of Parliament, objects of the charity thereby given. I have no concern with general principles: I am only to construe the Act[2]."

A new petition was accordingly presented by the trustees, praying a declaration whether the poor inhabitants of the town of Bedford who were of the Jewish persuasion were entitled with Christians to the benefit of the Bedford Charity for themselves or their children. And it was not until Aug. 23 that Lord Eldon pronounced his decision on the whole case. In the course of his judgment he said: "This charity had its foundation in letters patent of

[1] 2 Swanston, p. 520. [2] Ibid., p. 522.

Edward the Sixth, who founded a grammar school at Bedford as in many other parts of the kingdom, and this is the foundation of a school, pro institutione et instructione puerorum et juvenum in grammatica literatura et bonis moribus." He then, having gone through the provisions of the Acts of Parliament and summarized the evidence, proceeded as follows:—

"Many arguments were addressed from the bar on the practice and principle of toleration. I apprehend that the present question is perfectly simple in its nature, and neither more nor less than this, whether the letters patent of Edward the Sixth and these Acts of Parliament have or have not comprehended within the true construction of their provisions persons of the Jewish persuasion? Whatever my sentiments may be of the opinions expressed in some clauses of the letter written on that occasion, I apprehend that it is the duty of every judge presiding in an English court of justice, when he is told that there is no difference between worshipping the Supreme Being in chapel, church, or synagogue, to recollect that Christianity is part of the law of England; that in giving construction to the charter and Acts of Parliament he is not to proceed on that principle farther than just construction requires; but to the extent of just construction of that charter and those Acts, he is not at liberty to forget the law of the land.

"With respect to usage, as far as usage is to be looked to for an exposition of the charter, it may be convenient first to consider it with reference to the question whether Jew boys can be admitted to the school, and next to the admission of Jewish maidens. I am not sure that the first question does not belong to the Visitors; but I have no difficulty in giving my opinion on it.

"An observation not without weight is, that this school was founded as a grammar school by Edward the Sixth, who founded many throughout the kingdom, and the words 'grammar school' have generally been construed to mean

a school for instruction in the learned languages; but I believe that it has been the practice from the beginning, and I hope that it still continues and will long continue, that in these schools great care is taken to educate youth in the doctrines of Christianity; to teach them their duty to God and their neighbour in the terms in which those duties are taught in the Catechism; and I remember the time when boys so educated were attended to church every Sunday by their master, thereby giving to them the opportunity of learning the principles of that establishment which the law certainly favours.

"The result of the affidavits is, that it does not appear that any Jew ever partook of the benefits of the charity till within the last thirty years; that a Jew has voted in the choice of trustees, being canvassed for his vote by one of the aldermen of Bedford, and that two or three Jewish children have been admitted into this school (in what manner conducted will be seen presently), that they have not received the benefits of other parts of the charity, the affidavits accounting for that, because, from their circumstances of age or otherwise, they were not in a situation to solicit charitable assistance, or to be appointed trustees. Here are the regulations of the school approved by the Warden and Fellows of New College; and I can find nothing to raise an argument that would authorize me to say that they have not authority to make regulations for the conduct of the school. Even though the charter and the Acts had not excluded Jews, the charter and the Acts giving to the Warden and Fellows the power of making regulations, if these regulations in a Christian country operate to exclude Jew boys, it will remain to be considered whether that is not a due exercise of visitatorial authority and such as must be submitted to.

"There is another way of considering it, whether the Visitors have not, in excluding Jews, rightly construed the charter and the Acts. I have no doubt that Edward the Sixth had not any intention for the education of Jews.

Whatever may be our sentiments, it does not appear to me that they were within the scope of the charter, nor do I think that they are within the scope of the Acts; the Acts could not mean to comprehend persons who were not comprehended by the charter. How is it possible that the education of boys professing Christianity and of boys professing Judaism can proceed together? It is in evidence that Jew boys were absent on Jewish holidays and while the New Testament was read. They cannot comply with the regulations for education at this school in what must, according to the construction of the charter, be held to be 'boni mores.' The master always chooses the Latin and Greek books, and I know none of the grammar schools in which the New Testament is not taught, either in Latin or in Greek. In prescribing the school hours, directions are given for the attendance of the boys on every day in the week except Sunday; it is impossible that Jew boys can give that attendance consistently with the observance of Jewish holidays. Prayers are to be read every morning. What kind of prayers? They are prayers in a grammar school, where the master is a clergyman, and where the scholars are to have exhibitions to the universities, to which it is impossible that any Jew boy can be sent. It is not necessary to go through all these particulars, because it seems to me that Jews resident in Bedford, acting conscientiously, could not permit their sons to attend this school. I am therefore clearly of opinion that there is no pretence to say that they are entitled to attend.

"With respect to the other objects of the charity, the only question before me relates to Jewish maidens. First, can it be that, at the time of the letters patent, Jew girls were within their scope and meaning? Next, if it is clear that boys must be educated in the principles of Christianity, is there anything in the charter to authorize me to say that, it being the intention to found an institution a great object of which was the education of boys in the Christian religion,

other objects of the charity were to be persons not professing Christianity? Various articles interspersed all tend to show that the design of the charity was to benefit persons professing the Christian religion. I shall mention only one, that girls are required to send in their Christian names. It is said that Christian name means only first name, and that on the other construction an Anabaptist could not be admitted. Be it so; but I apprehend that Christian name does not necessarily mean baptismal name. Though Anabaptists do not baptize till later in life than other Christians, I think that the name which they give to their children is, in a sense, a Christian name. Another circumstance is, that the children are to attend public worship every Sunday. It is stated, and I doubt not truly, that Jewish children do attend worship every Sunday[1]; but can any one contend that the words of the letters patent, 'attending worship every Sunday,' mean more than attending on a day on which, under the Christian religion, attendance at worship is more imperative than on any other day?"

Mr. Swanston gives the order as drawn up: "His Lordship doth declare that the poor inhabitants of the town of Bedford who are of the Jewish persuasion are not entitled to any benefit of the Bedford Charity in the said petition mentioned, for themselves or their children."

It may be mentioned that the Bedford Charity was fundamentally reorganized in 1874, when the Endowed Schools Commission enacted a scheme by which the whole amount of the funds is expended upon the schools except a comparatively small sum which is allotted to the endowment of forty-five almshouses. Under the new scheme there is no provision which excludes Jews from participating in the charity.

The judgment of Lord Eldon is now no longer of practical importance in regard to the particular charity in respect of which it was pronounced; but the reasoning upon which

[1] Sir S. Romilly had argued that the synagogue was open every day, and a Jew might attend worship there on a Sunday.

this decision (delivered by one of our ablest and most careful judges after mature deliberation) was based, and the principles underlying it, are still of great moment in discussing the question which is now being dealt with. A few comments upon it will therefore not be out of place. On the admission of Jewish boys to the school the Chancellor felt no doubt, and upon this point his judgment is conclusive, founded, as it really is, if carefully examined, upon the impossibility of Jewish boys complying with the regulations properly laid down for the government of the school by the duly constituted Visitors of it. He, however, as his custom was, supports this reason by others which, though cogent, are not so convincing. For instance, the fact that there were no Jews living in England at the time no doubt leads to the inference that Edward the Sixth had no intention to provide for the education of Jewish children, but it by no means compels the conclusion that it was his purpose, in the event of Jews being in the future allowed to settle in the country and openly practise their religion, to exclude their children from the advantages of the institution he was founding by the charters; and though of some weight in estimating the power of the Visitors to make the rules they had drawn up, this fact, taken by itself, could not operate to deprive any class of persons of the benefits to which they would be otherwise entitled. The impossibility of educating Christian and Jewish boys together is not now so apparent as it was at the beginning of the nineteenth century, and the mere fact of calling a school a grammar school would not at the present time be taken to necessarily imply that instruction in the doctrines of Christianity should form part of the curriculum. But men's notions upon these matters have changed; indeed, even in Lord Eldon's time they had been relaxed, for he mentions with regret that it was no longer customary for the scholars of a grammar school to attend the church service every Sunday accompanied by their master.

With regard to the portions for poor maidens and the

apprenticeship fees, Lord Eldon felt some doubt; but his decision is justified by the regulation requiring attendance at public worship on Sunday. The ingenious argument upon this point, that, inasmuch as the Jewish synagogue was open every day, Jews could comply with this requirement, was rightly overruled. On the other hand, the reasoning founded on the meaning of Christian names is far from conclusive. It will be remembered that the surplus of the funds of the charity was to be distributed in alms to the poor of the town. The effect of the order as drawn up was to exclude poor Jews from such distribution. Upon this point no argument was addressed to the court, nor is there anything in the judgment to indicate that this result was deliberately contemplated. In any case it is submitted that this particular result was not in accordance with law, and that the true principle is, as stated at the outset and borne out by the judgment delivered in the case, that charitable endowments may be confined to members of a particular faith only if words imposing such restriction are used in their creation, and that all persons, to whatever race or faith they may belong, who can and do comply with the conditions properly laid down for the distribution of an endowment are entitled to participate in it.

H. S. Q. Henriques.

THE "PAULINE" EMANCIPATION FROM THE LAW A PRODUCT OF THE PRE-CHRISTIAN JEWISH DIASPORA.

THE view which I presented in my essay on "Judaism in the pre-Christian Greek World," namely, that the Jewish Diaspora of that time was divided into two opposite religious camps—one law-abiding and national, the other addicted to philosophical analysis of the original text of Scripture and advocating unlimited universalism, has failed to receive the critics' approval [1].

One very weighty authority against this view need only be named. Schürer, in his notice of my essay, says: "Such a split of the Diaspora into two opposing parties is incapable of demonstration. Certainly there were many shades and degrees of thought. But the freest and most emancipated retained certain fundamental points of ceremonial Judaism, such as the Sabbath and the elementary regulations concerning diet and hygiene. If therefore the author postulates that both tendencies were merely transferred from Judaism to Christianity, his theory is vitiated at its source. The particular renunciation of the Law which Paul started is certainly not Jewish, and the influence of Hellenistic Judaism on Christianity in apostolic times, even in those of Paul, was very moderate. On the other hand, in the post-apostolical period it must have been of considerable importance." Obviously Schürer and other eminent critics regarded my views as insufficiently supported and therefore unacceptable. I will therefore

[1] *Theolog. Litteraturzeitung*, 1897, No. 12.

make another attempt to defend and strengthen my position.

As soon as the Jews began to take root on Greek soil and became acclimatized amidst Greek surroundings, they had to mould and modify their religion in order to make possible their continued existence among the Gentiles. The narrow national and religious limits marked out by the Mosaic Law had necessarily to be expanded; and this perforce produced wide chasms and yawning gaps. That the Jews in the Diaspora soon found the national and religious cloak which they had brought away with them from their homeland too tight, and that they commenced to tear it to tatters, is demonstrated by the desperate attempts of their noblest leaders at already an early period to patch up the threadbare garment with new pieces of cloth, and refill the old bottles with new wine.

That the patches soon gave way and the old rents became wider, that the bottles burst and were utterly broken, one can learn from the history of the Diaspora, and the phenomenon is also most unmistakably repeated in Christianity soon after its birth.

In order, therefore, to adjust the Mosaic Law to the changed conditions of the dispersion, and to exhibit Judaism to the Gentiles as a system cognate with their sublimated philosophical conceptions, an act of gross self-deception was unconsciously perpetrated. The Mosaic Law received an allegorical interpretation at the hands of Jews who had quenched their thirst at the springs of Greek philosophy. Under their busy hands the whole of the Mosaic legislation was unconsciously transformed into a revealed divine philosophy. As Moses lived before the Greek sages, they must, it followed, have drawn their wisdom from him. This view was firmly held not merely by the pious allegorists of the dispersion, but also by Christianity's most eminent teachers in the first century.

That the allegorical interpretation of the Pentateuch had at an early period vogue amongst the Jews of the

dispersion, is abundantly proved in every line of Philo, even if there were no other traditions to the same effect. Philo exhibits a masterly skill in this method of exegesis, such as only a long course of development could have produced. He nowhere claims to be the first inventor of the method, but regards it as a divine inspiration, and repeatedly refers to predecessors and teachers. There were indeed many exegetists of this class. One need only name Aristobulus, Pseudo-Aristeas, Pseudo-Solomon, the first of whom had exhibited prodigious feats in the use of the allegorical method.

And who will venture to doubt that from the completion of the Septuagint up till Philo's time there must have flourished, besides those already mentioned, a large band—both teachers and disciples—of allegorists.

Philo's writings are by themselves sufficient to enforce this view. This method necessarily divided the community into those on the one hand who followed the letter of the Law, and those on the other who disregarded ceremonialism.

But it may be urged that a division, such as is here indicated, is purely an assumption incapable of proof. I venture to think otherwise. Eusebius, who, on this question, had access to numerous sources, explicitly tells us: "The Judaism of the (Diaspora) falls into two divisions *εἰς δύο τμήματα διῄρηται*. The multitude scrupulously adhere to the Law. There are, however, also philosophical Jews who excel in virtue, have obtained a profounder insight into the spirit of the Law, and have learnt to look beneath the surface [1]."

This is clear testimony as to the existence of two religious parties, one Conservative, the other Liberal. Philo

[1] Eusebius, *Praep. ev.* VIII, 10 *Ἐξῆς ἂν εἴη καὶ τόδε ἐπισημαίνεσθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται, καὶ τὴν μὲν πληθὺν ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγε· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης μὲν ἠφίει θειοτέρα δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου θεωρίᾳ τε τῶν ἐν νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων· Ἦν δὲ τοῦτο φιλοσόφων Ἰουδαίων γένος ὧν τὴν τοῦ βίου ἄσκησιν καὶ τῶν ἔξωθεν κατεπλάγησαν μυρίοι.*

himself is a classical witness to the marked contrast between these parties, which was forced upon his notice to his great grief. He, in vigorous terms, blames the radical party which first explained ceremonial Judaism allegorically and then rejected it. The passage which illuminates the obscurity that envelops the development of this sect reads as follows: "God said to Abraham, 'I will make thy name great.' This I take to mean that as it is excellent to be honourable and good, so is it advantageous to have a reputation for goodness. Whoever is in possession of both benefits is truly happy. For a good name is not to be despised. Only the man who observes the national laws and customs and does not attempt innovations is worthy of this fortune. There are, however, unfortunately men who, regarding the written precepts as mere emblems of spiritual truths, carefully search for the latter while contemning the former. Such individuals I cannot but blame, for they should bear in mind the hidden meaning and at the same time observe the precepts in their literal sense. They, however, live for themselves alone, as if they dwelt in a solitude or had disembodied souls. They ignore the town, the village, the home; will hold no intercourse with others. Their ideal is to soar above the common herd and to apprehend the naked truth; whilst the scriptures exhort us to seek a good name and to alter nothing in our laws which have been framed by uniquely gifted and inspired men.

"For, although the Sabbatical institution embodies the sublime conception, that activity belongs to God alone. While to his creatures mere passive receptivity is left, we nevertheless ought not, on that account, to permit ourselves to violate the commandment to hallow the Sabbath day by kindling fire, tilling the soil, bearing burdens, prosecuting lawsuits, administering justice, seeking the recovery of pledges or debts, or engaging in any occupation permitted on the other days of the week. Although every feast is in truth but an emblem of spiritual joy and gratitude to God,

we should not therefore neglect the solemnities and customs associated with the feasts. Thus also, though the Abrahamic rite indicates the avoidance of voluptuousness and unchaste thoughts, we ought not therefore to neglect the observance of the precept. For if we resolved to retain these commandments only in their spiritual sense, we should consistently be compelled to give up the rites of self-sanctification in the temple and innumerable other necessary ceremonies. The literal sense of a precept is its body; the inner meaning, its soul. And as we take thought for the body as the mansion of the soul, so should we heed the commandments in their literal sense. Only thus can we hope to attain a clear comprehension of their true inwardness, apart from the fact that in this way alone shall we escape the censure of the multitude[1]."

Thus far Philo. Has our Alexandrian Jew in these remarks been merely addressing himself to the outside world of Gentiles? When, with sad heart, he places his finger upon a gaping wound in the body politic, is his motive anxiety to prevent a disastrous schism among his people, or is it to be regarded as adulation of the Greeks? Philo's wholesale censure upon an entire section of Jews was the cry of an anguished heart wrung from him by the peril of a complete split amongst the Jews of the dispersion. That these radical Jews, who fall under his censure, formed an influential class is indubitable. Else, why should Philo have thought it necessary to inaugurate an open, undisguised attack upon their system of life and thought, and expose the scandal of religious splits in the Jewish community to the gaze of the Greek heathen. Philo's indictment rests on a solid and unchallenged foundation of truth. What is the inference to be drawn? Surely nothing more nor less than this: *That before the dawn of Christianity there already existed in the dispersion a Jewish party, or, rather, to be more precise, a Jewish sect which, on the*

[1] *De Migrat. Abr.* I, 450.

ground of allegorical interpretation repudiated ceremonial law, rejected the rite of circumcision, Sabbaths and festivals, and other religious institutions; took their stand outside national Judaism, and incurred the severe censure not only of the masses of simple believers, but also of liberal and cultured men of Philo's stamp.

How one can still maintain that there is no trace of a division of the Diaspora into two diametrically opposed sections passes my understanding. It is positively inconceivable how, in face of Philo's positive statement, an assertion of the following character can be made: "Certainly there were degrees of piety; but even the most heterodox observed the principal ceremonial institutions, such as the Sabbath and the elementary dietary and sanitary regulations." Surely the passage quoted above should convince us that if Philo severely censures a section whose system of exegesis meets with his entire approval, and of which he is so able an exponent, it can only be because the party pushed the system to an extreme, renounced all national and religious institutions, and so provoked a reaction of resentment even among those cultured Jewish circles who knew no better reason for their advocacy of the observance of forms than reverence for the illustrious dead who were their originators. This party which, last not least, is reproached with having severed its connexion with Judaism, must have been Antinomians and must gradually have arrived at its principles by an allegorical interpretation of the Mosaic Law. A distinctly organized body who consciously expounded Holy Writ on exclusively allegorical lines and aimed at eliciting the naked truth was the sect of Therapeutae. The characteristics with which Philo scathingly qualifies the radicals seems to fit the Therapeutae like a glove. The only discrepancy consists in the assumption that these sectaries were a source of irritation to their co-religionists. On the contrary they were looked upon as specially pious, because of their observance of certain

ancient religious rites, to which however the allegorical exegesis had given a foreign tinge.

Concerning the Therapeutae, Philo says: "They expounded the Mosaic Law allegorically, in the conviction that the words were merely emblems and symbols of mystical truths; they furthermore possessed writings of all those sages who were founders of their sect and as such had bequeathed to them several monuments of allegorical wisdom which served them as aids to devotion[1]." And in another passage he says: "The allegorical interpretation of Holy Writ helped them to fathom its deeper import. The whole of the Mosaic legislation presented itself to their minds as a living organism, of which the literal meaning was the body, while the occult sense was the soul. Reason regards the words as a mirror which reflects with marvellous beauty and excellence an entire range of connected ideas, gradually elucidates the inward truths connoted by the symbols to those capable of comprehending them, and from apparently insignificant data lead to an apprehension of the invisible in the visible[2]."

One may justly ask wherein lay the difference between the Radical party attacked by Philo and the Therapeutae. Why were the latter praised, the former blamed? Of the Radicals, it is said that they regard the Laws as symbolic of spiritual truths for which they search most scrupulously, soaring above the masses in order to arrive at the naked truth[3]. Did not the Therapeutae do the same? Almost the identical words are used to describe their efforts—to bring to light the real meaning of the written law[4].

The Therapeutae are praised because they compare the Law to a living organism, whose body is the literal sense and whose soul is the underlying meaning[5]. But the

[1] Philo, *De Vita Contempl.*, II, 475 f. [2] Ibid., p. 483.

[3] Philo, *De Migrat. Abr.* I, 450 *τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσι.*

[4] *De Vita Contempl.*, II, 483 *γυμνὰ εἰς τὸ φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια.*

[5] Ibid. *ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ*

Radicals, whom he reproaches, also teach, says Philo, that "the word is the body, the occult sense is the soul[1]." Exactly the same figure is used which suggests that it has been borrowed from the Therapeutae. Why then are the Therapeutae eulogized and the Radicals severely censured? The answer may, without much difficulty, be obtained from Philo himself. Attention should be fixed on the development of the simile. Philo continues: "Just as we take care of the body—the soul's mansion—so should we respect the laws in their literal meaning. For only by observing the latter shall we rise to a clear comprehension of the spirit; and only thus moreover can we escape popular censure." One fact is quite clear. The Radicals did, the Therapeutae did not, openly exhibit their contempt for the Law. They met, after the old-fashioned manner, in Synagogue on Sabbaths, observed festivals, conformed outwardly to Judaism; although, under the influence of their philosophical interpretation, religious ceremonies had assumed a foreign and un-Jewish aspect, which last fact, however, would by no means have been admitted by the Jewish Hellenists themselves. They were sincerely convinced that Moses would not have desired his laws to be otherwise understood than in the sense of Jewish Alexandrianism. This Philo's works sufficiently prove. To the same category belongs the religious community named in the fourth Sibylline book, whose author was a Hellenistic Jew. That community survived to a later period when Christianity had already assumed form and consistency and continued for some time to co-exist side by side with it. It was undoubtedly Hellenistic; and, like the Essenes had, by the path of allegoristic exegesis, arrived at a contempt for the temple worship and

σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν . . . .

[1] *ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι νομίζειν ἐοικέναι ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα. ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπεὶ ψυχῆς ἐστιν οἶκος, προνοητέον οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον.*

sacrificial ritual, for which it substituted more spiritual exercises. The Sibyl characterizes as truly pious and happy individuals those who love the great God and praise him before every meal, while repudiating the efficacy of worship in the temple which is deaf and dumb, a pain and humiliation to mankind; who, furthermore, bathe in flowing waters as a penance and preach repentance." These "pious Israelites" had already abjured national Judaism as well as the ceremonial law and renounced the temple service and its sacrificial cult as unworthy of the great God. In their gospel there was no room for the little word "law." Towards their brethren as a nation these pious souls showed themselves cold [1]. This sect is no doubt identical with those mentioned by Celsus and Origen, and known to the former, while in the time of the latter Church-father they were already extinct. As Origen was personally unacquainted with them he attempts to account for Celsus' Sibylline sect by the assumption that Celsus might have heard Christians blaming some of their co-religionists for regarding the Sibyl as a true prophetess, and that he therefore called them Sibyllists [2].

Moreover, Celsus' report that Sibyllists existed at his time amongst the Christians is confirmed by a contemporary, the pastor Hermas, who was also the first Christian author to mention the Sibyl. Hermas relates the following vision: A youth of majestic figure appeared to him in a dream and asked him who he thought was the old woman who gave the book. "She is," Hermas replied, "the Sibyl." "Nay," answered the apparition, "she is the Ecclesia." To Hermas' question why she is styled an old woman, the reply is vouchsafed because the Ecclesia was first in creation and the world exists for her sake

[1] Compare my work, *Das Judenth. in der vorchristl. jüd. Welt*, Wien, 1897, p. 56 ff.; Ewald, *Entsteh., Inhalt u. Wert der Sibyll. Bücher*, pp. 44 ff. and 51 ff.

[2] Orig., *c. Cels.*, V, 61 f. *εἶπε δέ* (sc. *ὁ Κέλσος*) *τινας εἶναι Σιβυλλιστὰς—τάχα παρακούσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφῆτιν γεγονέναι Σίβυλλαν καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλεσάντων.*

alone[1]. This vision also indicates the mode in which, and the period when the Ecclesia supplanted the Sibyl, as well as the manner in which the Sibyllists were won for the Church. Christian tradition dating from the first centuries prove the existence of Jewish sects in the Diaspora before the birth of Christianity. Had one followed up these traces, instead of obliterating them, as was the practice started by the later fathers of the Church and still followed, a clearer view would have been obtained of the origin of Christianity and of the still obscure and unexplained function of sects within the Church.

Besides pre-Christian Jewish sects mentioned by Josephus and in the New Testament, Justin the Martyr and Hegesippus know others which undoubtedly belong to the Diaspora. Next to the Sadduceans, Pharisees, Baptists, and Galileans, he mentions Genists, Merists, and Hellenians. If we pay regard to these traditions and do not hastily conclude that the Genists, Merists, and Hellenians, Marbothians, &c., do not count—as far as the history of Christian heresy is concerned[2]—we should easily discover a relationship between the pre-Christian Jewish heretics and Christianity with its oldest sects.

Justin's tradition, which for our purpose is of the utmost importance, is as follows: "If," says Justin to Tryphon and his colleagues, "you have met with people who style themselves Christian, but have no claim to the title, seeing that they dare to blaspheme the God of Abraham, Isaac, and Jacob, deny the resurrection of the dead, contend that the soul goes direct to heaven, do not regard such as Christians; just as little as any one with sound judgment will allow that the Sadduceans and other heretics like the Genists, Merists, and Hellenians were Jews; the only

[1] Hermas, Vis. II, 4. 1 Ἀπεκαλύφθη δέ μοι, ἀδελφοί, κοιμωμένῳ ὑπὸ νεανίσκου εὐειδεστάτου λέγοντός μοι· Τὴν πρεσβυτέραν παρ' ἧς ἔλαβες τὸ βιβλίδιον τίνα δοκεῖς εἶναι; ἐγώ φημι· Τὴν Σίβυλλαν. Πλανᾶσαι, φησίν, οὐκ ἔστιν. Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν. εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη. Cf. Vis. II, 1. 1.

[2] Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 86.

feature these have in common with the body of their brethren is the name they bear and their descent from Abraham[1]."

The Hellenistic company in which the Genists and Merists are included clearly points to heretics of the dispersion; and surely it is not without purpose that Justin places the antinomian Christian heretics, who deny the resurrection of the body and regard the soul alone as immortal, side by side with the Judaeo-Hellenistic sects —the Genists, Merists, and Hellenians, they seem of the same class—with the sole difference that the latter are styled Jews, the former Christians. More exact traditions pointing to the pre-Christian origin of heresy we owe to Hegesippus, who introduces us to a sect omitted by Justin and called the Marbothians. He also thinks that all heresy is traceable to pre-Christian Judaism, which opposed it as much as Christianity afterwards did[2]. Jewish heresies led by a gradual transition to Christian heresies; and the arch-heretic Simon Magus constituted the link between them[3]. A marked silence concerning the sects into which the Jewish Diaspora split is observable at the beginning of the third century. Hand in hand with this studied reticence an effort is apparent to attribute all heresy to Christianity itself.

Thus the first arch-heretic mentioned is Simon Magus, who enacted his rôle during the infancy of Christianity, which he tried to counteract by heterodoxies. After Simon, *Magister et Progenitor omnium hereticorum*—as Irenaeus calls him—all bridges leading to the Diaspora were destroyed.

Heresy, as till to-day has been generally admitted,

[1] Justin, *Dial. c. Tr.*, cap. 80 *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους· ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν . . . . . καὶ Ἑλληνανῶν . . . .*

[2] Euseb., *Eccl. Hist.*, IV, 22. 7 *Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ, τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται, κ.τ.λ.*

[3] Ibid., IV, 22. 5 *ἀφ' ὧν Σίμον, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, κ.τ.λ.*

developed a marked activity in the early Christian community. "In its very cradle," Hilgenfeld rightly says, "a pair of serpents coiled round Christianity—the ethnical and the Judaising heresies; from infancy orthodoxy had to battle against the monster heresy[1]." Little curiosity has been expressed as to the origin of this monster, which is, on its first appearance, already armed with pronounced gnostic doctrines—surely not a product of the new creed. One is content with the hasty assertion that pre-Christian gnosticism was exceedingly primitive, a statement the *naïveté* of which is obvious when one thinks of the high standard attained by the Alexandrian gnosis in the time of Jesus.

Such assertions are the necessary outcome of a reluctance to acknowledge the influence exercised by the Jewish Diaspora directly and immediately upon the development of its daughter-faith. For, after all, the first Christian community sprang from the Synagogue of the Dispersion, which counted among its adherents the Libertines, Cyrenians, Alexandrians, and the Cilicians—Asiatics among whom Stephen developed, though at first cautiously, those antinomian teachings which found a sympathetic hearing with many, but were condemned by others as blasphemies against Moses and God[2].

Here, then, we have two parties, the Conservative and Radical. According to the Apostle Paul's opinion, as given in the First Epistle to the Corinthians, heresy was, from the first, an inevitable element in Christianity. The following remarkable words are put into the apostle's mouth: "When you come together, I hear, there be divisions among you, and I partly believe it, for there must be also heresies, that they which are approved may be made manifest among you" (1 Cor. xi. 18, 19)[3]. Here, then, is an authorita-

[1] *Ketzergesch.*, p. 2. [2] Acts vi. 9 sq.

[3] *συνερχομένων ὑμῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω, δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.*

tive pronouncement concerning the existence of heresy in the early Church, and its necessity in order that orthodoxy should be clearly distinguished from it.

In opposition to this view, Hegesippus—who, as before mentioned, regarded Christian heresy as a continuation of Jewish heresy—pretends that, till Trajan's time, Christianity, where it was still untainted by futile controversies, enjoyed uninterrupted peace, and that during the lifetime of the apostles, heresy, if it at all existed, had not yet dared to raise its head. Only after their death had the reptile crept forth from its dim obscurity.

"The Church," so Eusebius reports Hegesippus[1], "was, up to this time, an undefiled virgin; they that sought to falsify the pure teaching of the Gospel, if indeed there were such, still kept in the background. But after the holy apostolic choir had been hushed, and the generation that had heard the divine wisdom had died out, there began the conspiracy of a God-forsaken heresy fomented by false teachers. When the apostles were no longer living, heresy was brazen-fronted enough to dare to pit the Gnosis—incorrectly so styled—against the Gospel of truth."

This account embodies much truth and affords us a glimpse into the controversies which produced Christianity. It must, in the first place, be borne in mind that Hegesippus speaks not merely of heretics but also of heterodox gnosticism, which had raised its head after the Apostles' death. The false gnosis was thus, already in the Apostles' time, perniciously active, and it was only their strenuous opposition which violently thrust it back into the darkness, from which it again impetuously burst

[1] *Eccl. Hist.*, III, 32. 7, 8 *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δὲ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἴληφε τοῦ βίου τέλος . . . . . τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

forth after their decease. But it had been in existence from the beginning. Gnostic teachings clearly did not spring up in a night, but had passed through a long course of evolution. What, however, was the origin of this gnosticism, which notwithstanding the Apostles' antagonism, exercised a mighty influence upon the formation of the new creed? Hegesippus furnishes a reply. It came from pre-Christian Judaism; and, one may add, from the Judaism of the dispersion, which before the advent of Christianity already possessed a fully developed gnosis based on allegory; and this was afterwards transferred into the Christian Church[1].

Of immense value also is Origen's remark[2] concerning the schisms in the early Christian community. "At first," he says, "the believers cherished a diversity of views concerning the meaning of the Holy Scriptures; and this was the case at the time when the Apostles preached and men who with their own eyes had seen Jesus proclaimed his teaching."

In the epistles of St. Paul, who lived in the days of eye-witnesses of Jesus, there are passages which indicate that some doubted the resurrection and asked whether it had already taken place. And the same apostle's admonition, "Beware of profane debates and of the disputes of a spurious gnosis," shows that at the period when, according to Celsus, the number of believers was but small, there were some who misconstrued religious doctrines.

At the dawn of the third century gnosticism had made so many conquests on Christian soil, the adherents of "the spurious gnosis" had grown so numerous and invested with so much authority, that they posed as masters of the situation and played the rôle of teachers of true Christianity, which they shook to its very foundations. Then commenced a severe struggle, in the course of which the

[1] Compare my essay, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, Wien, 1894, p. 8 ff.

[2] *Contra Celsum*, III, 11.

memory of the pre-Christian heretics of the Jewish Diaspora was thrust into oblivion—an oblivion encouraged by the parties interested, who were thus enabled to represent all heresy as an offshoot of Christianity. This attitude was also forced upon them by learned heathen antagonists like Celsus, who reproached the Christians with being split up into so many sects that their religion itself was hidden from view, or appeared nothing else than one of the innumerable heresies which had grown up contemporaneously or at an earlier period.

It was therefore the Church's business to prove that it was the mother of all heresies—new or old—which could by any stretch be brought into relation with itself.

Christianity was the source, and all schisms were the impure rivulets flowing from it. Tertullian strikingly proves the success of this method in repelling the attacks of heathens and heretics. "Surely it is unnatural," he says, "to suppose that the true doctrine was an innovation preceded by heresy, for did not the true creed foretell the advent of heretics?" The tares clearly sprang up after the good ears[1]. Under these circumstances it is conceivable that pre-Christian Jewish sects which stood as sponsors at the cradle of Christianity, though they had till the end of the first century remained purely Jewish sects which had made no concessions to the new faith, were nevertheless stamped as Christian heresies by a Church engaged in a vital struggle with external and internal foes[2].

And even to-day, when the traces that guide one's footsteps from Christian gnosticism to its pre-Christian Jewish predecessor have become almost obliterated, we can,

[1] Tertull., *De Praescr. Haer.*, 29 ff.

[2] The Pharisees, Sadducees, and Herodians, often mentioned in Josephus and the New Testament, form an exception; they stood quite outside the pale of Christianity. Concerning the relation of the Essenes to that creed, the reader is referred to my work, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, 98–142.

amongst the innumerable Christian heresies reported by the Church, distinguish those which sprang from Jewish Alexandrianism. These heretics reveal themselves as the children of the antinomian radicals of the Jewish Diaspora, upon whom Philo passes such severe strictures. We need only describe the Ophites, Cainites, Sethites, and Melchizedekites. The earliest history of heretics already mentions the first three sects as belonging to the same category. The common character of their teaching can be inferred from the fact that the Ophites were often confounded with the Sethites—some even maintaining that the Ophites were called Sethites [1].

These sects were eminently antinomian. This is proved not only from the position which they traditionally assumed towards the Mosaic Law and from the Old Testament figures selected by them as representatives of their "spiritual Dynamis," but also from express testimony to the same effect [2].

The earliest accounts of the Ophites [3] can, as regards essentials, be easily compressed into the statement that this sect worshipped the serpent which secured for mankind the gift of knowledge of good and evil. Moses showed his reverence for its power by making a brazen serpent. As it opened up to man the perception of the true and august God, the serpent is a divine force worthy of adoration [4], an incarnation of the divine Sophia [5].

Here we have the Alexandrian doctrine of the Dynamis. The serpent is Sophia incarnate. The Jewish Alexandrian School, as we read in Philo, and its predecessors regarded

[1] Theodoret, I, 14 *Σηθιανοί, οὓς ὀφιανοὺς ἢ ὀφίτας ὀνομάζουσιν* . . . .

[2] Blasphemant legem et deum legis auctorem, is said of the Cainites in Augustine, *Haer.*, XVIII.

[3] Iren., *Haer.* I, 30; Pseudo-Tertull., c. 6; Philaster, 1; Epiphan., XXXVI.

[4] Philaster, *Haer.*, 1 et velut aliquam dei virtutem esse eundem aestimant, atque eum adnuntiant adorandum.

[5] Irenaeus, *Haer.*, XXX. 15 Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.

the Sophia as the power which preceded the world and created it. This idea was founded upon the much-discussed passage in Proverbs, in which Wisdom declares, "God created me, the first of all his works, and before the ages he formed me[1]." The Cainites[2] adored the divine Dynamis in Cain. This force, manifested in him in great strength[3], overpowered the weaker Dynamis in Abel, whom it destroyed[4]. The Cainites permitted and indulged in all sensual excesses, teaching that none can attain to bliss who had not indulged the bodily appetites to the full. All should endeavour to choose a Dynamis stronger than that weak one that created the world. The Cainites blasphemed the Law and God its author, and denied the resurrection of the body[5].

Could this sect have sprung from Christianity? What is there Christian about it except perhaps its later gnostic additions absorbed under the influence of the Christian gnosis? All else points to the Alexandrian school, of which it represents the extreme left section. Moreover we find this sect clearly sketched by Philo. Cain he conceived as the incarnation of foolish arrogance and self-conceit, which claims everything as its own. The very name Cain, meaning possession, describes the character[6]. There are, says Philo in another passage, two opposing views, the one ascribing everything to individual mind, guide of all thought, feeling and desires, the other leaves everything to God. The one is represented by Cain, the other by Abel[7]. Cain's challenge was only intended to provoke

[1] Cf. M. Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, pp. 8–36.

[2] Iren., *Haer.*, I, 31. 2; Pseudo-Tert., 7; Philaster, 2; Epiphan., XXXVII; Theodor., I, 15.

[3] Augustine, c. 18 Cainani propterea sic appellati, quoniam Cain honorant, dicentes *eum fortissimae esse virtutis.*

[4] Philaster, 2 et virtutem maiorem, quae erat in ipso Cain, invaluisse ut suum interficeret fratrem.

[5] Augustine, 18 *Blasphemant legem, et deum legis auctorem,* carnisque resurrectionem negant.

[6] Philo, *De Cherub.*, I, 150 f.

[7] *De Sacrif.*, I, 163.

his brother Abel to a discussion and to vanquish him by sophistries that had the appearance of truth, and when, at the present time, Philo continues, the egoists discuss with the moralists, they do not stop until they have subdued and wholly destroyed them. The evolution of their principles runs on the following lines: Is not the body the habitation of the soul? Must we not therefore take exceeding care of this habitation? Are not the eyes, the ears, and other senses the constant companions and friends of the soul, and, as such, do they not deserve due honour?

Has nature created sensuality, delights, and all the pleasures of life for the dead and yet unborn, or rather for the living? Why shall we not strive for riches, honours, power, and other similar advantages which secure a safe and happy life? *Proofs of the justice of these sentiments are the lives*[1] of these so-called moralists, who are nearly all obscure, despised, wretched, and in indigent circumstances. With such sophistries they seem to have vanquished those unaccustomed to casuistry. But Abel, whose spirit was all goodness, and who had not attained to the specious arts of the rhetorician, ought to have refused Cain's challenges[2]. More important still for our purpose is the following passage. Philo says: What is the view of the ungodly? It is that *the human intellect is the measure of everything*; a theory said to have been promulgated by an old sophist Protagoras, an expounder and champion of Cain's perversities[3]. How could you (philosophers) dare to pronounce or to listen to sublime phrases concerning holiness and divine worship when you attributed[4] all good and evil entirely or partially to mortals? And if anybody charges you with impiety, you boldly defend yourselves with the statement *that you have been educated in it by the excellent example and precept of Cain*, who

[1] μάρτυς δὲ ὁ βίος τούτων.

[2] Philo, *Quod det. pot. insid. solet*, I, 191, 197 ff.

[3] *De Posterit.*, 232 τῆς Κάϊν ἀπονοίας ἔκγονον.

[4] εἰ δὲ ἔχετε παρ' ἑαυτοῖς τὸν ἀντίθεον νοῦν.

taught men to honour the nearer rather than the remoter cause? Apart from all reasons it is right to follow him, as he irrefutably demonstrated the force of his teaching by vanquishing Abel, the champion of the opposite view[1].

Most striking of all is the following allegory, which shows that Philo not only knew but combated the antinomian sect of the Cainites. This remarkable passage reads as follows: *As every town consists of houses and inhabitants, so Cain regarded his proofs as structures,* from which he repulses the attack of his adversaries, devising fictions instead of truth. The inhabitants are accomplices in the crime of godlessness, self-love, arrogance, and falsehood; they imagine themselves wise without knowing true wisdom, they heap up foolishness, stupidity, ignorance, and other kindred plagues. Their laws are lawlessness, injustice, unfairness, licentiousness, impudence, audacity, lustful intemperance, and indulgence in innumerable unnatural desires. Such impious men form, in their depravity, communities, until God, incensed at their sophistries, suddenly and violently overthrows them, even though they have built not only a town, but also a town with a tower reaching up to heaven[2]. Here

[1] *De Posterit.*, I, 232 κἂν ἄρα τις γραφὴν ἀσεβείας ἐπενέγκῃ καθ' ὑμῶν, ἀπολογούμενοι θαρρεῖτε, φάσκοντες παρ' ὑφηγητῇ καὶ διδασκάλῳ πάνυ καλῶς πεπαιδεῦσθαι Κάϊν, ὃς τὸ πλησίον πρὸ τοῦ μακρὰν αἰτίου παρῄνει τιμᾶν, ᾧ διά τε ἄλλα προσεκτέον καὶ μάλισθ' ὅτι σαφέσιν ἔργοις τὴν τοῦ δόγματος ἰσχὺν ἐπεδείξατο, νικήσας τὴν τῆς ἐναντίας δόξης εἰσηγητὴν Ἄβελ, καὶ ἅμ' αὐτοῦ τὴν δόξαν ἐκποδὼν ἀνελών.

[2] *De Posterit.*, I, 225 Ἐπειδὴ τοίνυν πᾶσα πόλις ἐξ οἰκοδομημάτων καὶ . . . . συνέστηκε· τὰ μὲν οἰκοδομήματά ἐστιν αὐτῷ λόγοι οἱ ἀποδεικνύντες· οἷς, καθάπερ ἀπὸ τείχους, πρὸς τὰς τῶν ἐναντίων ἀπομάχεται προσβολὰς πιθανὰς εὑρέσεις κατὰ τῆς ἀληθείας μυθοπλαστῶν. οἰκήτορες δὲ οἱ ἀσεβείας, ἀθεότητος, φιλαυτίας, μεγαλαυχίας, ψεύδους, δόξης ἑταῖροι, δοκησίσοφοι, τὸ πρὸς ἀλήθειαν σοφὸν οὐκ εἰδότες, ἄγνοιαν καὶ ἀπαιδευσίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ τὰς ἄλλας ἀδελφὰς καὶ συγγενεῖς κῆρας συγκεκροτηκότες. νόμοι δὲ ἀνομίαι, ἀδικίαι, τὸ ἄνισον, τὸ ἀκόλαστον, θρασύτης, ἀπόνοια, αὐθάδεια, ἡδονῶν ἀμετρίαι, τῶν περὶ φύσεως ἄλεκτοι ἐπιθυμίαι. Τοιαύτης πόλεως ἕκαστος τῶν ἀσεβῶν ἐξ ἑαυτοῦ τῇ παναθλίᾳ ψυχῇ δημιουργὸς εὑρίσκεται. μέχρις ἂν ὁ θεὸς βουληθεὶς ταῖς σοφιστικαῖς αὐτῶν τέχναις ἀθρόαν καὶ μεγάλην ἐργάσηται σύγχυσιν. Τοῦτο δ' ἔσται, ὅταν μὴ μόνον πόλιν καὶ πύργον οἰκοδομῶσιν, οὗ ἡ κεφαλὴ εἰς οὐρανὸν ἀφίξεται . . . .

we find then a sect described as the philosophizing sect, who chose the self-worshipping Cain as the guide of their lives, their teacher and master, a sect which, in accordance with the sophist Protagoras' axiom, "The human intellect is the measure of all things," revered in Cain the supreme force. The theories of this party are based on a web of sophistry. Instead of law they proclaimed lawlessness. Orthodoxy personified in Abel was combated and defeated by the superiority of the higher Dynamis incorporated in Cain. The body, the mortal frame of the soul, is not only permitted but also enjoined to taste sensual pleasures. This is precisely Cainitism, as depicted in the earliest heresiology.

This sect, as we read in Philo, was particularly dangerous on account of the rhetorical skill possessed by its representatives, and seemed to have produced a mental ferment of an extensive and perilous character. For Philo warns all virtuous people unskilled in sophistry not to enter into disputations with them. Only those should oppose them who have mastered every device in the art of controversy. Then the pious would no longer be vanquished by their weakness in dialectics, but would easily avoid the sophist's traps. Properly grappled these sectaries would prove unsubstantial opponents. Successful in detached argument, earnest and organized controversy would discomfit them[1].

Next we come to the Sethites[2]. These are reported to have shared the chief errors of the Ophites and the Cainites. According to them, everything was created by the angels and not by the Higher Dynamis. The Superior Power which they term Mother became all-powerful, and after Abel's death gave life to Seth and bestowed upon him that heavenly spark by which the force of the creative angels was shattered[3].

[1] *De Posterit.*, I, 225.

[2] Philaster, 3; Epiphan., *Haer.*, XXXIX; Pseudo-Tert., c. 8.

[3] Philaster, 3 Quod providens, inquiunt, mater, quia occisus est Abel

The Sethites call Seth the Messiah[1]. The three sects here named, the Ophites, Cainites, and Sethites, undoubtedly belong to the pre-Christian Jewish Diaspora; their disciples were recruited from the Radicals. Just as the Synagogue generally everywhere counted among its adherents numerous sympathizers among Greek heathendom, so the Radical section was also joined by philosophizing heathens whom Philo dubs "the echoes of Cain's perverse theories." If an investigation had been instituted—as strangely enough has not yet been done—into the measure of influence which these proselytes—many of them adherents from the various philosophical schools—exercised upon the religious evolution of Judaism in the Diaspora, quite different views would have been accepted as to the origin and development of Christianity.

The paths trodden by Judaism in the Greek world, which have not yet been sufficiently explored, would become clear. The supreme importance of Christianity —the ripest fruit of this evolution—would remain undiminished. Even the Talmud, notwithstanding its dark presentiments, lauded as an ideal of the future the union between the Jephetic and Semitic spirits. Unhealthy symptoms undoubtedly preceded and succeeded the birth of a child, whose parents, notwithstanding the diversity of their characters, external circumstances had forced into an unnatural union; but it must be remembered that both father and mother were of originally healthy stock. The innumerable Jewish sects, from whose midst Christianity stepped to the front and by which it was accompanied like a shadow on its world-conquering path, afford evidence of the vigour of religion in the Jewish Diaspora. The principal excrescences were the sects of the Ophites, Cainites, and Sethites.

iustus, cogitavit ut pareret iustum Seth in quem et *collocavit magnae virtutis spiritum*, ut possint destrui virtutes inimicae.

[1] Ibid., Quidam autem ex eis non solum genus de eo deducere, sed etiam ipsum Christum esse asserunt atque opinantur.

Of the Melchizedekians I will speak later on. Even these spirits of infidelity, who consistently pursued evil, nevertheless worked unconsciously for good by the prominence into which they forced Judaism and Christianity, whose orthodox followers repelled those sects. They were repudiated by Philo and also by Christianity as soon as it had become conscious of its mission.

Philaster enumerates the Ophites, Cainites, and Sethites among the sects flourishing among the Jews before the advent of Jesus. Origen repeatedly and emphatically protests against the notion that the Ophites, Cainites, and similar sects belonged to Christianity. Thus he says: "Celsus may possibly have heard of some sects which do not even share the knowledge of Jesus with us. He may have heard of the so-called Ophites, Cainites, and other sects who entirely renounced Christ. But this does not justify him in the reproach which he levels against Christianity[1]." In another place he replies to Celsus' stricture: "That the Christians imprecated the Creator for cursing the serpent which brought the knowledge of good and evil to our first parents. Celsus ought to have known," he says, "that the Ophites, so-called on account of their adoration of the serpent for its good counsel to the first authors of the human race, by which they overcame the Titans and giants of the fable, are so little in sympathy with Christianity that they hurl against Jesus the same abominable charges as Celsus himself does, and refuse to admit any one to their society who has not first pronounced imprecations against the Saviour. It should be noted that Celsus puts his case in his polemic against Christianity so clumsily that he even recognizes as Christians those who would not hear the name of Jesus and denied that he was a virtuous man. Can any one be conceived more perverse than these Ophites, to whom the serpent was the source and instrument of all goodness, unless it be Celsus himself, who says that the charges

[1] Orig., *c. Cels.*, III, c. 13.

against the Ophites were also justified against the Christians? The Greek philosopher who lived in poverty, and who sought to prove by his personal example that happiness is possible without wealth, styled himself a cynic. But these godless people act as though they were not human beings, to whom the serpent is an enemy, but rather serpents themselves. They glory in tracing their name Ophite to the reptile which is dreaded and loathed as the deadliest foe of the human race[1]."

The above three sects are not therefore in any way the offspring of Christianity. This, even apart from Philaster's and Origen's evidence, is, in our opinion, beyond question. The circumstances that they sought their *Dynamis* in the Old and not in the New Testament sufficiently indicates their Jewish origin. They are undoubtedly children of the Diaspora, and, to speak more definitely, they formed the extreme left wing of the allegorical school of Alexandria. They stood in sharp opposition to the Conservatives of this school. Here, heterodox Cain; there, orthodox Abel! The allegorizing Conservatives wished the Law to be scrupulously observed, although it had been disintegrated by their peculiar system of hermeneutics. They were actuated by reverence for the lofty-minded teachers who had created it. They also had regard to the sentiments of the large multitude of believers in literal inspiration. The Radicals, on the other hand, had thrown the Law completely overboard. For in their estimation it was already a thing of shreds and tatters. In the work of destruction they proceeded methodically, employing weapons with which the Law itself had furnished them. Their conception of the divine Dynamis—the instrument used by them for the process of disintegration—they borrowed from the Old Testament. From the same source was derived the idea of the serpent which endowed man with the gnosis, as well as the biblical figures of Cain and Abel, to whom the Law was yet unknown. They continued to cling to

[1] Orig., *c. Cels.*, VI, c. 28.

their scriptural ideas even after they had joined the ranks of Christianity—a further proof that that religion had not given them birth. Let us now consider the Melchizedekians, who, I am firmly convinced, were also a pre-Christian sect of the Jewish Diaspora, and the Sethites, with whom by all accounts the former were closely connected.

The Melchizedekians, as they are termed in patristic literature [1], regarded the Melchizedek of the Bible as a mighty force (*μεγάλην δύναμιν*); they place him upon an inaccessible pinnacle of greatness, contending that he is not only a Dynamis, but even higher than the Messiah. "He was without father, without mother, without descent, the real mediator between God and man, through whose intercession alone forgiveness can be obtained from God[2]." He was a Prince of justice and therefore was raised by the Almighty to the condition of a spirit and Son of God. This is essentially the creed of the Melchizedekians.

We may now ask, how did the assumption arise that this sect was the offspring of Christianity. Nothing indicates a Christian origin, while everything points to the Old Testament as expounded by the Alexandrian school of Exegesis as the source of inspiration. Just as the Ophites looked upon Ophis as the first teacher of the gnosis, while the Cainites regarded Cain and the Sethites Seth in the same light, so the Melchizedekians adored the mystical Melchizedek as the representative of their Dynamis. The object in all cases was to break down the trammels of the Law which retarded and hindered the spread of Judaism in the Diaspora. Their great Dynamis, Melchizedek, did not recognize circumcision or the obligatory character of any other rite. Why, therefore, should his reverers be bound by the external

[1] Epiphan., *Haer.*, LV, c. 1–9; Pseudo-Tert., c. XLVIII; Theodor., II, 6; Augustine, 34; Philaster, 52 and 148.

[2] Epiphan., c. 8 *ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης.* Ibid. *ἐπ' αὐτῷ τούτῳ καταστα θεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ πνευματικός τις ὢν καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος.*

Law, especially as they were fully penetrated by its spirit.

When, accordingly, the time arrived for the Melchizedekians to come to an understanding with Christianity, whose conception of the Law was entirely to their own taste, they made certain concessions, without, however, in the least giving up their own peculiar notion of the great Dynamis. Melchizedek continued to be the great Dynamis *par excellence*. Jesus was subordinated to him [1]. As the Sethites had asserted that the founder of Christianity was not naturally but miraculously a child of Seth, or Seth himself sent down on earth for the second time, so the Melchizedekians, by their firm adhesion to their own doctrine, sought to bridge the gulf between it and the new creed. Jesus, they said, had certainly been entrusted with a mission, but only "after the order of Melchizedek," to whom he is subordinate and upon whom he is entirely dependent. The Old Testament furnished them proofs for this theory, for the Psalmist explicitly said of the Messiah, "Thou art a priest of the order of Melchizedek"—which clearly shows Jesus' inferiority to the ancient King of Salem. Jesus, accordingly, was appointed in the order of Melchizedek and charged with the mission of guiding mankind out of their manifold errors and leading them to the only right path, that of the gnosis, marked out by Melchizedek [2].

Of some importance for our inquiry is the Melchize-

[1] Epiphan., XXXIX, 4 *ἀπὸ δὲ τοῦ Σὴθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν, αὐτὸς Ἰησοῦς οὐχὶ κατὰ γένη ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὥς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σὴθ ὁ τότε, καὶ Χριστὸς νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος.* Cf. Philaster, *Haer.*, 3 De Seth autem ipso Christum dominum genus deducere aiunt. Quidam autem ex eis non solum genus de eo deducere, sed etiam ipsum Christum esse asserunt atque opinantur.

[2] Epiphan., LV, c. 8 *καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ* (sc. Μελχισεδέκ) *προσφέρειν φασίν, ἵνα δι' αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν. Καὶ Χριστὸς μέν φασιν ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος ἐπειδὴ ἐπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ἐπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν.*

dekians' traditional conception of Jesus' mission after the order of Melchizedek. It runs in the ecclesiastical chronicler's report as follows: "Jesus is inferior to Melchizedek, because of the former it is said, 'Thou art a priest for ever after the order of Melchizedek.' Whilst Jesus is mediator for mankind only, Melchizedek, being a higher and divine Dynamis, intercedes also for the angels and heavenly hosts. He is superior to Jesus, 'being without father, without mother, without descent, without beginning or end[1].'" This conception of Melchizedek explains the text—otherwise scarcely intelligible—in the Epistle to the Hebrews, ii. 16: "For verily he (Jesus) took not on him the nature of angels, but he took on him the seed of Abraham."

But before we consider the Epistle to the Hebrews, which exhibits the cult of Melchizedek in the period of its ripest fruition, and clearly demonstrates how this scriptural hero had, in early times, already become transformed into a dark mystical figure[2], let us search the literature of the Alexandrian school for traces of this cult, and thus support our view that, like Ophitianism, Cainism, Sethianism, this cult too was a child of the pre-Christian Jewish Diaspora. We find, in fact, that Philo not only deified Melchizedek, but actually identified him with the Logos. The passage is so important that we venture to transcribe it *in extenso*: "If any one inquires concerning the origin of the universe, we are justified in replying that it was due to the mercy, lovingkindness, and grace, exhibited by God to the human race. Everything in this world and the world itself are gifts, favours, boons from God. Thus God appointed

[1] Pseudo-Tert., XLVIII sed hunc (sc. Iesum) inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae caelestem esse virtutem, *eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro caelestibus angelis atque virtutibus.* Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλόγητος sit, cuius neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit.

[2] Heb. v. 11.

Melchizedek King of Salem, i. e. King of Peace, to be his own priest. This king's virtues are not named, because without preceding merits he was appointed a Prince of Peace and deemed worthy of the priesthood. He is styled king in contrast to the term tyrant; for a king rules according to law, a tyrant according to his arbitrary will. The tyrannical spirit imposes upon body and soul violent and unjust orders which bring pain and sorrow and encourage sensuality. The king does not command, but convinces. His orders guide the soul to virtue as a ship is wafted by a favourable breeze into a haven of safety. *This king is the true Logos.* The tyrant may be called Prince of War; the king—Prince of Peace—Salem. He ought to provide for the soul this ambrosia of delight and gladness, for of Melchizedek it is said, He offered wine and bread—gifts denied by the inhospitable Ammonites and Moabites, who were therefore excluded from the congregation of the Lord. The Ammonites (children of sensuality) and the Moabites (children of intellect) are types of those who strive to explain all things by the senses or the intellect, and account God as nought. Of them Moses therefore said, they shall not enter into the congregation of the Lord, because they did not present bread and water when we came out of Egypt. Melchizedek, however, might offer wine instead of water to quench the thirst of the Lord, strengthen it and elevate it to that state of divine exaltation which passeth all understanding. For he is the priest—Logos—whose inheritance is the Lord. And of the Lord he cherishes sublime and exalted conceptions, therefore is he called priest of the most high God, not as if there could be another and less high God, for God is one in the heavens above and on the earth beneath, and there is none beside him, but because, to think of God is an exceedingly lofty and exalted occupation. Hence Melchizedek is styled priest of the most high God[1].

[1] Philo, *Leg. Alleg.*, I, 102 ..... *ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος.*

We thus find that the same mystery had gathered around Melchizedek's name and personality as had enveloped the sect called after him. Melchizedek is priest by the grace of God; and without this grace he would not have obtained the priesthood. But though Philo conceived this priest as a symbol of the highest Logos, he shrinks from representing him as a second God: "For there is but one God in the heavens above, and on the earth beneath; and there is none beside him." Here, too, there are not lacking unmistakable allusions to the extreme antinomian sects. There are the Ammonites, who abandon the ways of God to wallow in sensuality; there are also the Moabites—children of intellect who interpret all things rationalistically, seeking to supersede the Almighty, and who were therefore excluded from the congregation of the Lord. Here we have the various types of schismatics, as Philo describes them; the votaries of sensuality on the one hand, the devotees of intellect on the other. Between the two Philo places Melchizedek—the Logos—as the exalted symbol of orthodoxy. Melchizedek, who harmonizes the earthly and the divine, embodies the true apprehension of God and the right worship of him. And what was the real character of moderate Alexandrian Judaism as formed on this basis? Philo, its noblest representative and exponent, has discovered its secret. He says, "However deeply we may have penetrated into the allegorical meaning of the Law; however clearly we may have grasped its higher sense, we are not justified in exclusively fixing our attention upon this higher meaning and rejecting the literal interpretation. We are not absolved from the practice of the prescribed religious ceremonies. The literal sense is like the body; the occult meaning like the soul. As we take thought for the earthly tabernacle which enshrines the spirit, so must we respect the literal meaning of the Law."

Only a short step brings us to the Alexandrian author of the Epistle to the Hebrews who stands so near to Melchizedekianism, and gives the following sketch of the

spirit of the Alexandrian school. "The law is a shadow of good things to come, and not the very image of those things" (Heb. x. 1)[1]. From the author of the Epistle to the Hebrews we learn that the mystery of Melchizedek, as taught by the professors of his cult, was not of recent growth. For he hurls the reproach at his readers that the mission after the order of Melchizedek, which should have long ago been familiar to them, had to be taught them from the beginning. Alluding to the text in the Psalms he says, "Called of God an high priest after the order of Melchisedec. Of whom we have many things to say, and hard to be uttered, seeing ye are dull of hearing. For when for the time ye ought to be teachers[2], ye have need that one teach you again which be the first principles of the oracles of God; and are become such as have need of milk, and not of strong meat. For every one that useth milk is unskilful in the word of righteousness: for he is a babe. But strong meat belongeth to them that are of full age, even those who by reason of use have their senses exercised to discern both good and evil" (Heb. v. 10–14). Here it is clearly shown that the cult of Melchizedek, concerning which the author of the Epistle to the Hebrews might have said much, and whose teaching he terms the mystery of the "word of righteousness," flourished before the epistle was written, and traced its origin to a period anterior to the advent of Christianity. As if to leave no doubt as to the intimate connexion between the mystery of Melchizedek and the cult called after his name, the author of the epistle, after prolix statements and homilies, returns to the priest-king and expatiates on the mission entrusted to him by God in the following characteristic fashion: "For this Melchisedec, king of Salem, priest of the most high God, who met Abraham returning from the slaughter of the kings, and blessed him; to whom also Abraham gave a tenth

[1] Heb. x. 1 *Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων.*

[2] Heb. v. 12 *καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον.*

part of all; first being by interpretation King of righteousness, and after that also King of Salem, which is, King of peace; without father, without mother, without descent, having neither beginning of days, nor end of life; but made like unto the Son of God; abideth a priest continually" (Heb. vii. 1–3). Each of these words proclaims the Melchizedekian. One cannot but feel amazement at the boundless eulogy bestowed upon this cult; and the question is forced upon one—What place does the author of this epistle assign to Jesus if it be not that accorded him by the favour of this cult, namely, *after* the order of Melchizedek, below that occupied by the priest-king, and nearer that of ordinary men? Still, at the decisive moment when a return to Jesus seems almost impossible, the writer surprisingly swings round in the brief words, "made like unto the Son of God; abideth a priest continually" (Heb. vii. 3). Here Melchizedek is degraded to the secondary position of a mere copy. Notwithstanding his greatness he is but a shadow of the true Christ, his incomparably greater successor, whose advent had been predicted in the Psalmist's prophecy which had been fulfilled in the person of Jesus.

With this sudden *volte-face*, the author of the Epistle to the Hebrews saves his Christianity, raises the divine Dynamis of the New Testament high above that of the Old, and boldly continues his eulogy of Melchizedek in the following instructive manner (Heb. vii. 3–12): "Without father, without mother, without descent, having neither beginning of days, nor end of life; but made like unto the Son of God; abideth a priest continually. Now consider how great this man was, unto whom even the patriarch Abraham gave the tenth of the spoils. And verily they that are of the sons of Levi, who receive the office of the priesthood, have a commandment to take tithes of the people according to the law, that is, of their brethren, though they come out of the loins of Abraham: but he whose descent is not counted from them received

tithes of Abraham, and blessed him that had the promises. And without all contradiction the less is blessed of the better. And here men that die receive tithes; but there he receiveth them, of whom it is witnessed that he liveth. And as I may so say, Levi also, who receiveth tithes, paid tithes in Abraham. For he was yet in the loins of his father, when Melchisedec met him. If therefore perfection were by the Levitical priesthood, (for under it the people received the law,) what further need was there that another priest should rise after the order of Melchisedec, and not be called after the order of Aaron?" Here the author reaches a decisive point, and at last discovers the supreme secret of the transcendent Melchizedek; the abrogation of the ancient Law, the proclamation of a new and incomparably superior revelation; the vanishing of the obsolete and decaying legislation which is but the foreshadowing of good things to come, but not their essence.

Let the author of the Epistle to the Hebrews speak for himself (Heb. vii. 12–23): "For the priesthood being changed, there is made of necessity a change also of the law. For he of whom these things are spoken pertaineth to another tribe, of which no man gave attendance at the altar. . . . And it is yet far more evident: for that after the similitude of Melchisedec there ariseth another priest, who is made, not after the law of a carnal commandment, but after the power of an endless life. For he testifieth, Thou art a priest for ever after the order of Melchisedec. For there is verily a disannulling of the commandment going before for the weakness and unprofitableness thereof. For the law made nothing perfect, but the bringing in of a better hope did; by the which we draw nigh unto God. And inasmuch as not without an oath he was made priest: (for those priests were made without an oath; but this with an oath by him that said unto him, the Lord sware and will not repent, Thou art a priest for ever after the order of Melchisedec:) by so much was Jesus made a surety of a better testament."

All these expressions point to the dogma that the Law had, in consequence of Melchizedek's mission, ceased to exist. Their importance lies in the fact that they elucidate the relation of the Melchizedekian sect to the Law, and authoritatively confirm what we already otherwise knew, namely, that the cult of Melchizedek was founded upon antinomian tendencies. For the author of the epistle no more owes his doctrine of Melchizedek's antinomian mission to Christianity than he derived from that creed his Alexandrian exegeses which he treats in so masterly a manner. Thus, too, the author of the Epistle to Barnabas was indebted for his artistic allegories by which he endeavours to crush Mosaism as a carnal system, not to Christianity but to the radical school of the Jewish Diaspora from which they were imported into the faith. The same remark applies to the Alexandrian Jew, Apollos, a missionary to the Greek world, and later on a coadjutor of St. Paul the Apostle (Acts xviii. 24): "An eloquent man, and mighty in the scriptures. . . . instructed in the way of the Lord; and being fervent in the spirit, he spake and taught diligently the things of the Lord, knowing only the baptism of John. And he began to speak boldly in the synagogue[1]," i. e. his antinomian Alexandrian Judaism. When Aquila and Priscilla, who had been converted to the Pauline Christianity had heard him, "they took him unto them, and expounded unto him the way of God more perfectly"; that is, impressed upon him that the Messiah had already appeared. Convinced by their exhortations that the Messianic expectations had been fulfilled in the person of Jesus, "he helped them much which had believed through grace: and mightily convinced the Jews, and that publicly, shewing by the scriptures that Jesus was

[1] Acts xviii. 24 ff. Ἰουδαῖος δέ τις, Ἀπολλὼς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος . . . . . δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς . . . . . κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι, ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ.

Christ[1]." A striking example of the popularity achieved by the Alexandrian exegeses among the philosophizing heathens is furnished by Justin the Martyr, who handles this system like a master. This facility, and his general knowledge of the Old Testament, he distinctly does not owe to Christianity. He himself tells us that, before his conversion, an old man referred him to the writings of the Jewish prophets, which he studied closely and for which he conceived a great attachment. Thus, after long and futile philosophical labours those gates of light opened to him which are visible to them alone who have received from God and his Christ the gracious gifts of insight and discernment[2]. It is noteworthy that the Melchizedekians did not exhibit so aggressive an hostility to the Law as did the Ophites and Cainites. Melchizedek, the prince of peace, asks that the carnal Law should be gently laid aside, and the spiritual Law be taken up in its place; and this view is held forth in the Epistle to the Hebrews. The Pauline letter and the Epistle to Barnabas are more embittered in their tone. They make a fierce onslaught on Mosaism, demand that the tablets of the Law shall be shattered, and the very fragments ground into dust. This attitude recalls the virulence of Cainite antinomism. Paulinism continually pushes into the foreground the antagonisms between the Old and the New Testament, labours to cut asunder the last links of historic continuity which the Epistle to the Hebrews tries to keep intact.

Just as the conservative wing of the Alexandrian school—that represented by Philo—struggled against the radical tendency, and sought to retain the ceremonial element in the Law, although it had been reduced to a shadow by the discovery of its inner meaning and spirit, so the Epistle to the Hebrews tries to rescue the old tablets from destruc-

[1] Acts xviii. 28 . . . . . ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν. This passage of Acts xviii. 24–28, so much treated of and commented on, appears to be, looked at in this light, clear and transparent.

[2] Justin, *Dial. c. Tr.*, c. 8.

tion, though these were already shattered. To the author of the Epistle, the Law is a shadow, but "a shadow of good things to come." It should not be allowed to disappear even when it had achieved its purpose, but should always follow in the wake of the spiritual child it had long borne in its bosom, and of whose divine origin and truth its existence was to be a continual evidence.

The notion of a religion freed from the trammels of ceremonial Law had thus already arisen in the pre-Christian Diaspora, but it needed an authoritative faith based on revelation. Certainly in limited philosophizing circles like the Radicals mentioned in Philo, there existed even a revelation—that of the divine Dynamis, as enunciated by the Ophites, Cainites, Sethites, Melchizedekites, and others. But this revelation had made no headway among the masses. At last even this was brought about in the course of time. The divine Dynamis was incarnated. And the blessed message of a bodily resurrection, sealed by the supreme exemplar, made the doctrine welcome to the sorrow-laden.

Such a message was impossible to the antinomistic Judaism of the Diaspora which taught the immortality of the soul, but denied the resurrection of the body. This, too, explains the failure of the Melchizedekians to popularize their doctrine of the divine Dynamis. Melchizedek was too remote from the masses. Without mother, without father, without descent, without beginning or end, free from human temptations, assuming a human form for a time, enthroned above the angels and heavenly hierarchy, for whom he acts as intercessor with the most high God, Melchizedek was a mediator for philosophers, not for the common herd who clamoured impetuously for salvation. And this explains the passage in the Epistle to the Hebrews which defines the essence and mission of Jesus the true Christ (Heb. ii. 14–17): "Forasmuch then as the children are partakers of flesh and blood, he also himself likewise took part of the same; that through death he might destroy him that had the power

of death, that is, the devil. . . . . For verily he took not on him the nature of angels; but he took on him the seed of Abraham. Wherefore in all things it behoved him to be made like unto his brethren, that he might be a merciful and faithful high priest." And again (Heb. iv. 15): "For we have not an high priest which cannot be touched with the feeling of our infirmities; but was in all points tempted like as we are, yet without sin."

I conclude this research with the expression of my firm conviction that sooner or later the dogma that Christianity is founded upon Pharisaism will be abandoned; New Testament criticism will then no longer speak of a Jewish Christianity and a "Gentile Christianity founded by Paul," but rather of a conservative Jewish Christianity and a radical Jewish Christianity. That this period is not far off is shown in Schürer's notable essay published in 1897, entitled "The Jews in the Empire of the Bosphorus[1]," and dealing with the inscriptions of the first Christian century, found in *Pantikapaeum* (Kertch) on the Cimmerian Bosphorus, *Gorgipia* (Anapa), east of the Cimmerian Bosphorus, and in Tanais on the extreme frontier of Greek culture, in the north-east corner of the Palus Maeotis. That Judaism had, at the latest in the first century, and probably earlier, taken root here is proved by these inscriptions. "The Jews of the Diaspora," Schürer says in his introduction, "and the Gentile world in which they lived influenced each other in spite of the Hebrew aloofness. The Jews assimilated the Greek language and civilization, and adopted many heathen habits and customs. But they, in their turn, exercised a mighty influence on their Gentile neighbours. Many Jewish communities had a following of σεβόμενοι τοῦ θεοῦ who worshipped the true God, rejected idolatry, and in

[1] "Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον." *Sitzungsber. der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin vom* 4. *März* 1897. Exactly at the same time—on March 5, 1897—my work, *Das Judenthum in der vorchristl. griechischen Welt*, went to press.

part accepted the Jewish Law. Interesting illustrations are furnished by the Greek inscriptions from the Bosphorus, of which Lasyscher has published the completed edition. They show, on the one hand, that the Jews even imitated some of the Greek legal institutions; and on the other, that there were certain religious communities who cannot be regarded as Jewish, but nevertheless betray a distinctly Jewish influence by the manner in which they speak of themselves and of the God they worship."

After treating of other inscriptions Schürer continues: "these inscriptions prove the existence and influence of Jewish communities in the Byzantine Empire during the first centuries after Christ. Such an influence can most probably be traced in the religious community mentioned in the following inscription: Worshippers of the most high God who have now been received in the communion." They honour the Deity by erecting a stone tablet on which their names were inscribed.

Schürer thus sums up his conclusion: "The peculiar religious bodies in Tanais are the fruit of a Jewish propaganda in that remote region. The founders of these communities derived from their Jewish teachers the knowledge of the most high God, whose name is ineffable, and beside whom there are no other gods. But they mingled with this Hebrew Monotheism elements of the Greek Zeus idea which in its way also pointed to Monotheism. This conclusion is completely confirmed by our knowledge of similar organizations of later date, namely, the Hypsistarians and kindred communities mentioned in the Patristic literature of the fourth and fifth centuries. The Hypsistarians lived in Cappadocia, in the fourth century; they worshipped the Almighty, rejecting images and sacrifices, but nevertheless paid some reverence to Fire and Light. They rejected circumcision, but observed the Jewish Sabbath and certain Dietary Laws."

Adducing further proofs for his theory, Schürer continues: "These hypotheses enable us to understand how religious

communities who exclusively worshipped θεὸς ὕφιστος could grow up in Tanais under Jewish influence. The religion of this brotherhood was neither Judaism nor Paganism, but a combination of both. From their Jewish teachers they learned σέβεσθαι θεὸν ὕψιστον. But maintaining a separate organization rather than joining the Jewish community in a secondary rank, as other adherents had done, they admitted or retained Greek elements." The utmost interest attaches to Schürer's final conclusion which shatters the view, hitherto in vogue, that Paul was the author of Gentile Christianity emancipated from the Law; for the existence is admitted of antinomian Judaizing communities in the pre-Christian Greek era.

Schürer's conclusion is as follows: "Certain indications point to the fact that the formation of antinomian Gentile-Christian communities was not exclusively due to Paul. The process in many places, i. e. at Rome, seems to have been favoured by the sympathy with which the Sermon on the Mount was received amongst the σεβόμενοι τοῦ θεοῦ. As those who had accepted only certain elements of Judaism severed their connexion with Jewish communities and formed independent organizations, it was easy for them entirely to repudiate the Law. And this is exactly the history of the Greek religious communities in Tanais. Just as these sprang from the σεβόμενοι τοῦ θεοῦ and became something distinct, so, by an analogous process, they in their turn gave birth to Christian communities."

I welcome with much satisfaction this long expelled but at length dawning recognition of the truth. It is of great promise for the elucidation of the history of the pre-Christian Jewish Diaspora and the rise of Christianity. A few more such valuable excavations and the light of the noon day will have arrived: Saxa loquuntur!

M. FRIEDLÄNDER.

Vienna.

Stimulated by Schürer's essay, Cumont published a pamphlet on the same subject, entitled "Hypsistos" (Supplément à la *Revue de l'instruction*

publique en Belgique, 1897, 15). Cumont not only unconditionally accepts Schürer's theory, but goes beyond him in asserting the Jewish influence upon Asia Minor which notoriously had, at the time of Jesus, a numerous Jewish population. He quotes several votive inscriptions, unnoticed by Schürer; and all referring to the θεὸς ὕψιστος; and adds: "... combien ces milieux, tout pénétrés d'idées bibliques sans être étroitement attachés à la loi judaïque, constituaient un terrain fécond pour la prédication chrétienne, et l'on s'explique mieux, en tenant compte de cette situation, que la foi nouvelle ait opéré plus de conversions en Asie Mineure que dans toute autre région" (p. 8).

SOME BRITISH MUSEUM GENIZAH TEXTS.

In the present paper I will, without any further preface, give an account of four short texts contained in the collection of fragments from Cairo now preserved at the British Museum.

I. On the Exilarch Bustānī [1].

A fragment, consisting of two consecutive paper leaves, each measuring about $5\frac{1}{4}$ in. by $3\frac{1}{2}$, with eight or nine lines to a page, Arabic in Hebrew character. Oriental Rabbinic writing of probably the twelfth century.

The contents may at once be described as an interesting and welcome addition to the partly legendary history of the "Rēsh-Galutha," or exilarch Bustānī, whose rise was contemporaneous with the establishment of the Muhammadan power in Mesopotamia. A detailed account of the story and its critical difficulties is given in Graetz, *Geschichte*, vol. V, pp. 118–122, 413–416. But the Museum Genizah text differs from all previously known versions in one very important detail. Instead of leaving children of Jewish wives, who after his death contested the legitimacy of the son of his Persian wife, Bustānī is here emphatically declared to have married no other woman except the Persian captive given him by the then reigning Sultan. The fragment agrees, however, with the usual tradition that the exilarch had omitted to give his slave-consort her

[1] On the legend of Omar's "garden-dream," which is said to be the origin of the name Bustānī ("Bustan" in Persian meaning "garden"), see Graetz, *Gesch.*, vol. V, pp. 119, 120. The spelling "Bustanaï" must give way to the correct בסתאני, as generally in the present fragment.

freedom. This circumstance is here dwelt on with special emphasis as calculated to discredit the family of Bustānī and to destroy the claim of his descendants to be the genuine heirs of the Davidic line. It is in keeping with this tendency of the fragment that a rival Davidic family, residing in a district called "Nams," is brought to the reader's notice. It appears clear that the account preserved in the present fragment was written in the interests of a party that was extremely hostile to the headship of Bustānī's descendants, and historical investigators will in all probability attach no weight to the new version of Bustānī's married life given in the text. Another point to be noticed is the confirmation of the now generally accepted view that it was Omar, the second successor of Muhammad, and not Ali, the fourth Khalifah, who bestowed so much favour on Bustānī. The fragment also contains an account of the special occasion at which the incident of the "fly" occurred, but Bustānī's history is so much mixed with legend that great critical caution has to be exercised in either the acceptance or rejection of any definite statement.

The Arabic Text (part of Or. 5552).

. . . חקוקה ואקאם כדאך אלי אן בלג בסתאני מן עמרה סתה עשר סנה וצלח ללתקדם פי ריאסתה פטלב אלנאס מן אלשיך אלנאיב אלנזול ען מא תולאה מן אמור אלריאסה פלם יפעל ומאנע ען דלך אתם ממאנעה פארתפע אלאמר אלי אלכליפה וכאן סלטאן אלוקת עמר בן אלכטאב ווקפא נמיעא לה אלשיך ובסתאני ותנאשרא בין ידיה טוילא פפי חצל מנאשרתהם[1] וקפת בעוצה עלי וגה בסתאני ולם תזל חתי סאל אלדם ולם יכרג בין ידי אלכליפה יטרדהא פאסתחסן דלך מנה ולדלך ינקשו אלדאודיה עלי פצוץ כואתמהם צורה בעוצה וחכם לה באלריאסה וסלמהא אליה ואמרה באלחצור מגלסה תם אנה והבה נאריה קיסר לאן עמר בן אלכטאב פתח בלד קיסר וקתלה : ואכד בוסתאני אלדאוודי אלגאריה

[1] This word is repeated in the MS., being written at the end of a line and also at the beginning of the next.

אלדי רפע אליה עמר אעני בן אלכטאב פאסתולדהא ולם יעתקהא וכאן דלך אלפעל מנה נהל או עוגב וכרגו אולאד בסתאני מן אלגאריה ולם יתזוג גירהא ולא אולד מן סואהא פכרג מן נסלה ענן וסאיר[1] בעז ובני זכיי[1] ריס גואלית בגדאד ונפר יסיר באלאנדלס אלכל ינתהו פי נסבהם אלי בסתאני וקיל אן בדיאר אלנמס דאודיה אשכאין יערפון בבני מרותא ליס הם מן נסל בסתאני ואן לם יסלם מן נסל דוד אחד מן הדה אלחאדתה סואהם ואנם אסמיו בני מרותא לצחה נסבהם וכלאין נסלהם מן הדא אלעיב פאסמיו בדלך יעני אנהם סאדה אלמנתסבין אלי דוד והם ענד תלך אהל אלדיאר מחבובין באזאי בגצה אהל בגדאד פי נסל בסתאני למא דכל אליהם הדה אלדאכלה אלדי אעאב אלנסל ואללה יבעת אלמנתטר לאמתה אלנקי מן הדא אלעיב אלכארג מן אלסלאלה אלטאהרה אלדי לם ישובהא דנס אד כאן מוגודא מן קבל כראב אלבית אלתאני כמא נקל קדמאנא זכרוניהם לברכה אן אללה לם יכרב קדסה חתי כלק מן יעמרה כמא ועד אמתה אנה יכלק אלדוי קבל אלדא כמא קאל כרפאי לישראל

ונבה עלי חצל אלמנתשרח[2] אנה מוגוד קבל אלכראב בקול ידי זרובבל יסדו את הבית הזה וידו תבצענה קרב אללה פרג אמתה ולים בבעיד בקאה הדה אל . . .

Translation.

. . . his privilege. And he[3] remained in this condition until Bustānī was sixteen years of age, when he was fit to assume the chieftaincy. And the people desired the Sheik, who acted as regent, to relinquish the rule he had exercised. But he did not do so, for there was a certain guilty cause preventing him. The matter was then brought before the Khalifah. The Sultan of that time was 'Umar ben al-Khaṭṭāb, and the Sheik and Bustānī stood together before him, and they argued the matter at length. And whilst they were arguing, there settled upon the face of Bustānī an insect[4], which did not depart until blood issued. But

[1] See note on the translation.

[2] No doubt miswritten for אלמנתצר; the scribe has, in fact, attempted to correct the word, but only succeeded in blotting it.

[3] I. e. the Sheik who had acted as regent.

[4] Apparently a wasp. In e. g. Graetz, a fly.

he did not drive it off whilst standing before the Khalifah, who was much pleased with the incident. It is on this account that the Davidic family impress upon their seal the form of an insect. The Sultan accorded to him the chieftaincy, and delivered it to him, and granted him permission to be present at his Divan. He also gave him a daughter of Caesar[1], for 'Umar ben al-Khaṭṭāb had sacked a city of the Caesar[1] and killed him. And Bustānī the Davidite married the girl given to him by 'Umar ben al-Khaṭṭāb, and there were children of the marriage. But he had not given her her freedom either through neglect or pride. And all Bustānī's children were of this woman, for he married none other, and had no other children. Amongst his descendants are Anan[2], and besides, Boaz[3], the sons of Zakkai, the chief of the captivity in Bagdad, and some few persons in Andalusia. All these trace their descent from Bustānī. And it is said that there are Davidites in the localities of Nams[4], persons who are known as Bĕnē Mārāwāthā[5], who are not of the family of Bustānī; and no one else in that part derives his descent from the family of David. They are called Bĕnē Mārāwāthā on account of the purity of their descent, and the freedom of their family from that blemish, their name signifying that they are princes descended from David. They are in those parts beloved, whereas the people of Bagdad strongly hate the family of Bustānī, because they had con-

[1] The name of the Persian king was Chosru or Kesra. The Hebrew קיסר used here may, therefore, be only a transcription of this name. Graetz gives the date A. D. 642 as the time of this event. The princess's name is said to have been Dara.

[2] The orthodox writer appears to mention the fact of the heresiarch's descent from Bustānī, in order to add discredit to the family in general.

[3] The text is obscure (וסאיר בעז בני וכיי). Under בני וכיי we may assume Sa'adyah Gaon's antagonist, the ריש גלותא David ben Zakkai, to be included. If so, a *terminus a quo* for the composition of the text can easily be fixed.

[4] Is this the same as نامشه in Istakhri's *Index Geographicus*, Part IV, (edit. De Goeje)? I have, if I remember right, seen نمجه on the title-page of printed Syriac books used in the sense of "Saxony."

[5] Descendants of lords or princes.

tracted this blemish which vitiated the family. And may God send his people the expected One who is free from such a blemish, and who proceeds from a pure descent, not having contracted a stain: the expected One who existed before the destruction of the second temple, as our early teachers—may their memory be blessed—said that God did not destroy his sanctuary until he had created One who should build it up, as he had promised his people that he would create the remedy before the hurt, as he had said: "When I heal Israel" (Hos. vii. 1).

And there is a record regarding the presence of the expected One that he existed before the destruction of the temple in the saying "The hands of Zerubbabel have laid the foundations of this house, and his hand will finish it" (Zech. iv. 9). May God bring near the solace of his people, and may not be far off . . . .

II. A Fragment relating to the Gĕ'ōnīm Sharira and Haï.

A single leaf, measuring about $5\frac{3}{8}$ in. by $3\frac{1}{2}$, with nineteen lines on the recto and eighteen on the verso. Apparently eleventh century.

This fragment seems to possess genuine historical value. It has been known hitherto that the latter years of Sharira's life were embittered and even endangered by a quarrel with some powerful enemies, but the cause of the quarrel has so far remained a mystery[1]. This small Genizah leaf appears now to provide a clue. The impression one gains from it is that the management of the finances was at the bottom of the mischief. The writer of the communication given in the text at any rate states that before Sharira's death "perfect peace" was made between the Gaon and

[1] Dr. S. A. Hirsch has kindly drawn my attention to a work entitled דורות הראשונים, which is being published at Pressburg at the expense of the "Alliance Israélite Universelle"; but I have not yet been able to study the discussion of the Sharira controversy contained in that work.

himself, and that a certain definite arrangement was then arrived at with regard to the ownership of the offerings sent either for the private use of the heads of the academy or for the support of the scholars generally. Another very interesting fact is the intermarriage of Haï with the family of his father's former enemy. It almost appears as if there had been a rivalry in the rule of the academy between Sharira and the writer of the present document, and that the opposing interests were united by the marriage here mentioned. The financial difficulties, however, cropped up again. Hence this epistle addressed by Haï's father-in-law to some community or communities who were in the habit of sending offerings to the academy of Pumbeditha.

The Hebrew Text (another part of Or. 5552).

I (recto).

. . . בדרכים ההם ופן יתעו ופן יטו ופן נטה כי אנחנו גדול היש׳ וזקינה אין גדול ממנו בחכמה ובשנים זיקני היש׳ וחכמיה עמנו ויושבים לפנינו ואף כי נעשה שלום נמור בינינו ובין מדרב שרירא גאון ר״ת טרם אסיפתו בשנים ועם גאון בנו יאמצהו מגנו כי התחת[ן] בנו ויקח בתנו ויכתבו בינינו תנאים בש[מנו](?) ומהם כי כל הנדבות הבאות בשם כל אחד ממנו יהיו לו לעצמו ואין לאחר עמו ואשר יבוא סְתָם או בשמות חכמי הישיב[ה] יהיו חלוקים חצים לנו והחצי לחתננו:

ועתה כתבנו בפקידות ונאמנ[ות] וגזב . . לנבוננו ומשכילנו וגדולנו מר׳ יוסף החבר סגן היש׳ ופקידה נט׳ רח׳ בן מֹר׳ ברכיה נֹעַ גם בכתבנו אליו גם בכתבנו אל העם למנותו ולמנותו עם משכילי העם ונוגשי הצדקה: דבר נא באזניו לבלי יט אחרי פוגה ובלי יפותה ויתפתה אבל יעשה כפי התנאים אשר הגדנום כי חיי יי׳ כי בצדק הגדנו והאמת כתבנו

II (verso).

כי אם שלוח ישלח נדבות היש׳ והחכמה בשם אחר[1] ממנו יורה עצמו ויקחם לנפשו: ואל נא תשמעו ואל תאזינו אל מי שיכתב אליכם שלחו הנדבות בשמי כי יעשה כן למען יקחם לנפשו ואנחנו לא כתבנו ככה אבל

[1] Or, perhaps, אחר.

אם יתנדב לנו איש לנפשנו ולנו לעצמנו ישולח בשמנו ואשר יהיה לחכמי
היש׳ ישולח סתם אם תחצוהו אתם בינינו ותחלקוהו בינותינו חצי וחצי
ותסירו המריבות ממנו גם הוגד לנו כי הרב הנאסף לגן עדן שלח בשם
זולתנו קנ דרכמונים ובלא ספק שלחם [1] לחכמי היש׳ יחיו בהם וישבעו
מהם ואם תעזבום יקחם הנשלח בשמו לעצמו : ואל יי׳ נצעק ואליכם כי
זה ממון גדול הוא יעשיר אחד ויענו ק׳ וחלילה לכם מבוא בדמים ובמשא
כזב מענשנו ולכן מהרו כתבו אל מר יוסף יקירנו בן מ׳ יעקב אלוף
יקימהו [2] רחמ׳ אש[ר] במצרים הנשלחים אליו

Translation.

I.

. . . in these ways; and lest they should err and turn aside, and lest we should turn aside. For we are the great one of the academy, and its elder. There is none who is greater than ourselves in wisdom and in years. The elders of the academy and its wise men are with us and sit before us. Moreover, perfect peace was made between ourselves and between the party of Sharira Gaon —may the spirit of the Lord give him peace—before he was gathered in (full of) years, and with the Gaon his son—may his Shield strengthen him. For he has allied himself with us and taken our daughter in marriage. And stipulations were written out between us in our joint names, one of these stipulations being that all the offerings which come in the name of either of us shall be for himself alone, no other having a share in it; and that that which comes without an express name on it, or in the names of the doctors of the academy shall be divided, a half belonging to us and a half to our son-in-law.

And now have we written with authority and faithfulness . . . to the intelligent and wise and prominent Rabbi Joseph, administrator of the academy—may the Lord preserve him—the son of Rabbi Berakhya—his soul be in Eden—(having written both to him and to the people to number

[1] MS. not clear.

[2] MS. apparently יקימוה.

him[1] amongst the wise men of the people and amongst those who enforce the alms): Speak, I pray thee, in his ears[2] that he should not turn aside to be a cause of trouble, and that he should not be misled, but act in accordance with the stipulations which we have indicated; for as the Lord liveth, we have spoken righteously and written the truth.

II.

For if any one sends offerings for the academy and for the benefit of learning in a name[3] other than his own, he points to himself and appropriates them. And do ye neither hear nor give heed to any one who may write to you: "Send the offerings in my name." For he does so in order to take them for himself. And we have not written so; but that if any one should make an offering to either of us personally, he should send it in our name; and that that which is meant for the doctors of the academy should be sent without a name, so long as ye apportion and divide it between us, giving to each a half, so as to remove quarrels from us. It has also been reported to us that the Rabbi[4] who has been gathered into Eden had sent in a name other than our own a hundred and fifty Darkemonim[5], and he without doubt had sent them for the doctors of the academy that they might live on it and have sufficient. But if ye neglect the matter, he in whose name they were sent will take them for himself. And to the Lord do we cry and to you that this is a great sum. It may make one wealthy and a hundred will suffer. And

[1] למנותו is repeated in the text.

[2] Is it Haï himself who was to be admonished?

[3] If אחד be the right reading: "in the name of one of us."

[4] This refers to a person who must have been named in an early portion of the epistle.

[5] On the value of the δραχμή in Biblical times see Hastings's *Bible Dictionary*, III, p. 421. On the درهم of Moslem times see *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, par M. H. Sauvaire, p. 18 *passim*.

far be it from you to incur guilt, and to engage in a false transaction. Therefore write quickly to our beloved Joseph, the son of the honoured Jacob—may the Lord raise him up—who is in Egypt, to whom were sent . . .

III. A Fihrist of Works by the Gaon Samuel b. Ḥofni.

Two leaves, each about $4\frac{7}{8}$ in. by $3\frac{5}{8}$, containing eighteen lines on the one entire page of Hebrew writing. The language is Arabic. Probably eleventh century.

A list of books (or rather, probably, divisions of one large work) composed by the Gaon on subjects mainly falling within the range of דיני ממונות. The various titles bear a close resemblance to the headings of the chapters in Muhammadan law-books of the same nature. The lower margin is very closely cut, and it is therefore impossible to say whether the "fihrist" is complete.

The Arabic Text (also a part of Or. 5552).

פהרסת לר׳ שמואל גאון זצ״ל [1]

כתאב אלשהאדה כתב אלשופעה כתאב אלהבה כתאב אלרהן כתאב אלנפקאת כתאב אלאדראך כתאב אחכאם אלשרוט כתאב אלחואלה ואלאספאתג כתאב אלצמאן כתאב אלעאריה כתאב אלביוע כתאב אחכאם אלקנין כתאב לואזם אלחוכאם כתאב אחכאם אלמהור כתאב אחכאם אלמציאה כתאב אחכאם אלמגאוראת כתאב אחכאם כרי אלנהאר [2] ואלסואקי ואלאבאר כתאב אלמואריית כתאב אלחגר כתאב אלמלאך כתאב אלוכאלה כתאב אלוצאיא כתאב אלקסמה כתאב אלימאן [3] כתאב אלדעאוי ואלבינאת כתאב אלגצב כתאב אלעי[בה]

[1] The word צה is written over several of the titles and also at the end. On the subject of the titles compare Poznański, *J. Q. R.* for Jan. 1901, pp. 326, 327, 328, 330, where also the reference to Mr. E. A. Adler's "An Ancient Bookseller's Catalogue" in the *J. Q. R.* for Oct. 1900 will be found.

[2] Apparently for אלאנהאר, "rivers."

[3] Apparently for אלאימאן, "oaths."

IV. An Early Grammatical Fragment.

Four paper leaves, the full dimensions of a leaf being about 9½ in. by 6. One folio is, however, very badly mutilated, and the other three are also slightly damaged. The number of lines to a page varies from twenty-five to thirty-two. Hispano-oriental writing, an autograph apparently belonging to the second half of the eleventh century. The language is Arabic, but the character Hebrew.

Fragments of a grammatical treatise dealing, so far as the contents of the leaves go, with the rules regarding gender, with special reference to the relation existing between Hebrew and Arabic and to the correct method of translating from one of these languages into the other.

There can be no doubt as to the fragments being in autograph. They appear to belong to the first rough draught of the work. The numerous corrections by the original writer are all in a form which at once suggests the author's hand. The paper used had previously[1] contained on one side Arabic writing of the tenth or eleventh century. The Hebrew writer has erased the Arabic on one page and written his text over the erasures, but in the case of nearly all the rest he wrote the Hebrew in the wide blank spaces between the Arabic, the latter being, however, for the most part crossed through and thus rendered almost illegible.

The impression one gains of the contents is that they form part of Moses b. Giḳaṭilla's כתאב אלתדכיר ואלתאנית. If so, it seems to belong to the introduction of that work, for the fragments found by Dr. Harkavy at St. Petersburg are in the form of a dictionary[2] (see *Revue des Études Juives*,

[1] The priority of the Arabic writing was pointed out to me by Dr. H. Hirschfeld, who at once detected this feature of the MS.

[2] According to an epistolary communication made by Dr. Harkavy to Dr. Poznański, his fragments contain אמן–אגן and חושיה–שלחן. The article אזן has been given by Dr. Poznański in his paper on *Tanḥum Yerushalmi* (*Revue des Ét. Juives*, XL and XLI).

XXXI, p. 289). A clear demonstration of Giḳaṭilla's authorship cannot at present be given, as none of the quotations from his grammatical work found in later writers (see Poznański, *Mose b. Samuel ibn Chiquitilla*, pp. 118–120) are contained in the present fragment. The identification is, in fact, based on indirect inference rather than direct proof. It is a kind of inference, however, which seems to carry a very strong probability with it.

The points to be considered are the following:—

1. It is not known that any other writer of an early period devoted a monograph to the study of gender in the Hebrew language[1]. This consideration alone would at once suggest that the present treatise is a part of Giḳaṭilla's בתאב אלתדכיר ואלתאנית. The weak point in this argument is the possibility that these four leaves are part of a general grammatical work and only accidentally contain the portion treating on gender. But it is, on the other hand, hardly likely that such detailed treatment would have been given to gender in a work of a more comprehensive character. Moreover, if it is a part of a more extensive grammatical treatise, the question would still remain whose work it might be.

2. The manner of treatment given to the subject is exactly what one might expect from Giḳaṭilla, who is known to have made a special study of Arabic in its relation to Hebrew, and who was besides the first translator from Arabic into Hebrew[2]. One can see at a glance that in the present fragments Hebrew is constantly compared with Arabic, and that special regard is paid to the proper method of rendering from one language into the other.

3. The style of writing is in accord with the supposition that we have before us an autograph of Moses b. Giḳaṭilla. If one had no other means of judging, one would probably

[1] On treatises on "gender" by Arab grammarians, see Pozn., op. cit., p. 22.

[2] On Giḳaṭilla's Hebrew translation of Ḥajjug's works, חרוף אללין ואלמד and רואה אלמתלין, see Pozn., op. cit., ch. VI.

assign the fragments to the eleventh or twelfth century. The Arabic which had been written on the paper before is very early, and the paper also belongs to early times. If the Hebrew writing is Giḳaṭilla's, it must be assigned to the second half of the eleventh century (see Pozn., op. cit., p. 9), thus placing it quite within the period to which the general aspect of the leaves appears to point.

4. The only authority quoted in the extant portions is apparently Sa'adyah Gaon under the title צאחב אלתפסיר[1], one of the authorities to whom Giḳaṭilla was in the habit of referring (see Pozn., op. cit., p. 45). The absence of reference to other authorities is properly accounted for by the smallness of the portions preserved. There is at any rate no reason to suppose that a complete list of authorities cited in the work would be found to oppose the theory of Giḳaṭilla's authorship.

The Arabic Text.

Or. 5553 A (1st leaf, recto)[2].

. . . . . .

אלתפסיר אלדי . . . . . אלמואצע . . . . . פי . . . . .

תגיראת אלתי דכרתהא . . . . . או בהא ובגירה . . . . . מא יתעלק

באלחקאיק אמור (?) אלכטאב[3] ודלך ואגב עלי כל . . . . . מן לגה

אלעבראניה או מן אי לגה כאן[4] . . . . בעץ אללגאת בזיאדה . . . . .

ממא . . . .[5] תם רד תלך אלעבאר[ה] . . . . עליהא מע זיאדה אלתי

[1] Sa'adyah was known as אלמפסר *par excellence*, and צאחב אלתפסיר, though —so far as I know—not found elsewhere, is a suitable designation of the first great commentator of the Bible.

[2] The arrangement of the leaves followed here is partly tentative. With regard to orthography and peculiar forms, the plan followed is simply to reproduce the readings of the MS. The difficulty of representing a very irregularly written MS. like this is, however, very considerable, and the present writer hopes that an improved text will some day appear.

[3] These two words are written over.

[4] The underlined words are written over.

[5] In margin : אן ינמר ארא רד דלך.

קד זאד וכ[דלך] נקצאן אלי גיר דלך מן גיר תגיר אן יגיר פיהא אלי לגה אלעבראניה[1] אלדי כאן בדו[2] אלנקל מנהא עלי מא רתב פיה וכאצה אמא כאן אלנקל יתעלק באל . . . . . אן תעטי פאידה אלתי כאנת אלפאט אלעבראניה עליהא אלתי הי תרגמה ענהא עלי[3] . . . . זיאדתהא ונקצאנהא אלי גיר דלך או לא תעטי תלך אלפאידה אלתי כאנת מפהומה מן לגה אלעברניה קבל אלנקל מן חקאיקהא ומגאזהא פאן כאנת לם תעטי תלך אלפאידה אלתי אדעת אן הדה תרגע בהא פקד אכבר אן אללה תעאלי ורסולה עליה אלסלאם במא לם יקולאן פאן כאנת תעטי תלך אלפאידה פואיד מן אלאלפאט ואלמעני אלתי כאנת אלאלפאט אלעבראניה עליהא מ . . ק . . ל נקלוה ולם תותר תלך אלתגיראת . . . . . פלא פי אלמעאני . . . פאן כאן . . . . . פמא חצל אלתפרקה בין אללגתין . . . . עבראני ואלאכר ערבי והדא

(1st leaf, verso.)

. . . . . .

. . . . יכה . . . . . או עלי אלמגאז ומחאל דכולהא . . . . אלחקאיק כאלקאלב ללמעני ובדכ . . . . . ען קציתהא או יגירהא ען . . . . . אלמתכלם ען אנראצה ואן . . . . . לא אמרהא אמא תנקל אלמגאז . . . . . חקאיק בתלך אלתגיראת וכלי . . . . . לזמה מן תלך אלוגהין

ואלדי דכרתה[4] מא וקד[5] . . . . . [צא]חב אלתפסיר פימא יתעלק באלתגיר[6] וקאל יהי [מאו]רות והו לפט ואחד ומדכר וגא בעדה לפט ומונת ודאלך גאיז[7] פי אלעבראני פי לשון היות וגיר דלך כגואזה פי אלערבי ואן גאז מן כלאפה[8] פי אלעבראני מא ליס גאיזא פי אלערבי אלא תרי אלי קו׳ כי יהיה נערה בתולה והיה הנערה אשר: והיה העלמה פנא לפט היות מדכרא ומא בעדה מונתא והדא אקראר מנה ברפע אלאתפאק פי אלמעני ואלעבארה גמיעא לקולה מא ליס גאיזא פי לגה אלערב ואמא קו׳ יהי

[1] אן כאן crossed out.
[2] Over the line.
[3] Written over the line.
[4] The underlined words are irregularly written in blacker ink, and represent a correction.
[5] The order of these two words is doubtful.
[6] Last three words written over the line.
[7] Written three times in the MS.
[8] אלתגיר is written in the margin, and is apparently meant as an alternative reading for כלאפה.

מאורות לפט מונת כטא עלי מא אבין ונקלה והיה הנערה והיה העלמה
פתציר איצא כטא עלי וגה ואלדי דכרה מן אל נקל[1] לאן אדא רדנא
קולה ונקלנא תלך אלעבארה אלתי הי פתציר אלי לגה אלעבראניה

(2nd leaf, recto.)

. . . . העַלְמָה לאן . . . קולנא היא העלמה היא הנערה וכאנת . . .
משתדה[2] מתל . . . ען רות למי הנערה נערה מואביה וסורית פי בעץ
מואצע אשה לק׳ אל[3] כי באה האשה הגורן פסאג עלי הדא אלוגה והיה
היא רוכבת על החמור במעני והיה הנערה ולם יקל[4] נערה לעקלהא
וחכמתהא או אכתצר . . . מא יקום מקאמהא מן אסמהא ווצפהא באלעקל
פמן חית דלך קאל והאשה טובת שכל ומן חית כואלתהא (?) ונהצהא
וטראותהא קאל והיה היא רוכבת על החמור: וצרב עלי קולה הנערה
לקיאם קו׳ היא תקום מקאמהא וקיל אלגרץ בה תעלקה באלזמאן וכל הדה
אלאלפאץ קריבה בעץ מע בעצה[5] לתעלקה באלגאיב עלי וגה אלתפריד
ואנהא מא מן[6] כונהא מגאז או שרע אתי בהא:[7] ביאן דלך לו אסתעמל
פי גירה מא הו מדון פיה למא גאץ ומא קַבל[8] מן קאילה (?) ולו עלק עלי
מא הו מדון פיה גיר מא הו אלתי (?) מחי (?) בה אלשרע מן הדא
אלתצריף עוץ כי יהיה נער כי תהיה נער ומא שאבה דלך מן הדא אלפן
לכאן דלך[9] בדעה וכדלך לו נקל עלי כלאף ואעתקד פיה אנה ואפק והדה
כלהא תדלך עלי אנהא ליסת[10] חקיקי׳ אלפרט מגאז . . . ואן אלשרע אתי
בהא עלי הדא אלוגה מן גיר תבדל בסואהא או אסתעמאלהא פי גירהא
עלי הדא אלוגה ואדא כאנת הדה קציתהא פי לגה אלתי אסתעמלת פיהא
מן לזום מא לזמת פאדא נקלת אלי לגה אכר מא

(2nd leaf, verso.)

תציר חקאיק פיהא . . . מן אחכאמהא אלי אחכאם אכר . ואדא כאן
אלאמר כדלך וגב עלי כל נאקל ומתרגם מן לגה אלי לגה אן לא ינקל

[1] Last three words written faintly over the line.

[2] כק׳ ב crossed out. [3] Apparently for אללה.

[4] דלך crossed out. [5] מע crossed out, and מן בעץ written over.

[6] . . וכלהא מא כרגת written over; in the right margin: מא כרגת מן, and in the left margin: ואן אלכל מא.

[7] In the margin, beginning against this line: ומהל הדה אלטריקה איצא פי בנית ואנהא. But it is not clear where it is to be inserted.

[8] מנה crossed out. [9] Something erased here.

[10] באל crossed out.

אל כלאם מן לגה אלי לגה אכר אלא עלי אלחד מה הו מסתעמל פי תלך אללגה אלמנקולה מנהא מן מגאזהא וחקאיקהא אלתי קצדת ארבאב ואצעיהא באסתעמאלהא לאן לו[1] אכבר נאקל מא עז מא יקול באנה קד נקל מן לגה אלי לגה באן יגעל מגאזאת לגה אלמנקולה מנהא פי לגה אלמנקולה[2] אליהא עלי גהה אלחקאיק באן יגירהא אחד אלתגיראת אלמדכורה לכאן נקלה עלי גיר מא הו עליה ומא אצאב[3] פי דלך : וכדלך איצא אדא קאל קאיל כי יבער (?) אשה או נערה או כי יכה אשה או כי יהיה אשה או גיר דלך מן אלתגיראת[4] חמל עלי כי יהיה נער למא אצאב[5] פאן כאן ורד דלך ממן הו גיר עארף בלגתנא ממא ימכן אן יצפר בבעץ קצדה תבענא קצדה לאנטאם עבארתה ואתסאקהא אלא אן יכון דלך אלתגיר מגאזי פי אסתעמאל אללגה פיתבע פי דאלך וצעהם לא עלקה חקאיק אללגה לאן כי יכה כי יהיה דאל (?) עלי אכבאר עז מדכר יפתקר אלסאמע אלי כמאל מא עגד סמאעה כי יכה כי יהיה והו באן[6] יצהר בה תמאם אלפאידה עלי אלתחציל[7] מא כאן מצמרא פי יכה[8] לאן עגד אסנאדה אלי מא פאעל מצהר[8] אלמנסוב[9] אלי אלצמיר תצהר בה פאידה אלתי כאנת מסתורה למואפקה אלצמיר ללמצהר לאן אן לם יואפקה לגרי מגרי מפרד אכר יפתקר אלי כמאל והדה הי מן גמלה מא יעתבר בה אלמגאזאת : ואדא כאן אלאמר כדלך פתחצל בתרכיב אלאפעאל עלי אלאשכאץ תמייז[10] מא בין אלמדכר ואלמונת פלפטה יכה יהיה תפתקר[11] אלי מא יקאנרוהא[12] מן אלאסמא אלתי תואפק אלצמיר . . ואל עלאמה אלתי תלזם אלפעל מן תאנית ואלתדכיר

Or. 5553 B (1st leaf, recto).

. . . וצע פי אללגה תגירת תלך אללגה ותגירת אללגה אלמנקולה אליהא אדי נקלהא אלנאקל עלי תלך אלפאידה[13] ואלמתגירה . ומעלום אלתפרקה בין אלמונת ואלמדכר עלי מא דכרת פלא יגוז מא אסתעמל לתדכיר אן

[1] נקל crossed out.
[2] Crossed out : אליהא חקאיק באן יגירהא אחד.
[3] פי אצאב crossed out.
[4] The last two words written both over the line and in the margin.
[5] וגירהא מן אלמגאזאת written over.
[6] Last two words written over.
[7] והו crossed out.
[8] Underlined in the MS., or, perhaps, אלתי כאנת מסתורה and אלצמיר respectively overlined.
[9] In the margin : אליה.
[10] Written over : עלי בעץ אלוגוה.
[11] Written over : עגד אלאסנאד ואלתרכיב.
[12] Apparently for יקארנוהא.
[13] נמאם written over.

יגעל לתאנית ולא עבסהא ומא אסתעמלת פי אחד אללגתין לתאנית מן
גהה מא ירגע אלי אלחליה [1] או גירהא הי קאימה פי בקיה אללגאת אלתי
תפרק בין אלתאנית ובין אלתדכיר לאנהא ראגעה [2] אלי עלאמה אלמדכרה
או תאתיר לא יגוז כלאפהא ואדא כאן אלאמר כדלך פי מא דכרת ווגדנא
פי בעץ שריעתנא כטאב אן יכאטב עץ מונת כמתל מא יכאטב [3] עץ מדכר
מע וגוב חצול אלתפרקה בין אלמונת ואלמדכר פי תצריף [4] תלך אלציגה
ממא יסתנד אלכלאף פי האלי (?) אלחילה פלא יכלו דלך [5] אמא חקיקה
פיהמא או מגאזא או פי אחדהמא חקיקה ופי אכר מגאז או מבדא מן
אלשרע ולא יגוז אן יכון חקיקה פיהמא למא יודי אלי רפע אלתמייז וחצול
אלאלתבאס וכרוג [6] הדה אלאפעאל [7] אללאזמה ללאשכאץ [8] לא [9] אן תכון
להא אלפאט תדל עליהא וימיזהא [6] ואן לא תכון ללאלפאט תאתיר באלמייז
לאגל מתל מא יתעלק באחדה מא [2] מן אלכטאב יתעלק באל אכר עלי
גהה אלחקיקה ולא פרק בין קליל דלך ובין כתיר ולארתפאע ורפע [10] ואליקין
בדליל אלכטאב לכרוג בעצהא מן דלאילהא ולואזמהא ולארתפאע ואלתפרק
באן יפהם ענהא אליקין ואיצא חאגתנא ענד אלתפרקה [11]

(1st leaf, verso.)

ואיצא אפתקארנא [2] באלתמיז ואלתפרקה בתצרפהמא [12] אלכטאב ואלפאט [2]
אסר לתסאוי אלציגה אלמתעלקה בהמא ופי דלך כרוג תלך [2] אלעלאמאת
אלמתעלקה בהמא [13] מן לואזמהא ודלאילהמא לאגל תסאוי אלאסתעמאל פי
לפט אלמתעלק בהמא וכרוג בעץ תצאריף [2] אלאלפאט אלמתעלק בהמא
מן אלכלאף פי אלמעני [13] מע אתבאת אלתגאיר פיה ויכון במתאבה אסמין

[1] For אלחילה?
[2] Written over.
[3] The alternative יכבר is written over יכאטב.
[4] The alternative אסתעמאל is written over תצריף.
[5] אלכטאב crossed out.
[6] A word erased.
[7] Written above an erased word.
[8] So apparently meant to be read; but a number of words erased, of which לאשכאץ כונהא עלאמה אן תוהר פי אלכטאב are clear.
[9] לא appears, however, to have been erased.
[10] A line to indicate its omission.
[11] The underlined words are in the margin, but a number of words have been crossed out in the text after ואיצא, which latter word is both in text and margin.
[12] אלפאט אלמתעלקה written over.
[13] The last two words written over.

אלמכתלפין למסמא ואחד ומעלום כלאף דלך פקול צאחב אלתפסיר ודלך נאיז פי אלעבראני פי לשון היות אן אראד בדלך פי אל[1] חקאיק כטא: ולא ינוז[2] אן יכון גמיעא מגאזין לאסתחאלה תבות מגאז ולא חקיקה אן ירגע אליהא ולאסתחאלה אבתדי מגאז עלי אלחקאיק וקיאמה מקאמהא וכונהמא שרעיתין לא יכלו אמא מבדי מנה תעאלי ואמא נקלא ומעלום אן מא המא מבתדאין ואדא כאנא נקלא איש כאן אצלה מא פמא בקי אלא אחדהמא חקיקה ואלאכר מגאז או שרע אתי בנקלה ודלך מתל קו׳ תעאלי כי יהיה נער בתולה אלדי ימכן מתלה אן יקול[1] כי יהיה איש . . . ומתל קו׳ תעאלי[2] וכי יהיה איש שונא לרעהו כי יהיה לאיש בן סורר אלדי יהיה יתעלק[3]

(2nd leaf, recto.)

בבן ואמא והיה הנערה והיה העלמה פי ציגה מתל והיה האיש ההוא וגיר דלך מן אלכלאם אלדי בזנת וקוע אלתגיר פיה לאן פי (?) באב אלמגאזאת ואלתגיר אלכל[2] קציה ואחדה ואן כאן פי בעץ מנה מן אל כְּלַם מא . . . . וגהין מגאז אלי גיר דלך כמא בינת ואן אבתדא . . . אלכלאם פי כי יהיה נער בתולה ופי לגה היות מן דון אלכל לאן צאחב אלתפסיר דכר דלך ואיצא וכל מא יסתקר פי אחד הדה אלתגירת[4] ממא יתעלק בחסן[5] אכדה בצאהרה או תרך אלצאהר[2] ענד נקלה הו קאים עלי אלאגלב עלי בעץ אלוגוה פי גמיעה ואדא כאן אלאמר כדלך וגב אן ינטר איש מן אצל תלך אלציג פי אסתעמאל אלתאנית ואלתדכיר פי אללגה ומן אלחרוף אלתי תכתץ בהא אלממיזה להמא ומן אלחרכאת איצא וגיר דלך ממא ימכן אן יקע פיהא אלתגיר ואלאבדאל מן סואהא חתי אדא תגירת שי מן דלך חכמנא עליהא באלתגיר ולמא אסתקר פי בעץ אלחרוף אכתצאצהא באלמדכר דון אלמונת מתל אל יוד תעלקהא באל מדכר ותכציהא בה באכבאר ען אלנאיב

(2nd leaf, verso.)

ואכתצאץ אלתי באלמונת באלאכבאר ען גיבובתהא וגרי דלך פיהמא מגרי חקאיק חתי לו עכס דלך וגעל עוץ אחדהמא אלאכר בעד הדא אלאסתקראר לגרי אלמתכלם בדלך מגרי כאנה מתכלם ב . . אלתי אסתקרת פאן כאן אלמסתעמל דלך מן אלעואץ גלטוה ורדוה אלצואב ואן כאן מן אלכואץ . . כמתל ולם יתאבע פיה[2] ואלוגה פי דלך

[1] The last two words written over. [2] Written over.
[3] Added in small writing. [4] קאימה crossed out. [5] אל written over.

למא אסתקרת ענדהם אנהא מן חקאיק לגתהם ולואזמהא פאן כאן מן
דעאה אלדאעי אן יעמי (?) ויבדע ציגה[2] מא פלא חילה בל וגב עלינא חפט
לגתנא ושריעתנא ונסק אלפאטהא מן מדכר ומונת ורבים ויחיד וגירהא
ותחרז מן זיאדה ונקצאן וחפט[2] חרכאתהא עלי וגוה[2] אכתלאפהא ומדאעאת
חקאיק אללגה ואלתי תותר מן אלתגיראת ואלחר ' '[3] ואלחרוף כאצה לאן
להא תאתיר כביר פי אלתגיר אלי גיר דלך[4] פלמא אתי אלשריעה מן קו
כי יהיה נַעַר והיה העלמה לא יכלו דלך אמא מגאזי או שרעי לאסתחאלה
כונה חקיקה עלי מא דכרתה וביאן דלך הו[5] אסתחאלה[6] לזום אמתאל[7]
דלך פי סואהא[2] פי גמיע תצאריף לשון היות פי אכבאר עז מונת עלי
דלך אלוגה[2] ולוגוב אכתצאץ אלמדכר בדלך ולזומהא לה כסאיר חקאיק
הדה אללגה מן[2] דון תעלקהא באלמונת פי בקיה כמאל הדה אלציגה
ותצאריפהא[8] עלי בני[2] אוזאנהא ותקאסימהא פי מואצע אכר עלי מא
יבנא עליהא ועלי מא הדה איצה פרע עליהא מן אואמר פצאר ללמדכר
פי הדה אלציגה ותצריפהא אכתצאץ חקיקא[2] מא לם יכן ללמונת ביאן
דלך למא קאל כי יהיה נערה לא ימכן אן יעלק עליה גמיע מא יעלקה עלי
ציגה וכי יהיה איש מן תצאריף לשון זכר ' '

GEORGE MARGOLIOUTH.

[1] So written in the margin, but not clear where to be inserted.
[2] Written over.
[3] Apparently ואלחרוף, but not sufficiently clear, therefore written again.
[4] Alternative reading (apparently so) in the margin : אלי גירהמא.
[5] Last three words written over the line.
[6] Crossed out : לזומה פי גמיע אמתאלהא.
[7] אמתאל also written in the margin.
[8] פי מו (for פי מא) crossed out.

RECENT CRITICISM OF THE LETTER OF ARISTEAS[1].

THE newer criticism of the Letter of Aristeas dates from 1869. In that year Moritz Schmidt re-edited the Greek text in vol. I of Merx' *Archiv für wissensch. Erforschung des AT* (Halle). He relied on two Paris MSS. (Graec. 129 and 5), and on the citations in Eusebius. He cannot be blamed for neglecting Josephus. As Fabricius had already remarked, Josephus is of very little value for the textual criticism of Aristeas. Though he paraphrases about two-fifths of the Letter (omitting the visit to Palestine, the discourse of Eleazar, and the seventy-two questions and answers), Josephus re-wrote almost every sentence, retaining, however, "many of the characteristic words of Aristeas" (but contrast Swete, Introduction, p. 12, with Thackeray, ib., p. 517). As moreover Josephus entirely misunderstood Aristeas in several passages, it is obvious that we can derive slight assistance from him in the difficult task of reconstructing the original. Still, sometimes Eusebius is confirmed by Josephus, and when the two agree their readings are perhaps to be preferred to the MSS. On the other hand, Josephus is "often useful to detect the alterations which have been introduced into the Text by Eusebius or the B group" (Thackeray, Introduction, p. 517; cf. Wendland, Preface to his edition of Aristeas, p. xxii). Schmidt's edition was based on this very B group, and is thus entirely superseded by the later editions of Thackeray and Wendland, which, as will be seen, rely on another and superior group of MSS. Yet Schmidt deserves credit for perceiving that it was no longer possible to regard Aristeas through Hody's spectacles (p. 244). He adds a very strong expression of belief in the genuineness of Aristeas' description of Jerusalem, and of his account of the costly presents bestowed by Philadelphus on the Temple, and he even goes so far as to assert that he can see no ground why the King of Egypt should not have wished to acquire and translate the Hebrew scriptures, nor why the monarch should not have entertained the translators at a banquet, even as Aristeas describes (p. 252).

[1] Read before the Jews' College Literary Society, London, Dec. 16, 1901.

In several particulars Schmidt was right. But the strongest evidence of his accuracy was unknown to him. Hence, the rehabilitation of Aristeas originates not so much with Schmidt as with his critic Lumbroso. In the *Atti della R. Accademia di Torino*, vol. IV (1868-9), there is a paper by Lumbroso entitled "Dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del testo di Aristea," à propos of Schmidt's edition. Here for the first time, Lumbroso showed that the papyri threw considerable light on Aristeas, and that the text of the Letter cannot be accurately edited without constant reference to this source of information. As we now know, the same is true of the study of the Septuagint, for as Deissmann has shown (Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 297), "Many well-known Septuagintal words find a place in the Greek papyri of the Ptolemaic period." Both Wendland and Thackeray have rightly availed themselves of Lumbroso's suggestions, and their editions are all the better for it. Lumbroso, however, was not content with merely asserting the importance of the papyri in establishing true readings in Aristeas. In a slightly later work, *Recherches sur l'Économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (Torino, 1870), Lumbroso maintained that the papyri confirm the substantial accuracy of Aristeas in many points. Mr. Thackeray cites a part of the Introduction of Lumbroso, but no apology is necessary for citing it again at somewhat greater length. Lumbroso, describing the materials available for his Researches into the life of Ptolemaic Egypt, refers to the Letter of Aristeas in these terms (p. xii seq.):—

Un seul ouvrage contenant la narrative suivie d'un épisode de l'histoire des Ptolemées nous est parvenu dans son intégrité, mais il est fort court; on ne sait précisément quel en est l'auteur, ni l'époque à laquelle il a été écrit; on conteste de tous côtés la sincérité du récit; et jusqu'à présent quelque savant le retient tout entier pour une pure fable. Je veux parler de la lettre d'Aristée à Philocrate sur la version de la Bible par les 72 interprètes, demandés à Jérusalem, sous le règne de Ptolemée Philadelphe. Cependant la critique basée uniquement sur la collation des manuscrits et l'étude exclusive du texte n'est plus suffisante pour cette lettre si méprisée. Depuis quarante ans un rayon de lumière inattendu a jailli des inscriptions et des papyrus, qui jette sur elle un jour nouveau; chose frappante: il n'est pas un titre de cour, une institution, une loi, une magistrature, une charge, un terme technique, une formule, un tour de langue remarquable dans cette lettre, il n'est pas un témoignage d'Aristée concernant l'histoire civile de l'époque, qui ne se trouve enregistré dans les papyrus ou les inscriptions et confirmé par eux.

"A close examination of the larger evidence from the papyri now available," adds Mr. Thackeray (p. 502), "will probably corroborate

the opinion, to which other evidence seems to point, that the letter was written under some one of the later Ptolemies." This is to leave a wide margin, for the Ptolemaic dynasty does not end till the overthrow of Antony at Actium. Graetz placed Aristeas even later —in the reign of Tiberius. This, however, is far too late, and I may say at once that I entirely agree with Schürer that the Letter is at least as early as 200 B.C. But Wendland, who holds the Letter as post-Maccabean, thinks (Preface, p. xxvii) that the evidence of the papyri is in his favour, for in Aristeas we have a reference to the king's φίλοι, and also to the officers described as τῶν ἀρχισωματοφυλάκων. Now, according to Strack, the earliest use of the technical term "friends" of the king in the papyri dates from 191 B.C. (Rhein. Museum, LV, p. 168 seq.). Mahaffy, however, though thinking it "tolerably certain" that the title τῶν φίλων is only as old as Epiphanes, is constrained to admit that "it is nevertheless possible that both Strack's 60, and another from Thera, which H. von Gärtringen has sent me, attest the origin of the titles in the earlier reign [that of Philometor]" (*History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, p. 161). According to Strabo, the title "Friend of the King" was current under Ptolemy II (Lumbroso, *Egitto*, p. 118 seq.; Mahaffy, op. cit. 101). At all events, as Philometor succeeded in 222 B.C., Wendland's argument from the use of the phrase τῶν φίλων by Aristeas is ineffective. Equally indecisive is the argument from the term τῶν ἀρχισωματοφυλάκων. Strack (ibid., p. 187) maintains (from the evidence of the papyri) that while the *singular* is found as early as 264 or 227 B.C., the *plural* is a later introduction, and does not occur before 145 B.C. But it is surely a curious fact that in one of the two passages (Wendland, § 40; Thackeray, p. 527, l. 1) in which Aristeas uses this characteristic Ptolemaic title the text is uncertain. The reading in Wendland's LM, Thackeray's BTZ and Josephus, is τὸν ἀρχισωματοφύλακα, and the variation cannot be forthwith rejected (as Thackeray does, p. 515) on the ground that the singular removes "an idiomatic use of the genitive, frequently attested by the papyri." In the other passage (Wendland, § 12; Thackeray, p. 521, l. 5) the plural τοὺς ἀρχισωματοφύλακας may easily have arisen in error owing to the juxtaposition of two names. Nor is it clear that Aristeas means us to infer that Sosibius and Andreas held the office simultaneously (cf. πολλάκις). Moreover, the plural, as a mere designation, is as old as Alexander the Great (Strack, ibid., p. 169).

Thus, while the evidence of the papyri adds a strong testimony to the familiarity of Aristeas with Ptolemaic life, there is nothing so far discovered that militates against a pre-Maccabean date for the Letter. As to the other grounds on which a post-Maccabean date

is maintained by recent critics more will be said shortly. In the meantime, as repeated references have been and must be made to the editions of Thackeray and Wendland, it is advisable to postpone further considerations as to the date and authenticity of Aristeas, and to undertake at once the duty of describing these two editions. Thackeray and Wendland worked independently, and the editions were published almost simultaneously. The former, however, was able to prefix, in a page of Addenda, some "noteworthy emendations and readings adopted in the edition of Wendland and Mendelssohn, which appeared too late for any use to be made of it in constructing the present text." Wendland chronicles emendations far more frequently than does Thackeray, and though the former is laudably judicious in introducing these into the text, he does so, on the whole, the less sparingly of the two. Wendland's edition forms a volume in Teubner's well-known series; it is admirably printed and is convenient in size. The exact title is: "Aristeae ad Philocratem Epistula, cum ceteris de origine versionis LXX interpretum Testimoniis. LUDOVICI MENDELSSOHN schedis usus edidit PAULUS WENDLAND" (Leipzig, Teubner, 1900). Thus Wendland is the editor of Mendelssohn as well as of Aristeas, and in the opening pages of his Preface the former offers generous praise to Mendelssohn, whose intention of editing Aristeas was only interrupted by death. To Mendelssohn is due the collation of the MSS., and from his accumulated notes Wendland derived much help. Mendelssohn had designed a commentary as well as a critical edition of the text, and his work on about a fifth of the letter was printed in Vol. V of the Acta of the University of Dorpat in 1897: ("Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium apparatu critico et commentario instructum edidit L. Mendelssohn"). Though, however, Wendland has provided no formal commentary, his accessory matter is so helpful and complete that he might claim that the commentary is not after all wanting in his edition. His "Index Verborum" (pp. 171–220) is more than a vocabulary, for its frequent references to the LXX (Hatch and Redpath's *Concordance*), and to many works on the Papyri and Inscriptions, when added to the admirable citations in the notes of critical essays often scattered in remote periodicals, place the student in a very advantageous position for the fullest understanding of the text. (Readers will not need reminding that Liddell and Scott is also serviceable for the study of Aristeas. Some interesting grammatical notes will also be found in L. Radermacher's *Demetrii Phalarei qui dicitur de elocutione libellus*, Leipzig, Teubner, 1901. See ibid., Index Auctorum, s.v. Aristeas.) Rarely has a scholar conveyed so much help in so brief a space, and Wendland's splendid reputation

will be further enhanced by this work. Another important feature of Wendland's edition is the displayed list of "Testimonia," which occupy pp. 87–166. All the Greek and Latin texts in which Aristeas is directly cited or his narrative alluded to are here printed in full, with all requisite critical aids. One can hardly express in adequate terms one's gratitude for this valuable collection of Testimonia. It is a little strange that Wendland did not complete his list by citing the Rabbinic passages bearing on Aristeas. These are given in part by Swete (p. 14), and by Schürer (III[3], 471). Cf. also Friedmann, *Onkelos und Akylas*, p. 5 seq. (esp. pp. 16, 19, 20). These Testimonia are of supreme importance, especially notable being the statement in *Tract. Soferim* that the translators sent from Palestine were only *five* in number. Again, from Philo (*Vit. Mos.* ii, 5) we learn that an annual festival, in which Greeks and Jews participated, was held at the Pharos in memory of the completion of the LXX, and this points to a genuine popular tradition which included at all events some of the elements of Aristeas' story. If, again, the fragment from Aristobulus contained in Eusebius, *Praep. Ev.* xiii, 12, 2 be genuine (Wendland, p. 124, and Cohn do not accept it; Swete, p. 13, though expressing a doubt, seems more inclined to believe in it, as does of course Schürer, III[3], 384), then his words "establish the fact that the main features of the story were believed by the literary Jews of Alexandria, and even at the Court, more than a century and a half before the Christian era, and within a century of the date assigned by Aristeas to the translation of the Law" (Swete, ibid.). On the other hand the Christian fathers (Irenaeus, III, 21, 2, Wendland, p. 123; Clement of Alexandria, *Strom.* I, § 148, Wend. p. 124; Cyril of Jerusalem, *Catech.* IV, 34, Wend. p. 138; Augustine, *De civ. dei*, XVIII, 42, Wend. p. 163) as well as the Rabbinic Sages (*Megillah*, 9 a: which goes back as early as any of the Christian references, *Soferim*, i. 6–8) add legends such as that of the separate cells occupied by the seventy-two translators which throw undeserved suspicion on Aristeas. Jerome (*Praef. in Pent.*, Wendland, p. 162) stands alone in disputing this particular legend, as well as in strenuously maintaining that Aristeas refers only to the Pentateuch, and to no other part of the Alexandrian Bible (Swete, p. 23). Epiphanius (*De mensuris et ponderibus*, 3, p. 155 Lag. Wendl. p. 139) places the seventy-two in pairs in thirty-six cells, and even "apportions the books of the Hebrew canon among thirty-six pairs of translators" (ibid.). Another favourite attack on Aristeas seems to me to owe its point to an unauthorized embellishment of Epiphanius. Scarcely a modern writer but attributes to Aristeas the blunder of imagining that the twelve tribes still preserved their distinctive identity in the 3rd cent. B.C. Willrich with his

usual lack of generosity employs very strong language on this point; he calls the writer of Aristeas "erstaunlich gedankenlos," but all that Aristeas tells us is that six representatives were chosen from each tribe. I see nothing in Aristeas' language to imply that the tribes still retained their identity (cf. Whiston, *Literal Accomplishment*, &c., 1724, p. 132), and as de Rossi acutely points out (in the *Meor Enayim*), Aristeas attributes to Ptolemy and not to Eleazar the suggestion as to appointing delegates from the twelve tribes. The case as it really stands is well illustrated by placing side by side the original statement of Aristeas and the additions of Epiphanius:—

Aristeas (Wendland, p. 16, Thackeray, p. 528).	Epiphanius (Wendland, p. 142).
πρώτης φυλῆς Ἰώσηφος κ.τ.λ.	קדמיא ׳ מן שרבתא דרוביל יוסא וכו׳
δευτέρας Ἰούδας κ.τ.λ.	דתרין ׳ מן שרבתא דשמעון יהודא וכו׳
τρίτης Νεεμίας κ.τ.λ.	דתלתא ׳ מן שרבתא דלוי נחמיא וכו׳
τετάρτης Ἰωνάθας κ.τ.λ.	דארבעא ׳ מן שבטא דיהודא יונתן וכו׳
πέμπτης Ἴσακος κ.τ.λ.	דחמשא ׳ מן שבטא דאיסכר איסחק וכו׳
ἕκτης Ἰούδας κ.τ.λ.	דשתא ׳ מן שרבתא דזבולן יהודא וכו׳
ἑβδόμης Σαββαταῖος κ.τ.λ.	דשבעא ׳ מן שרבתא דגד שמבט וכו׳
ὀγδόης Θεοδόσιος κ.τ.λ.	דתמניא ׳ מן שרבתא דאשיר תאודיוסיום וכו׳
ἐνάτης Θεόφιλος κ.τ.λ.	דתשעא ׳ מן שרבתא דדן תאופילום וכו׳
δεκάτης Ἱερεμίας κ.τ.λ.	דעסרא ׳ מן שרבתא דנפתלי ארמיא וכו׳
ἑνδεκάτης Σαμούηλος κ.τ.λ.	דחדעסר ׳ מן שרבתא דיוסף שמואיל וכו׳
δωδεκάτης Ἰσάηλος κ.τ.λ.	דתרעסר ׳ מן שרבתא דבנימין איסאלום וכו׳

Mr. H. St. J. Thackeray's admirable edition of the Letter of Aristeas forms an Appendix to Swete's *Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge University Press, 1900). The inclusion of it in the Introduction is a notable sign of its continued, or rather revived, importance for the history of the LXX. It is a little inconvenient, for the purpose of reference, that Mr. Thackeray and Prof. Wendland have not divided the text into the same paragraphs. As Prof. Wendland's paragraphic division had already been used by him in his excellent German translation (Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, vol. II, p. 1 seq.), Mr. Thackeray might with advantage have placed Wendland's numbers in his margin. Wendland's arbitrary division, however, is not without objection. Why should the twelve series of names be divided into four distinct paragraphs? Why should the letters that passed between Egypt and Palestine be divided up? No doubt, the shorter the paragraph the easier is the

reference, but an excessive subdivision interrupts the reader's attention, and this is the more felt as Wendland has a threefold numbering; pages, paragraphs, and lines. Mr. Thackeray of course divides the Letter into paragraphs, but without numbering them, and much more sparingly (Wendland has 322 paragraphs, Thackeray 129). The variations in this respect between the two editions are frequent, and sometimes startling. Thus Wendland's § 2 begins in the middle of one of Thackeray's sentences; and Thackeray begins a new paragraph in the middle of the last sentence of Wendland's § 4. Altogether, the variations between the two texts are chiefly variations in punctuation, for except that Wendland, rather more often, adopts Eusebius' readings, and other emendations, the two texts agree very closely.

This is not surprising, for both editions are based on the same group of MSS. Mr. Thackeray's grouping of the MSS. is more easily followed by the student than Prof. Wendland's, but as they cite several of the same MSS. with different designations, I have thought it useful to make out the following table:—

A Group (Thackeray), b^1 and b^2 Group (Wendland).

MS.	Thackeray.	Wendland.
Vat. 747	H	C (b^2)
Paris 128	A	(b^2)
Paris 130	D	(b^2)
Brit. Mus., Burney 34	F	(b^2)
Vat. 746	L	[C (b^2)]
Vat. 383	K	A (b^2)
Basle O. IV. 10 (Omont 21)	R	
Venice 534	G	V (b^1)
Palat. 203	I	P (b^1)
Ottobon. 32	M	
Paris 950	Q	

B Group (Thackeray), *a* Group (Wendland).

MS.	Thackeray.	Wendland.
Florence Laur. Acquis. 44	T	L
Paris 129	B	L Par.
Paris 5	C	(Included by Wendland in his b^1 group.)
Barberini IV. 56	P	B
Vat. 1668	S	Vat.
Zurich, Bibl. de la Ville C. 11 (Omont 169)	Z	Turicencis

The descriptions of the MSS. are very full in both editions; but the account given by Mr. Thackeray is much the clearer and more informing. Here I will only indicate the relations between groups A and B. Following Mr. Thackeray (p. 504) one may assert that "the B group, which was followed by Schmidt, while presenting a specious text, is in reality based on a recension, although in a few passages it has kept the original readings; in the A group no correction has taken place, and though the text which has here been handed down is not altogether free from corruption, yet the true reading is in most cases rather to be looked for here than in the revised B text." Mr. Thackeray explains subsequently (p. 511) that the corrections in B rarely have the support of Eusebius, and moreover "we find that in places the reading of the HKA and GI groups, which the B text has rejected, is corroborated by the usage of Alexandrian papyri which are contemporary or nearly contemporary with the pseudo-Aristeas." It should be noted that T (=Wendland L) is a far older member of the B group than is the MS. on which Schmidt relied. While, however, it is safe to assert with Thackeray (p. 514) that the "singular" readings of B are in nearly all cases due to a correction of the text, it is open in crucial cases to use B's "singular" if other grounds support it. B in some cases is undoubtedly less corrupt (p. 515). Eusebius, on the other hand, only rarely corroborates B, and Eusebius' importance for the text of Aristeas is as both Thackeray and Wendland rightly hold very great. "On the whole," says Mr. Thackeray, "the Eusebian evidence is of the greatest importance; it tends to show that the GI group, especially if supported by any member of the B group, is nearest to the primitive text." Among the MSS. referred to, but not collated by Thackeray, is Codex Monacensis 9. This is fully described by Wendland (p. xiv); he terms it M, and shows that his MLB form one group, though M has some relations with (Wendland's) *b* group. Wendland identifies M with the particular MS. used by Simon Schard for the editio princeps of the Greek in 1561. The MSS. which Wendland most frequently cites in his footnotes are M, LB, VPAC. Thackeray's collations are thus the fuller, and the omission of M is of the less moment, as the printed edition of Schard was available.

The enormous labour expended by both editors (and more particularly by Mr. Thackeray) on the collation of MSS. forms a striking contrast to the calm refusal of Hody to take the trouble of examining a single MS. "Until 1870," says Mr. Thackeray (p. 501), "the latest edition of the text was that which Hody prefixed to his work, *De Bibliorum Textibus*, published at Oxford in 1705. This was merely a reprint of Schard, Hody naively confessing in his preface

that he did not consider the work of collating MSS. of a work of such doubtful authenticity to be worth the trouble. "Non me fugit servari in Bibliotheca Regia Parisina, aliisque quibusdam, exemplaria istius MSS. Sed de tali opusculo, quod tanquam foetum supposititicium penitus rejicio, Amicos solicitare, et in Partes longinquas mittere, vix operae pretium existimavi. Eas curas relinquo illis, quibus tanti esse res videbitur."

After two centuries, the collation which Hody thought worthless has been undertaken by two scholars, one of Cambridge, and the other of Wilmersdorf, and the result is before us in the two editions of which the foregoing remarks are meant as a grateful recognition. It is interesting to note the exceptional interest that has at various times been taken by Englishmen in Aristeas. Hody takes a front rank in the history of Aristeas, and his Oxford edition contains many of the Testimonia. His attack on the authenticity of the Letter, which held the field until the present generation, was answered by Whiston in *The Literal Accomplishment of Scripture Prophecies* (1724, p. 121 seq.). Many of Whiston's arguments are thoroughly sound. So, too, there are good points in Hayes' *Vindication of the History of the Septuagint* (1736). Of English translators (not over accurate) there were several; Done, 1633 and 1685; Lewis, 1715, Whiston (*Authentic Records*, I, 423–584), 1727. A new English translation is now a desideratum.

It now remains to approach a little closer to the subject-matter of the Letter of Aristeas, and to exhibit, in the light of recent research, the case as it stands for and against its credibility. I trust that my own position will not be misunderstood. I think that the accuracy of Aristeas may now be vindicated in so many points, that it is unjust to reject his statements where no positive evidence against them is forthcoming. Because the work is pseudepigraphic, it is not therefore just to regard its assertions with suspicion. On the face of it, the Letter is undoubtedly a "forgery." It emanates not from a heathen, but from a Jew, for its easily detected motive, the glorification of Israel and of Israel's Law, betrays the Jewish hand. Where I think the newer facts, as well as the newer psychology, entitle us to reverse the old verdict, appears just in this : a work written with a tendency, with a romantic colouring, may nevertheless be thoroughly trustworthy, not only in its details but in its main outlines. The tendency lies on the surface; the truth rests deep in the body of the work. To me it seems that the Letter is the work of a Jew who lived about half a century after the events recited, but who relied almost exclusively on heathen and contemporary sources of information, the authenticity of which is coming more and more to be probable

or even demonstrable. Even the pseudepigraphic theory must be based on general rather than specific grounds. Wendland cites two specific cases in which he thinks that Aristeas momentarily forgets his rôle and discriminates his own later age from the age of Philadelphus (§§ 28, 182 Wendland; Thackeray, p. 524, l. 18 seq., and p. 550, l. 16). These passages are inconclusive. The phrase ἃ μὲν ἔτι καὶ νῦν ὁρᾷς (like the Hebrew עד היום הזה) does not necessarily imply any long interval, while in the earlier passage Josephus is supported by a small amount of MS. authority in using the present tense.

At all events, the compiler of the Letter, though a Jew, relies entirely on non-Jewish sources of information. This is clearly shown by two large incidental sections of the Letter, the Table-discourses and the description of Palestine. As Wendland himself points out (*Pseudep.* II, p. 3) in the Table incident the writer utilizes only Greek materials, and the "Jewish Gnomic wisdom seems scarcely used at all." So, too, with regard to the description of Palestine; the Jewish Scriptures are not used at all, and the heathen standpoint is so well mentioned that "Aristeas" if a forger was a most artistic one. Sir Charles Wilson's remark on the description of Palestine is worth citing (see Preface to vol. XI of *Publications of the Palestine Pilgrims' Text Society*):—

> Aristeas and Hecataeus visited the Holy City before any change had been made in the walls and other fortifications erected by Nehemiah. The truthfulness of the description of Jerusalem attributed to Aristeas is not affected by the question of its authorship. There is evidence, internal and external, that it was written by some one who actually visited the Jewish capital during the time of the Ptolemies (circa B. C. 250). Special interest attaches to the description of the citadel, which is said to have stood high, and to have protected the precincts of the temple. It apparently occupied the ground upon which the Macedonian Akra and the Herodian Antonia were afterwards built.

Yet the reference in Aristeas to the Akra is one of the chief grounds on which Wendland, Willrich, and Wellhausen in his third edition (*Isr. u. jüd. Geschichte*, ed. 3, 1897, p. 232) base their theory that the Letter cannot be earlier than the first century B.C. In his fourth edition (1901, p. 236) Wellhausen, while retaining his theory as to the date, omits the argument from the Akra. That a citadel existed in pre-Maccabean times is strongly and I think successfully argued by Schürer (III^3, 469), who is convinced that Aristeas belongs to the period c. 200 B. C. One may say in general that the whole letter makes the impression that it was written *before* the Syrian domination over Judea (198 B.C.). There are certainly no indications of post-Maccabean conditions.

It is incredible that an Alexandrian should have introduced a Ptolemy so prominently into the story, if, when he wrote, Judaea had been wrested from Egyptian rule. So, too, Aristeas's conceptions of the position of the High Priest is completely pre-Maccabean. A strong point made by those who discredit the pre-Maccabean origin of Aristeas, viz. the reference to the harbours, is again a confirmation of the pre-Maccabean date. This argument originates, in its modern form, with Mendelssohn, but Schürer (III^3, p. 470) effectively disposes of it. The argument that the Judean possession of the harbours of Ascalon, Joppa, Gaza and Ptolemais (Aristeas, W., §§ 107, 115, Th., pp. 538, 9) points to the time of Alexander Jannäus is untenable, for Ascalon and Ptolemais *never* belonged to the Judaean government. The writer of Aristeas makes no claim that those harbours belonged *politically* to Judaea, but had he written when certain of these were politically in Jewish hands, he would hardly have added those which were not. Schlatter, who also holds with a post-Maccabean date, nevertheless admits that the geographical data are pre-Maccabean (*Zur Topographie* u. s. w. *Palästina's*, p. 332). The other considerations on which a late date are defended are equally insecure. The most important of these, the date of the Hekataeus cited by Aristeas, (W., § 31, Th., p. 525), is certainly feeble. Willrich (*Juden und Griechen*, p. 21) maintains that this Hekataeus is a pseudo-Hekataeus who wrote "frühestens um 100 vor Christ." Here again, Wellhausen apparently withdraws the argument, for while it is present in the third edition it is absent in the fourth. Schürer (III^3, 461 seq.) has a brilliant vindication of both Aristeas and Josephus in this matter, and there is no reasonable ground for doubting that the Hekataeus quoted is the Greek writer of the third century B. C. Willrich argues that this pseudo-Hekataeus (as cited by Josephus, *Agst. Apion*, I, 22) must have written after the Maccabean age because he (Hekataeus) asserts that the Jews bravely bore torment and death rather than renounce their ancestral religion. Prof. Schürer replies: "We know too little of the history to be able to say that such circumstances never arose before the Maccabean times." But surely we can go further, for Josephus proceeds to cite, *from Hekataeus*, similar martyrdoms and acts of Jewish fidelity in the age of Alexander the Great! How critics argue in a circle is well illustrated in this connexion. Willrich places Aristeas late *because* he cites Hekataeus; Schürer places Hekataeus early *because* he is cited by Aristeas. Prof. Büchler (who treats the Letter as composite, and attributes, *Oniaden und Tobiaden*, p. 225, the passages referring to the freeing of the Egyptian Jewish slaves to the Roman period after 63 B.C.) maintains (p. 228) with Schürer that Aristeas cites the genuine Hekataeus; so also does Wendland

(*Apokryphen und Pseudepigr.*, II, 1), whose remarks on the relations between Aristeas and Hekataeus must be given in full:—

Aber abgesehen von dem Hauptinhalte der Legende, bietet der Verfasser eine Reihe zum Teil wertvoller thatsächlicher Angaben, nach deren Quellen gefragt werden muss. Hier zeigt zunächst eine Fährte die Berufung auf des Abderiten Hekataios Zeugnis über die Heiligkeit des jüdischen Gesetzes (§ 31). Diesem Hekataios, der wohl nicht in einem besonderen Buche, sondern im Zusammenhange seiner zu Ptolemaios' I. Zeiten verfassten ägyptischen Geschichte die jüdische Geschichte und die jüdischen Verhältnisse, namentlich der letzten Zeit, behandelte, verdankt Aristeas wohl einen Teil seines historischen Materials. Denn er zeigt sowohl mit dem in Josephus' Schrift gegen Apion I, 22, § 183 ff. erhaltenen, ganz mit Unrecht als Fälschung angesehenen Bruchstücke des Hekataios, als auch mit dem ersten Buche des Diodor, dessen Hauptquelle Hekataios ist, auffallende Berührungen. Auf ihn gehen nachweislich zurück die Nachrichten über die Entstehung der jüdischen Diaspora in Ägypten (§ 12. 13, vgl. 22. 35, 36). Ganz in seinem Sinne (Diodor. I, 12, 2) ist die Gleichsetzung des Zeus mit dem jüdischen Gott (§ 16). Aristeas betont den Wert des Ackerbaues (§ 107 ff.), ähnlich wie Hekataios bei Diod. XL, 3, 7 (in dem Abschnitt über jüdische Geschichte) und Diod. I, 74, 1. Aber man darf wohl noch weiter gehen. Hekataios hat nach dem knappen Auszuge bei Josephus Grösse, Fruchtbarkeit, Umfang, Bevölkerung Judäas, Jerusalem, den Tempel und den Priesterdienst besprochen. Was Josephus kurz rubriziert, findet sich alles ausführlich bei Aristeas behandelt. Für die Schilderung des weitgereisten Hekataios würde die Anschaulichkeit und der heidnische Standpunkt des Beschauers, die man bei Aristeas bemerkt hat, sehr gut passen. Dass Hekataios hier aus eigener Beobachtung schilderte, ist um so wahrscheinlicher, als er sich nur für die in seinem Berichte bei Diodor sich deutlich zeigende Bekanntschaft mit dem jüdischen Gesetz auf Belehrung durch einen Hohenpriester Hiskia beruft.

All the other arguments for a post-Maccabean date are insignificant compared to the foregoing. The papyri attest that Egyptian Jews Hellenized their names in the third century, and further, that an important Jewish diaspora was established there under the early Ptolemies. "In the time of Philadelphus," says Willrich (p. 36), "there was possibly no Diaspora at all in Egypt, anyhow, it was very unimportant." This assertion is untenable in face of the evidence which has accumulated of recent years. It is very pleasing to note that English scholars have been well to the fore in providing and utilizing this evidence. Prof. Swete (Introduction, p. 3 seq.) proves the antiquity of the Jewish settlement in Egypt. "Long before the time of Alexander, Egypt possessed the nucleus of a

Jewish colony." And further: "When Alexandria was founded in 332 B.C., although the design of the conqueror (Alexander) was to erect a monument to himself which should be essentially Greek, he not only assigned a place in his new city to Jewish colonists, but admitted them to full citizenship. Mommsen indeed expresses a doubt whether the grant of citizenship was made before the time of Ptolemy I, *but in the absence of any direct evidence to the contrary the repeated statement of Josephus justifies the belief that it originated with Alexander.*" This is an attitude which does honour to English scholarship, and Prof. Driver's position (Daniel, *Cambridge Bible for Schools*, p. xxxiv seq.) is identical. It is, however, to Prof. Mahaffy that we owe our latest knowledge regarding Ptolemaic Egypt, and hence I cite his most recent utterances on the Diaspora as against Willrich (whose *Juden und Griechen* Mahaffy rightly terms a "very unconvincing tract"). "The existence at this time of settlements of Jews in Egypt, and even in Upper Egypt, is quite proven by the existence of the village in the nome called Samareia (its Egyptian name was Kerkesephis, at least in later days), which is mentioned more than once in the Petrie Papyri. We even know of two inhabitants who were retailers of oil—Pyrrias and Theophilos, which are probably Greek translations of Esau and Eldad." Prof. Mahaffy adds in a footnote: "This evidence is by no means solitary. There was a Jewish section of the people of Psenuris, concerning whom I found the following (*P.P.*, I, 43): ενοικουν εν Ψεννρει παντο· | εις τα αποδοχεια της κωμης | παρα των Ιουδαιων και των | Ελληνων εκαστου σωματος | και τουτο λογευεται δια | Δι[. . .]ιου του επιστατου. I commend," continues Prof. Mahaffy, "this fragment to Willrich, who has only quoted the evidence of the P.P. at second hand, and has missed this passage (*Juden und Griechen*, p. 151). Here is a tax of half a drachma set upon every slave belonging to any Jew or Greek in Psenuris. In one of the wills, dated 237 B.C., a man, whose name is Συριστι Ἰωναθας, appears as owing the testator 150 (silver) drachmae. We have also on the back of a λογος χωρων with assessments of value, dated in the thirty-seventh year of Philadelphus, της παρα Σιμωνος ουν σοι αν(τιγραφον) επιστολης απεσταλκα (P.P., II, p. 18). Hence Simon was an official in the Fayyum in 248–7 B.C. These sporadic, but perfectly unsuspicious, bits of evidence are quite conclusive" (*A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, pp. 92–3).

Wendland makes an ingenious and acute point when he tries to show that Aristeas was acquainted with the Prologue of the Greek translation of Sirach ("written about 130"). Here are his parallels (Preface to his Greek *Aristeas*, p. xxvii):—

Prologue to Sirach.	Aristeas, § 7, Th. p. 520; § 121, Th. p. 540.
οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν ἐπιστήμονας εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους εἶναι καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας . . . . ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος.	§ 7. *φιλομαθῶς γὰρ ἔχοντι τῶν δυναμένων ὠφελῆσαι διάνοιαν δέον ἐστὶ μεταδιδόναι μάλιστα μὲν πᾶσι τοῖς ὁμοίοις.* § 121. *οὐ μόνον τὴν τῶν Ἰουδαικῶν γραμμάτων ἕξιν περιεποίησαν ἑαυτοῖς.*

But is not the inference just the reverse of Wendland's? The kind of literature referred to by the translator of Sirach is precisely of the Aristeas type. Of the verbal identities, two out of three are *common usages* of Aristeas. It is also argued that had the Siracid known of the glories attaching to the suggested initiation of the LXX he must have alluded to them. On the contrary, he can hardly be expected to so depreciate his own private work as to draw a contrast between it and the public fame of the LXX. He particularly brings into prominence the fact that *his* translation was made on his own personal initiative. On the other side, not only is Aristeas illustrated (Thackeray, p. 502) by 3 Macc. (which I hold to be contemporary, see *J. Q. R.*, X, 39), but I think that there are some slight confirmations of Aristeas's story in 1 and 2 Macc.

In 2 Macc. v. 16, among the spoils taken by Antiochus IV are *τὰ ὑπὸ πολλῶν βασιλέων ἀναστηθέντα πρὸς αὔξησιν καὶ δόξαν τοῦ τόπου καὶ τιμήν.* This is illustrated by the gifts of Ptolemy II described by Aristeas. Cf. his phrase: *ἅπαντα φιλοτιμηθέντες εἰς ὑπεροχὴν δόξης τοῦ βασιλέως ποιῆσαι* (W., § 79, Th., p. 533). Even more clear seems to me to be the reference in 1 Macc. i. 22, a passage which has given very much trouble to commentators, but seems to me explained by Aristeas. Cf. in the former *καὶ τὰς φιάλας . . . τὰς χρυσᾶς . . . καὶ τοὺς στεφάνους* with Aristeas (ibid. *and often*) *τὰς δὲ χρυσᾶς φιάλας . . . στεφάνοις.* The whole description of the table in Aristeas is important. Prof. Büchler holds its triangular design and its emblems as Dionysian (*Oniaden*, &c., p. 198) and thus appropriate to Ptolemy II. Prof. Mahaffy has a very interesting note on another aspect of this splendid work of art: "While the ornaments (of the shew-bread table), all worked in gold and precious stones, contained both Greek and Egyptian patterns—the egg and dart along the edge, the lily or lotus for the legs—there was a careful avoidance of any human or animal forms in all the design. This, which Josephus (=Aristeas) does not specially note, seems to imply that the design was really intended for its peculiar place in the Jewish temple" (*Greek Life and Thought*, p. 509). Side-lights of this kind, in favour of Aristeas, are numerous. Willrich audaciously says (p. 35): "Von einem Raffinement in der Reproduction

ptolemäischer Zustände ist also nichts vorhanden, dagegen fehlt es nicht an groben Schnitzern." Contrast with this Nestle's remark: "Dass der Aristeasbrief in vielen Einzelheiten *genaueste Kenntniss* der Verhältnisse der Ptolemäerzeit beweist, bestätigen die Papyrusfunde mehr und mehr" (Hauck-Herzog, s. v. *Bibelübersetzungen*, pp. 3–4). Even more emphatic is Ulrich Wilcken, who produces the minutest confirmation of the reference in Aristeas (§ 298, Th., p. 570) to the daily records kept by Ptolemy's officials; a cross between the business gazette and the Court Journal. Wilcken conceives that the narrative of Aristeas is a fiction, but that the writer placed it in an accurate setting. But is this true of an ancient writer? Rather, the genuineness of the frame proves the genuineness of the picture. But here are Wilcken's own words, worthy of being specially brought into contrast with Willrich's error: "Ich erinnere daran, dass wenn auch der Hauptgedanke dieser Schrift auf einer Fiction beruht, doch die Einzelheiten, die der Verfasser über die aegyptischen Verhältnisse nebenbei einfliessen lässt, durch die Urkunden in *erstaunlicher Weise ihre Bestätigung finden* (wie Lumbroso zuerst nachwies) *und überhaupt so vortrefflich sind, dass man ihnen mit dem allergrössten Vertrauen begegnen muss*" (*Philologus*, LIII, 1894, p. 111). The complete confirmation respecting the written Journals (*πάντα ἀναγράφεσθαι*) also removes suspicion from another incident mentioned by Aristeas. It is, to my mind, no longer improbable that the king would communicate in writing with his librarian as Aristeas asserts, though Hody directs his satire against this very point.

So many of Aristeas' allusions have now been confirmed, that where there is no direct evidence against him his assertions can no longer be treated with contempt. But Aristeas is not to be relied on with regard to the names of his *dramatis personae*. Thus, there is no sufficient ground for accepting the existence of a high priest Eleazar, but though the correspondence between Jerusalem and Alexandria in Aristeas bears all the marks of artistic elaboration, such an embassy may well have taken place. There is no point in Jewish history more obscure than the *order* of the High Priests, and it is inevitable rather than disappointing that Schürer in his new edition (I, 182) has little if anything to add. Willrich's remarks (*Juden und Griechen*, p. 107 sq.) certainly indicate some of the difficulties, but the author, as Schürer rightly says: "zwar über das Ziel hinaus schiesst." (The Simon of 3 Macc. is certainly not Simon the Just as Willrich assumes, p. 111.) Cheyne in 1891 (*Origin of Psalter*) held (p. 144) that under Ptolemy Philadelphus "it is in a high degree credible that the captives *were* released [as Aristeas asserts], and that on hearing of the glad news and receiving the rich presents intended for the temple, the Jews at

once offered sacrifices and public prayer for the gracious monarch." Hitzig sees in Ps. lxxii a reference to this, and Cheyne (though he does not adopt this view) thinks the theory plausible enough.

> May he give doom to thy people in righteousness,
> And to thine afflicted ones according to right.
> Before him let foemen bow,
> And let his enemies lick the dust . . .
> *Because* he delivers the needy when he cries,
> The afflicted also who has no helper.—Psalm lxxii. 4, 12.

So, too, Mahaffy (*Greek Life and Thought*, p. 508) says of the release of the captives: "There seems to be some basis for this story." It is not easy to speak confidently, but the view of Dr. Büchler (p. 225) that the release points to the Roman period does not seem probable. It is clearly not unlikely that Philadelphus desired to make Judaea his basis for an attack on Syria. Hence he would use every means to win the affection of the Jews. As to Eleazar, Cheyne conjectures (ibid. p. 170) that this High Priest was the author of Psalm xlv, written upon the marriage of Philadelphus to Arsinoe daughter of the Thracian king Lysimachus. The Arsinoe, however, of the letter of Eleazar in Aristeas is the *second* Arsinoe, the king's sister. Aristeas has been accused of ignorance regarding Arsinoe on very inadequate grounds. Wendland (in *Pseudepigr.* p. 1) says that while the author of Aristeas knew that the second Arsinoe was Philadelphus' sister-wife, he did not know that she was childless. Is this so?

Aristeas simply makes Eleazar refer to ἡ βασίλισσα Ἀρσινόη, ἡ ἀδελφή, καὶ τὰ τέκνα (§§ 41 and 185; Thackeray, pp. 527, 551). Now Ptolemy had children by the first Arsinoe, and when the second Arsinoe found herself childless, she "advised or acquiesced in the adoption of her step-children, of whom the eldest was therefore declared crown prince" (Mahaffy, *History of Egypt*, p. 76). The phrase καὶ τὰ τέκνα seems specially chosen in Aristeas as avoiding the suggestion that the children are Arsinoe's own offspring. Again, Wendland thinks that Aristeas (§ 180, Th., p. 550) transforms Philadelphus' defeat at Cos into a brilliant victory. But (*a*) would Philadelphus admit himself defeated at Cos? True, Antigonus won a victory, but not over the Egyptian fleet. It is by no means certain that Theocritus wrote his Idyll xvii before Antigonus' victory. (*b*) Cos is not named, why may not Aristeas refer to Philadelphus' sea-victory at Andros in 247? (Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 490). True this brings us very near Philadelphus' death, but if the compiler of the Letter of Aristeas lived under the fourth Ptolemy, this would still leave ample time for the reference. With regard

to Aristeas's references to Theopompos (§ 314, Th., p. 572), Theodektes (§ 315, Th., p. 573), and Menedemos (§ 201, Th., p. 554), Wendland seems right in accusing Aristeas of inaccuracy. The case with regard to Menedemos is not so certain, for even Willrich (p. 35) admits that "die Einführung des Philosophen Menedemos nach dem Seesieg des Philadelphos über Antigonos mag noch hingehen." Wendland rightly suspects the list of names of the seventy-two given by Aristeas, but he quite fails to make out his case that the Letter was written between 96 and 63 B.C. Every requirement is met by assuming a date about 200 B.C. at latest. And, as regards the authenticity and credibility of the story, the evidence that has accumulated is all so favourable to Aristeas, that the attempt to discredit him by criticism of *details* can no longer be made with effect. Aristeas must stand or fall by our verdict as to his *general* and *central* statements.

We may now proceed to face the main question, and to consider the credibility of Aristeas in regard to the principal outlines of his story (cf. on this Swete, Introduction, pp. 16–22, a work which places all students of the LXX under the deepest obligations). These outlines are (1) that the translation of the Pentateuch was made in the time of Ptolemy Philadelphus; (2) that the version was instigated by Demetrius of Phalerum and the king; (3) that the Hebrew Scrolls and the translators were imported from Jerusalem; and (4) that the translation, when finished, was welcomed alike by Jews and Greeks. The full consideration of (1) would carry us too deep into the history of the LXX, but it is now very generally held that Aristeas' assertion as to the date or the Greek version of the Pentateuch is absolutely accurate. Graetz stands almost alone in placing this part of the LXX so late as Philometor, but Swete's reply that the rendering of ממחרת השבת (Lev. xxiii. 11) by τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης betrays the hand, not of a Pharisaic translator, but of a Pharisaic corrector, is perhaps met by Graetz's note in the JEWISH QUARTERLY REVIEW, III, p. 154. As regards (2) Aristeas cannot be so easily justified. It is now held that the LXX grew out of the needs of the Alexandrian Jews themselves, and that Aristeas is romancing when he ascribes the work to royal initiative. Many moderns go so far as to modify this condemnation by admitting that "it is not improbable that the king encouraged the work of translation with the view of promoting the use of the Greek language by the settlers (cf. Mommsen, *Provinces*, II, p. 164), as well for the purpose of gratifying his own curiosity" (Swete, p. 20). It would serve little to cite the numerous writers who see no improbability in the part assigned by Aristeas to Ptolemy II (cf. Mahaffy, *Greek Life and Thought*, p. 508, and *Empire of Ptolemies*, p. 180, but contrast his later view in *Hist. of Egypt*,

p. 86; Streane, *Age of the Maccabees*; Ottley, *Short History of the Hebrews*, p. 253; Conybeare, in Hastings's *Dictionary of the Bible*, s.v. Greece, p. 262). The real ground for disbelieving Aristeas's statement is his introduction of Demetrius of Phalerum, though it must be remembered that Aristobulus (if Eusebius' citation be genuine), not only names Philadelphus and Demetrius, but also does this in an address to Philometor. Hence this part of the story was current at the Ptolemaic court in the middle of the second century B.C. Now Aristeas seems to make Demetrius royal librarian (*καταστα θεὶς ἐπὶ τῆς τοῦ βασιλέως βιβλιοθήκης*), which he never was. Zenodotus and Eratosthenes were Philadelphus' librarians. But K. Kuiper (who almost stands alone in making the fair and obvious suggestion that Aristeas, if he erred, may have done so from error and not from fraud), suggests that Aristeas does not call Demetrius *προστάτην τῆς βιβλιοθήκης*, and that the Letter might be true if Demetrius was librarian of the *private* royal collection (*Mnemosyne*, XX, 1892, pp. 250–272). This suggestion is not plausible, for Aristeas conveys the clear impression that he is referring to the museum and its annexes. Again, a fragment of Hermippus Callimachius (Müller, *Frag. Hist. Graec.*, III, p. 47, frag. 50) informs us that Demetrius stood in ill favour with Philadelphus, and was banished by him. Hermippus is not to be quite so readily accepted against Aristeas as many critics do (e.g. Susemihl, II, p. 606; I, p. 138). As Müller says of him, and is quite certain (p. 36): "Multa enim in fragmentis occurrunt, quae aperte falsa sunt." Still the facts about Demetrius are, in our present state of knowledge, a serious difficulty in the way of believing Aristeas. Dr. Swete, to a certain extent, saves the situation by his clever suggestion (p. 19) that "if Demetrius took part in the inception of the LXX, he must have done so during the reign of Soter. This is not in itself improbable. He had taken refuge in Egypt as early as B.C. 307, and for many years had been a trusted adviser of the first Ptolemy; and it is not unlikely that the project of translating the Jewish law was discussed between him and the royal founder of the Alexandrian library, and that the work was really due to his suggestion, though his words did not bear fruit till after his death." Cf. Plutarch, *Apophthegm.* viii *Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρήνει τὰ περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγιγνώσκειν.* Hence Aristeas may have followed a genuine tradition in associating Demetrius with the work, though his exact statements cannot be reconciled with the counter-statement of Hermippus. Before leaving this point, it must be said that several Jewish critics refuse to believe that the Alexandrian Jews themselves took the initiative in the matter of the Greek version. Friedmann

(*Onkelos und Akylas*, 1896, p. 5 seq.) stoutly maintains the theory of a royal intervention in the matter. Graetz (in the article apparently overlooked by Swete, but cited above) thinks that "positive proof exists that the translator avoided the plain rendering, and substituted another less likely to excite prejudice—out of deference to a Greek ruler" (*J. Q. R.*, III, p. 152). In Deut. xvii. 14–19, which deals with the election of a ruler, the word מלך occurs three times, and in each case the LXX renders, not βασιλεύς, but ἄρχων (Aq., Theod., and Symm. all have βασιλεύς). Now let us look at the passage in Deuteronomy: "When thou . . . shalt say, I will set over me a *king*, thou shalt set a *king* over thee: one from amongst thy brethren shalt thou set *king* over thee. Thou mayest not put a foreigner over thee who is not thy brother." Graetz argues on this as follows: "A delicacy of feeling prevented him rendering the sentence, Thou shalt not appoint a stranger *king* over thee, literally, or mentioning the throne of his fatherland. How shall we account for this variation if we do not assume that the translator's respect for the foreign ruler to whose government the Jews were at the time subject, restrained him from letting the king read that, according to their Scriptures, the Jews were to select their ruler [rather king] from their own body? And this is equivalent to the admission that the translation was prepared with special reference to a sovereign of Alexandria. It was assumed that he would glance at the version of Deuteronomy, as of the rest of the Pentateuch, and care was therefore taken to omit phrases that might give umbrage. The pith of Aristeas's letter would thus be confirmed, viz. that an Alexandrian king gave his countenance to a translation of the Pentateuch." As an interesting curiosity one may here refer to Prof. D. S. Margoliouth's suggestion (*Lines of Defence*, ch. I) that the Greek version of the Song of Solomon was much liked by Ptolemy Philadelphus because the royal lover and his bride frequently call each other brother and sister.

Closely connected, though certainly not identical with the strong doubts as to the royal initiative, there arise serious difficulties against accepting Aristeas's statements with regard to the nationality of the translators. Prof. Swete is very emphatic on this point, and leaves no loophole for escape from the conviction that Aristeas conveyed a falsehood when he reported that the translators of the Pentateuch were Palestinians. "The Greek of the Alexandrian Pentateuch is Egyptian, and, as far as we can judge, not such as Palestinian translators would have written" (p. 20). He contrasts the Greek of the Palestinian translator of Sirach, the clumsy Greek of the prologue, the stiff artificiality of the book, with the simple style of the Pentateuch. (Yet Wendland, as we have seen above, thinks the style

of Aristeas, undoubtedly an Alexandrian, similar to the prologue of the Palestinian Siracid.)

That the latter [the LXX Pentateuch] is mainly the work of Alexandrian Jews appears from more than one consideration. An older generation of Biblical scholars pointed to the occurrence in the LXX, and especially in the Pentateuch, of such words of Egyptian origin as ἄχει (Gen. xli. 2), κόνδυ (Gen. xliv. 2), ἶβις (Lev. xi. 17; Deut. xiv. 16), βύσσος (Exod. xxv–xxxix passim), and such characteristically Egyptian terms as δίδραχμον, ἀλήθεια (= חֻמִּים), ἀρχιμάγειρος, ἀρχιοινοχόος, and the like. The argument is not conclusive, since after the time of Alexander the κοινή contained elements drawn from different localities. But recent discoveries in Egypt have yielded a criterion of Egyptian Greek which has been applied to the LXX with definite results. In 1892 Professor Mahaffy was able to write: "in the vocabulary of the papyri we find a closer likeness to the Greek of the LXX than to any other book I could name." This statement has been abundantly justified by the publication of Deissmann's *Bibelstudien* (Marburg, 1895), and *Neue Bibelstudien* (1897), where a number of the peculiar or characteristic words and forms of the LXX are shown to have been in common use among Egyptian Greeks of the third and second centuries B. C. The vocabulary and style of the LXX will be treated in a later chapter; for the present it is enough to say that they are such as to discredit the attribution of the Greek Pentateuch to a company consisting exclusively or chiefly of Palestinian Jews. The LXX as a whole, at any rate the earlier part of the collection, is a monument of Alexandrian Greek as it was spoken by the Jewish colony in the Delta under the rule of the Ptolemies.

The force of this contention is almost irresistible: almost, but not quite. Aristeas tells a story of rolls written in letters of gold and sent to the king by the High Priest. "This story," says Dr. Swete, "may be dismissed at once, it belongs to the picturesque setting of the romance." But there is some Rabbinic confirmation that the χρυσογραφία (Ar., § 176, Th., p. 549) was associated with scrolls of the law used in Alexandria. The statement in Aristeas confuses the *whole* MS. with the divine name. The name of God (according to *Tract. Soferim*, I, 10) was so written in an Alexandrian codex, and from Josephus' remark as to the "name of God inscribed in sacred characters" on the High Priest's forehead (*Antiq.*, III, vii, 6), added to Aquila's custom of writing the Tetragrammaton in the *ancient* Hebrew script, we may infer that the name of God was often specially distinguished. Evidently Josephus found nothing incredible in the story, and L. Löw (*Graphische Requisiten bei den Juden*, 1870, p. 162) holds the incident as accurate, "Sie ist ein glaubwürdiges Zeugniss, dass man sich gegen Ende der Periode des zweiten

Tempels der Goldschrift bediente." He even thinks that the use of gold-illumination was an original Jewish invention (p. 161). The passage in *Tract. Soferim* runs thus: אין כותבין בזהב מעשה בתורתו של אלכסנדרוס (בתורתן של אלכסנדריים .MSS) שהיו כל אזכרותיה בתנבות בזהבו ובא מעשה לפני חכמים ואמרו תננז. Müller (in his edition, note 54) thinks that this is a direct reference to Aristeas, but Friedmann (*Onkelos und Akylas*, p. 24) thinks that the phrase ובא מעשה לפני חכמים implies an accidental case and not an historical instance. It may be hazardous to suggest that there is in 1 Macc. iii. 48 an underlying attack on such illumination of Bible scrolls, but the passage seems to me to bear that meaning.

Though, however, Dr. Swete dismisses the gold-written scroll as a romantic invention, he thinks that "there is nothing improbable in the statement that the Hebrew rolls were freshly brought from Jerusalem, *for communication between Jerusalem and Alexandria was frequent during the reigns of the earlier Ptolemies.*" If this be so, and we know that it was, why should not the Greek of Palestinian Jews be strongly Alexandrian in vocabulary? The contrast with the Siracid does not weaken this supposition. He translated a full century after the LXX Pentateuch, and in the meantime Judaea had passed from Egyptian into Syrian hands, and a temporary reaction had occurred against the familiar use of Greek in Jerusalem. Lumbroso, who also holds with Swete that the translators of the Pentateuch were Alexandrians, nevertheless thinks (*Recherches*, p. xxi) that it is to the last immigrants rather than to the old settlers that the translation was due. The LXX is Alexandrian in vocabulary, but Hebraic in syntax. "The manner of the LXX," says Dr. Swete (p. 299), "is not Greek, and does not even aim at being so. It is that of a book written by men of Semitic descent, who have carried their habits of thought into their adopted tongue. The translators write Greek largely as they doubtless spoke it; they possess a plentiful vocabulary and are at no loss for a word, but they are almost indifferent to idiom, and seem to have no sense of rhythm. Hebrew constructions and Semitic arrangements of the words are at times employed, even when not directly suggested by the original." If we suppose a body of Palestinian translators at work in Alexandria, with local Alexandrian Jews to help them, is not this precisely what would result? The vocabulary of the translation would be Alexandrian, the style and idioms Palestinian; and this is what the LXX is. If it be true that (as the final note to the LXX Esther asserts) the Greek translation of Esther was the work of a *Palestinian*, then the case for a Palestinian influence on the LXX Pentateuch is much strengthened. For the LXX Esther is thoroughly Alexandrian in vocabulary, and

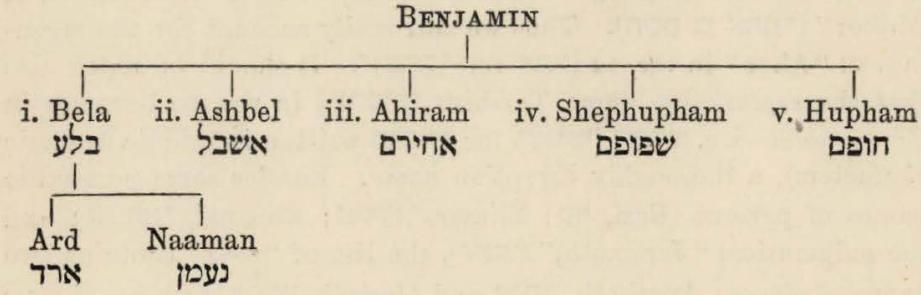
in its use of technical terms (Jacob, *ZATW*, 1890, p. 280), but, adds Jacob, p. 290 (and most must agree with him): "Die Uebersetzung (of Esther) ist in Aegypten verfasst." Still the fact remains, as Cornill, *Einleitung in das AT*, p. 297 (ed. 1891), points out, that "an allen Stellen, wo von den Uebersetzern etwas Näheres angegeben wird, Palästinenser als solche erscheinen," and he cites with apparent approval Buhl's conclusion (*Kanon und Text des AT*, p. 124): "Wirklich werden wohl in den meisten Fällen die Palästinenser besser Griechisch verstanden haben, als die eingeborenen ägyptischen Juden Hebräisch." The evidence of the papyri must clearly weaken our belief in Palestinian influence on the LXX Pentateuch, but it does not seem to me to justify us in pronouncing this part of the story of Aristeas a fiction. He wrote a full half century after the event, and his information may have been defective. He does not emphasize sufficiently perhaps the part played in the LXX version by local Jews, though his remark (§ 302, Th., p. 571) *τὸ δὲ ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως ἀναγραφῆς οὕτως ἐτύγχανε παρὰ τοῦ Δημητρίου* hints at local intervention in producing the final result. As to (4), the welcome given to the rendering by Greeks and Jews, Dr. Swete sees no ground for doubting Aristeas. "The welcome accorded to the Greek version by the Jews of Alexandria," he says (p. 22), "was doubtless as Aristeas represents, both cordial and permanent; nor need we doubt that Philadelphus and his scholars approved what had been done." The subsequent feelings in Jewish circles regarding the LXX have no bearing on the Letter of Aristeas.

I. ABRAHAMS.

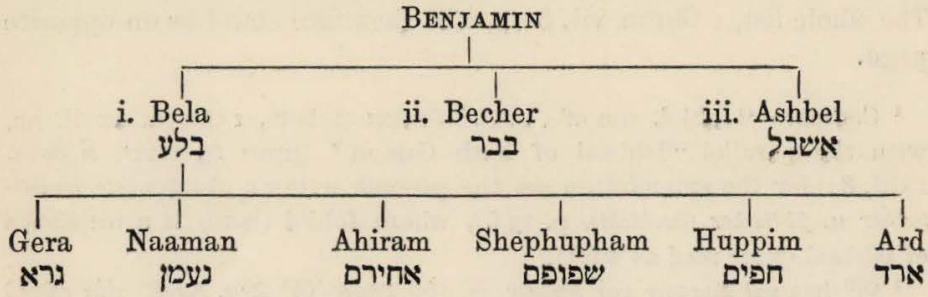
THE GENEALOGIES OF BENJAMIN

(NUM. XXVI. 38–40, 1 CHRON. VII. 6 ff., VIII. 1 ff.).

1. *The Genealogy in Numbers and Genesis.*—Num. xxvi. 38–40 gives the following genealogy of Benjamin.



In Gen. xlvi. 21 the list is somewhat fuller and differently arranged. In the fuller text of the LXX it stands thus:—



2. *The Genealogy in* 1 *Chron.* vii. 6 ff.—A very divergent list is to be found in 1 Chron. vii. 6 ff. It agrees with the list just given in ascribing to Benjamin only three sons, and deriving from these the individual branches. The last of the three, however, is not Ashbel (better Ishbēl = Ishba'al, "Man of Baal"), but Jediael (ידיעאל), which is therefore apparently a kind of translation of Ishbēl in which is sub-

stituted for the divine name Baal, one that was less objectionable[1]. The verbal adjective יָדִיעַ does not occur in the Old Testament, but must have meant "intimate friend." Jediael accordingly is practically equivalent to the Arabic *ḫalīl*^{u} *l-lāh*^{i}, the common designation of Abraham.

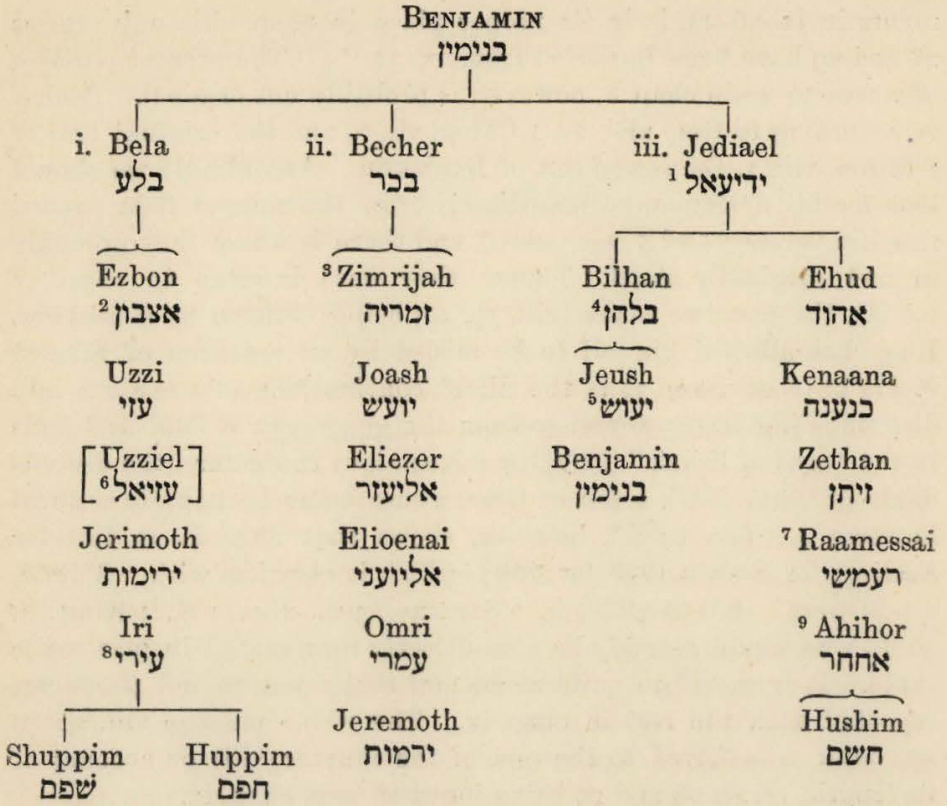
The text reads in general smoothly. In verse 10 the words, "and the sons of Bilhan; Jeish and Benjamin" (ובני בלהן יעיש ובנימן), are to be taken as a parenthesis. The names that follow are still sons of Jediael. Verse 12 is a kind of appendix: "Shuppim" and "Huppim" are here sons of Ir (עיר; in ver. 7 עירי, 𝔊 *ουρει* = עורי), the youngest son of Bela. The next words, חשם בני אחר, EV "Hushim, the sons of Aher," are corrupt. There can be no doubt that Hushim in turn is to be assigned to the youngest son of Jediael, whose name in ver. 10 is given as Ahishahar. We may conjecture, however, that Ahishahar (אחישחר) is a modification of Ahihor (אחיחר, "my brother is Horus") made for the purpose of eliminating the name of the foreign god. We should therefore read "Hushim, son of Ahihor" (חשם בן אחחר). Thus we can easily account for the meaningless "Aher" in ver. 12 (אחר for אחחר)[2]. It should be noted also that the remarkable name Tarshish (תרשיש) in ver. 10 becomes in 𝔊^{B} *Ραμεσσαι*—i. e. רעמשי (רעמשי for תרשיש written in middle Aramaic characters), a thoroughly Egyptian name. Besides some post-exilic names of persons (Uzzi, עזי; Eliezer, אליעזר; Elioenai, אליועני; and the enigmatical "Jeremoth," ירמות), the list of "sons" contains two names of places: Anathoth, ענתת, and Alemeth, עלמת (1 Chron. vi. 45); but the text is probably corrupt: for "and Jeremoth and Abiah[3], and Anathoth and Alamoth," read, "And Jarmuth (he built Anathoth and Alemeth, or he was the father of Anathoth and Alemeth)"[4]. The whole list, 1 Chron. vii. 6–12, will therefore stand as on opposite page.

[1] Compare "Jehiel, son of ....." (יחיאל בן חכמוני, 1 Chron. xxvii. 32, with the parallel "Ishbaal of Beth Camon" (ישבעל בֵּת הכמנן, 2 Sam. xxiii. 8: for the emendation see the present writer's *Fundamente israelitischer u. jüdischer Geschichte*, p. 15 f.), where Jehiel (יחיאל) is a *translation* of Ishbaal (ישבעל read as יְשָׁבַּעַל).

[2] 𝔊^{B} has *καὶ Σαπφειν καὶ Απφειν καὶ υἱοὶ Ραωμ* (𝔊^{A} *Ωρα. Ασοβ*) *υἱὸς αὐτοῦ Αερ* (𝔊^{A} *Αορ*), i. e. *υἱοὶ* [Ω]*ρ*[*α*]. *Α*[*σ*]*ωμ*.

[3] 𝔊^{B} *Αβιουδ*, 𝔊^{A} *Αβιου* = ואביהו.

[4] וירמות ואביה for וירמות הוא אבי ענתות ועלמת or וירמות הוא בנה את ענתות ועלמת ועלמות.



3. *The genealogy in* 1 *Chron.* viii. 1–40.—Greater importance attaches to the list in 1 Chron. viii. This has been treated already by H. W. Hogg[10] in so admirable a manner that I can for the most part adopt his results in their entirety. Of the greatest importance is his acute discovery that verses 30–40[11], contain the genealogy of the b'nē Becher, the Benjamite clan to which, as the present writer had sought to show[12], Saul belonged. Hogg maintains with justice against an assertion of Eduard Meyer's, that this passage, which

[1] See note 1, p. 344.

[2] Compare the name of one of the "Judges," Ibzan, אבצן (𝔊[L] Εσεβων), of Bethlehem (Judges xii. 8, 10).

[3] MT זמירה. Compare the south Arabian ذمرى يدع, and the Canaanite Zimrīda (Tell Amarna tablets) = זמרידע.

[4] Identical with the Horite clan Bilhan (Gen. xxxvi. 27).

[5] Compare the Edomite clan in Gen. xxxvi. 5, 14, 18.

[6] A variant of the preceding name.

[7] 𝔊[B] Ραμεσσαι, MT תרשיש (and so 𝔊[AL] Θαρσεις).

[8] 𝔊[BA] Ουρ[ε]ι (𝔊[L] Ουριας) = עורי; in ver. 12 for Ir, עיר, 𝔊[A] has Ωρα (𝔊[B] Ραωμ, 𝔊[L] Ιεριμουθ) = עורי. Compare the Judahite, Er, עֵר (Gen. xxxviii. 3, 6 f., xlvi. 12; Num. xxvi. 19; 1 Chron. ii. 3, iv. 21).

[9] MT אחישחר.

[10] *J. Q. R.*, vol. XI, 102–114.

[11] According to Hogg, 30–38.

[12] *Fund. isr. u. jüd. Gesch.*, 14.

recurs in ix. 36–44, is in its proper place in chap. viii; only, verses 28 and 29 have been imported from ix. 34, 35. The present position of verses 30–40 in chap. 8, however, is probably not original. Becher is, according to Gen. xlvi. 21, 1 Chron. vii. 6, and the original text of 1 Chron. viii. 1, the *second* son of Benjamin. Accordingly we should look for his descendants immediately after the sons of Bela enumerated in verses 3 and 5 (see below), and there is where they probably in fact originally stood. Thence they were inserted in chap. ix (36 ff.), the last two verses (viii. 39, 40) being omitted by a mistake. Hogg has allowed himself to be misled by an assertion of Eduard Meyer's[1] (that verse 39 is the direct continuation of verse 27) into disconnecting verses 39 and 40 from the genealogy of Saul, and finds in the "sons of Eshek" (עשק), by a hazardous conjecture, the descendants of Shua (שוע), a son of Gera, whose name he happily restores in verse 4. The LXX[2], however, shows that Shua is an inferior reading for Shema (שוע for שמע), which is identical with "Shimei, son of Gera" (שמעי בן גרא) in 2 Sam. xvi. 5 ff., xix. 17 ff., 1 Kings ii. 36 ff., who would scarcely be still directly represented in post-exilic times. It is therefore quite accidental that verses 39 and 40 are not repeated with the rest in chap. ix. The whole passage viii. 30–40 was later transferred to the end of the chapter (viii) on account of its length, verses 28 and 29 being inserted from chap. ix.

To convey a clearer idea of the structure of the chapter, we give an attempted restoration of it based on Hogg's work. Its simplicity is in its favour. We shall give, A the English, B the Hebrew, C Notes on the Text.

A.

1 And Benjamin begat Bela, Becher, and Ishbel, and Ahiram, 2 and Naamah, and Gera. 3 And BELA had sons: Addar 5 and Shephuphan and Hupham.

30 And the SONS OF BECHER: [Abdon and] Zur and Baal and Ner and Kish 31 [and Gedor] and his brothers Zechariah and Mikloth. 32 And Mikloth begat Shimeah. 33 And Ner begat Kish, and Kish begat Saul, and Saul begat Jonathan (and Malchi-shua and Abinadab and Ishbaal). 34 And the son of Jonathan was Meribaal, and Meribaal begat Micah. 35 And the sons of Micah were Pithon and Melek and Tahrea and Ahaz. 36 And Ahaz begat Jehoaddah, and Jehoaddah begat Alemeth and Azmaveth and Zimri. And Zimri begat Mozah. 37 And Mozah begat Baana: Raphaiah his son, Eleasah his son, Ezel his son. 38 And Ezel had six sons, and these are their names: Azrikam his firstborn, and Ishmael and Sheariah, and Obadiah, and Hanan. All these were the sons of Ezel. 39 And the

[1] *Die Entstehung des Judentums*, 161, n. 2.

[2] 𝔊[B] Αβεισαμας (𝔊[AL] Αβισουε).

sons of Eshek his brother: Ulam his firstborn, Jeush the second, and Eliphelet the third. 40 And the sons of Ulam were mighty men of valour, archers, and had many sons and sons' sons, an hundred and fifty.

3[b] And Gera was the father of Ehud and the father of Shimei. 6 And these are the sons of Ehud; these are heads of clans of the inhabitants of Geba and Jiglom unto Manahath(?). 7[b] And he begat Uzza and Ahihor. 8 And Ahihor begat in the plateau of Moab of his concubine, whose name was Baara, Hushim. 9 And he begat of Hodesh his wife Jobab and Zibia and Mesha, and Milcom and Jeuz and Sachiah and Mirmah. These are his sons, heads of their clans.

11 And Hushim begat Abitub and Elpaal 13 and Beriah and Shimei—these were heads of clans of the inhabitants of Aijalon; they put to flight the inhabitants of Gath—and their brothers (were) Shishak and Jeremoth.

12, 17, 18 And the SONS OF ELPAAL: Eber, and Meshullam and Hizki [and Heber] and Jishmerai, (he built Ono and Lud and its daughters). And Jigaliah and Jobab, 15 and Zebadiah and Arad [and Eder], 16 and Michael and Ishpah and Joha (were) the SONS OF BERIAH.

19 And Jakim and Zichri [and Zabdi] 20 and Elioenai and Zillethai and Eliel 21 and Adaiah and Beraiah and Shimrath, the SONS OF SHIMEI.

22 And Ishpan and Ebed and Eliel 23 and Abdon and Zichri and Hanan 24 [and Hananiah] and Elam and Anthothijah (?) 25 and Iphdeiah and Peniel, the SONS OF SHASHAK.

26 And Jishmerai, and Shehariah and Athaliah 27 and Jaareshiah and Elijah and Zichri, the SONS OF JEREMOTH.

40[b] All these were of the sons of Benjamin.

B.

1 2 ובנימן הוליד את בלע בכרֹ ואשבֵּל[1] ואחרַם[2] (2) ונעמה[3] וגרא[4]:
3 5 30 (3) ויהיו בנים לבלע אדר[5] (5) ושפופן[6] וחופם[7]: (30) ובני בכר[8]
31 [עבדון ו]צור[9] ובעל ונֵר וקיש[10] (31) [וגדור][9] ואחיו[11] זכריה
32 33 ומקלות[12]: (32) ומקלות הוליד את שמאה[13]: (33) ונֵר הוליד את
קיש וקיש הוליד את שאול ושאול הוליד את יהונתן ואת מלכי־שוע
34 ואת אבינדב ואת אשבעל: (34) ובן יהונתן מריבעל ומריבעל הוליד
35 את מיכה[14]: (35) ובני מיכה פיתון[15] ומלך[16] ותחרֵע[17] ואחז[18]:
36 (36) ואחז הוליד את יהועדה[19] ויהועדה הוליד את עלמת[20] ואת
37 עזמות[21] ואת זמרי וזמרי הוליד את מוצא[22]: (37) ומוצא הוליד את

38 בענא[23] רפאיה[24] בנו אלעשה בנו אצל בנו: (38) ולאצל ששה[25]
בנים ואלה שמותם עזריקם בכרו וישמעאל ושעריה ועבדיה וחנן כל
39 אלה בני אצל: (39) ובני עשק[26] אחיו אולם[27] בכרו יעוש[28] השני
40 ואליפלט השלשי: (40) ויהיו בני אולם אנשים גבורי חיל דרכי
קשת ומרבים בנים ובני בנים מאה וחמשים:
3b 6 (3b) וגרא הוא אבי אהוד[29] ואבי שמעי[30]: (6) ואלה בני אהוד[31]
7b אלה הם ראשי אבות ליושבי גבע ויגלום[32] אל מנחת[33]: (7b) והוליד
8 את עזא[34] ואת אחיהוּר[35]: (8) ואחיחר[36] הוליד בשדה מואב מן
9 פלגשו ושמה בערא את חושים[37]: (9) ויולד מן חדש אשתו את
יובב ואת צביא ואת מישא[38] ואת מלכם ואת יעוץ[39] ואת שכיה[40]
ואת מרמה אלה בניו ראשי אבותם:
11 13 (11) וחשים[41] הוליד את אביטוב ואת אלפעל (13) וברעה ושמעי[42]
המה ראשי האבות ליושבי אילון[43] המה הבריחו את יושבי גת
14 (14) ואחיהם ששק[44] וירמות:
12+ 17, 18 (12 + 17, 18) ובני אלפעל עבר[45] ומשלם[46] וחזקי[47] [וחבר][45]
וישמרי[48] הוא בנה את אונו ואת לד[49] ובנותיה: וַיְנַאַלְיָה[50] ויובב[51]
15 16 (15) וזבדיה וערד [ועדר][52] (16) ומיכאל וישפה[53] ויוחא[54] בני
בריעה:
19 20 (19) ויקים וזכרי [וזבדי][55] (20) ואליועני וצלתי ואליאל
21 22 (21) ועדיה[56] ובראיה ושמרת[57] בני שמעי[58]: (22) וישפן ועבד
23 24 ואליאל (23) ועבדון וזכרי וחנן (24) [וחנניה][59] ועילם וענתתיה (?)[60]
25 (25) ויפדיה ופניאל בני ששק:
26 27 (26) וישמרי[61] ושחריה[62] ועתליה (27) ויערשיה[63] ואליה וזכרי
בני ירמות[64]:
40b (40b) כל אלה מבני בנימן:

C.

[1] MT בכרו אַשְׁבֶּל; 𝔊B ΣΑΒΑ = ΑΣΒΑΛ. MT adds השני (see Hogg, *J. Q. R.*, XI, 109 with note 4).

[2] So Hogg, § 8; MT ואחרח. 𝔊B Ιαφαηλ = Ιαχαηλ—i. e. אחאל, where אֵל has taken the place of an objectionable divine name (חֹר or רֵעַ ?). Gen. xlvi. 21 אחי וראש; Num. xxvi. 38 אחירם. MT adds השלישי.

[3] So Hogg, § 8; MT נוֹחָה, = נומה = נעמה; cp. 𝔊 μωχα = מוכה* = מעכה; 𝔊B ιωχα = יוחה. Gen. xlvi. 21, Num. xxvi. 38 נמען. MT as usual adds הרביעי.

[4] MT רפא (𐤓𐤐𐤀) for גרא (𐤂𐤓𐤀) (Hogg, § 8). MT adds החמישי (cp. 1). The corrupt group ואחרח ונוחה ורפא was emended on the margin thus: ונרא (𝔊[B] אחיה) ונעמן ואחוח, which made its way into the text in vers. 4, 5 and again, as ונעמן ואחיה וגרא, in ver. 7 (cp. Hogg, § 8). Here the divine name רַע is displaced by יה.

[5] 𝔊[B] ΑΛΕΙ=ΑΔΕΙ[P], אדר; 𝔊[A] Αρεδ.

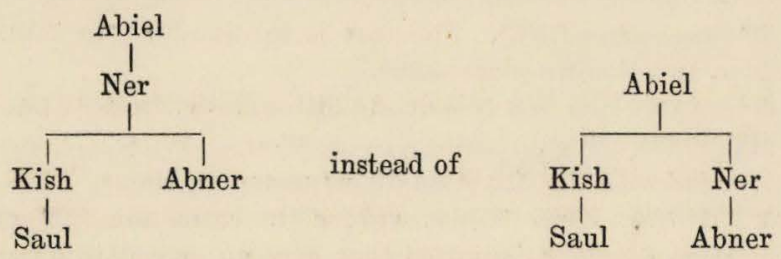
[6] 𝔊[B] Ρωφαρφακ, 𝔊[A] Σουφαν, 𝔊[L] Ρεπφαμ=שפם.

[7] So Hogg, § 8; MT חורם, 𝔊[L] Αρουαμ=חרום, 𝔊[B] Ωιμ=חוחם; Num. xxvi. 39 חופם, Gen. xlvi. 21 מפים.

[8] So Hogg, § 11; MT ובנו הבכור. (Verses 30–38 are repeated in ix. 36–44.) Before these words are inserted from ix. 34 f. the following sentences: אלה ראשי אבות לתלדותם ראשים אלה ישבו בירושלם: ובגבעון ישבו אבי גבעון (יעואל ix. 34 adds) ושם אשתו מעכה:

[9] עבדון is probably only a variant of צור, 1 Sam. ix. 1 צרור, LXX צרד; so also גדור (𝔊[B] here Δουρ, in ix. 37 Ιεδουρ—i.e. Γεδουρ), which has made its way into the text at ver. 31.

[10] MT וקיש ובעל ונדב; 𝔊[B] καὶ Κεις καὶ Βααλακαιμ (𝔊[A] Βααλ καὶ Νηρ) καὶ Αδαδ (𝔊[A] Ναδαβ). In ix. 36 MT has וקיש ובעל ונר ונדב, where בעל takes the place of Kish's father אביאל of 1 Sam. ix. 1. נֵר is a correction of נדב and corresponds to the נֵר of ver. 33. The persons here named were originally connected genealogically and are here made brothers wrongly. An indication of their real relation is preserved in ואחיו—i.e. וְאֶחָיו—in ver. 32, which can refer only to Kish. The original text probably read: ובני בבר [עבדון] צור בעל בְּנוֹ נֵר בנו קיש: ואחיו זכריה ומקלות: בנו. The statement (ver. 33) that Ner was the father of Kish, and therefore the grandfather of Saul, rests on a misunderstanding of 1 Sam. xiv. 50: ושם שר צבאו אבנר בן נר דוד. שאול וקיש אבי שאול ונר אבי אבנר בן (בני read) אביאל: דוד (father's brother) was referred to Abner instead of Abner's father Ner, and then according to the present text of Samuel, Abiel was made father of Ner alone: thus—



[11] viii. 31 MT וזכר, 𝔊[B] καὶ Ζαχουρ, 𝔊[L] καὶ Ζεχρι.

[12] MT omits מקלות in ver. 31. There is a מקלות among David's heroes (1 Chron. xxvii. 4).

[13] In ix. 38 MT has שמאם, 𝔊 Σαμαα. MT adds ואף המה נגד אחיהם ישבו בירושלם עם אחיהם.

[14] 2 Sam. ix. 12 has מִיכָא.

[15] 𝔊^{L} Φιθωθ, = Pa^{3}-n-Dḥwt, "he of Thoth."

[16] 𝔊^{L} Μελχιηλ, 𝔊^{B} μελχηλ, μαλαχι, 𝔊^{A} μαλωθ, μαλωχ.

[17] viii. 34 תארע. תחרע, and פיתון (פיתות ?) are plainly Egyptian names; compare ירחע (read יחרע ?), an Egyptian slave (1 Chron. ii. 34).

[18] 𝔊^{B} Ζακ, ix. 42 Αχαζ, 𝔊^{A} Χααζ, 𝔊^{L} Αζαζ. These various forms must conceal a non-Hebraic name.

[19] 𝔊^{B} Ιαδα=יעדה; 𝔊^{L} Ιωδα, ix. 42 MT יערה, 𝔊^{B} Ιαδα=יעדה, 𝔊^{L} Ιωδα.

[20] 𝔊^{B} Σαλαιμαθ=Γαλεμαθ, ix. 42 Γαμελεθ=Γαλεμεθ, 𝔊^{L} Αλεφ.

[21] 𝔊^{B} Σαλμω, ix. 42 Γαζαωθ. [22] 𝔊^{B} Μαισα, Μασσα.

[23] 𝔊^{B} Βανα, Βαανα, 𝔊^{A} Βαανα, Βανα, 𝔊^{L} Βαανα, MT בנעא.

[24] viii. 37 רפה, 𝔊^{B} Ραφαι.

[25] Only five are mentioned. It would seem that the sixth should be Eshek, in which case we should read, in ver. 39, אֲחִיהֶם "their brother," instead of אחיו "his brother."

[26] 𝔊^{B} ΑΣΗΛ = ΑΣΗΧ = עָשֵׁק, of the form *fa'il*^{un} from an intransitive stem עָשַׁק, "be oppressed."

[27] 𝔊^{B} Αιλαμ, Αιλειμ, perhaps better אֵילוֹן.

[28] 𝔊^{B} καὶ ΓΑΓ (read ΓΑΣ) = ועש.

[29] MT ואביהוד; cp. Ed. Meyer, *Entstehung des Judentums*, 161, n. 2; Hogg, § 8, end. The true pronunciation of the name אהוד in Judges iii. 15 ff. (𝔊 Αωδ) is אֲהִוד, an abbreviation of אֲבִיהוּד; cp. אִיוֵּבֶל, איכבוד (see Marquart, *Fundamente israelitischer u. jüdischer Geschichte*, 24).

[30] 𝔊^{B} καὶ Αβεισαμας, MT אבישוע. The reference is to שמעי בן גרא (2 Sam. xvi. 5).

[31] MT אחוד.

[32] MT וּגְלֹום. Hence the gloss הוא הגלם (read יגלם with 𝔊 ΙΓΑΑΜ —i. e. Ιγλαμ), which has made its way into ver. 7. יגלם a place-name otherwise unknown (Hogg, § 4), perhaps גַּלִּים, 1 Sam. xxv. 44, Is. x. 30?

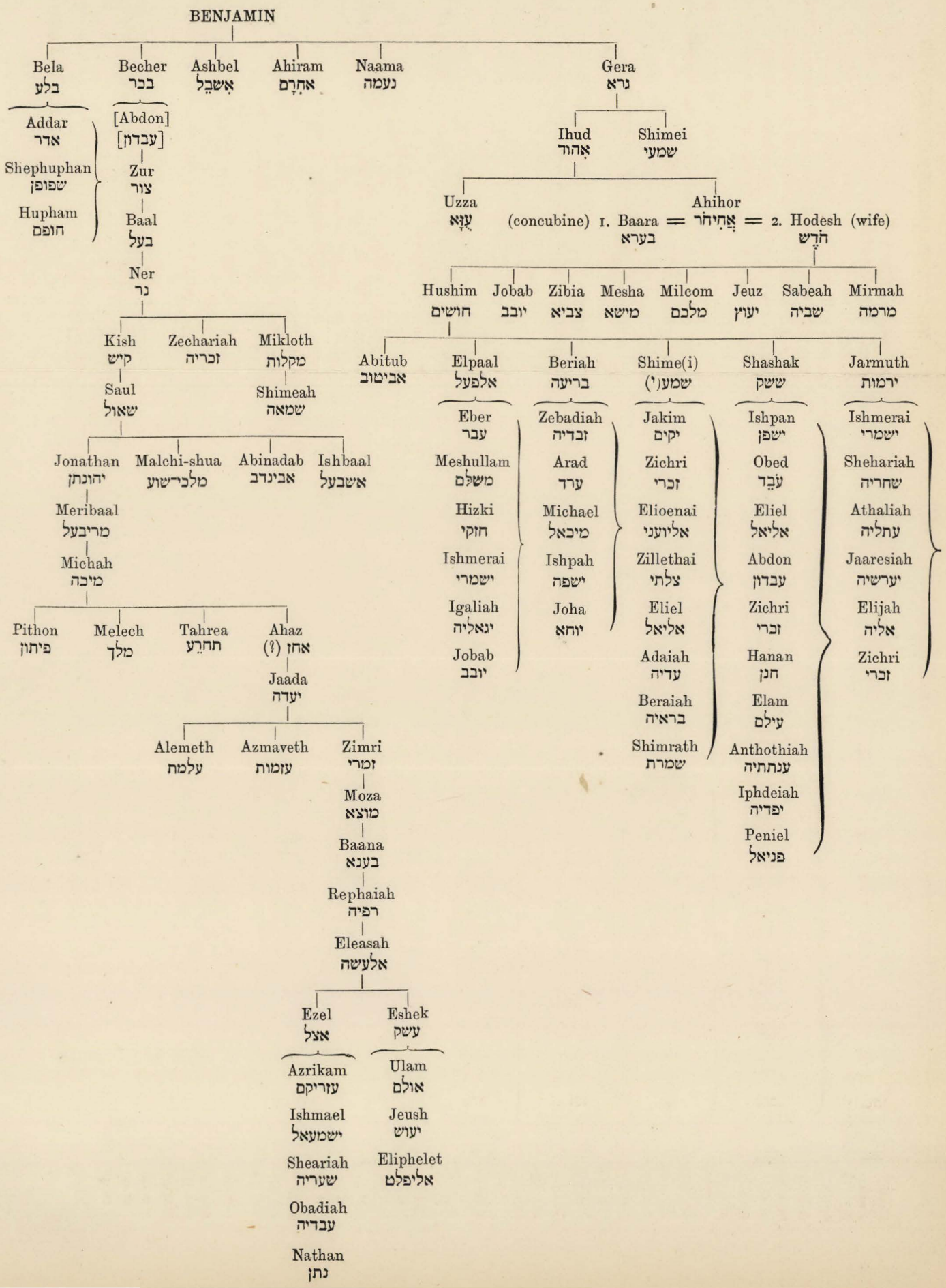
[33] 𝔊^{B} Μαχαναθει=מחנת. The text is in disorder. In מנחת there is hidden an unknown place-name.

[34] 𝔊^{B} NAANA (the first N is due to dittography) from AAZA.

[35] MT אחיחד, 𝔊^{B} Ιαχειχωλ=Ιαχειχωδ, 𝔊^{L} Ουα. We have here a name compounded with the Egyptian divine name חֹר, Horus.

[36] MT ושחרים. Over חר was written the correction שחר with the abbreviation מ, which indicated that here an emendation was to be made, therefore אחישחר (cp. vii. 10).

[37] Conjectural. MT has מן שלחו אתם חושים ואת בערא נשיו; 𝔊^{B} μετὰ τὸ ἀποστεῖλαι αὐτὸν Σωσιν (read αὐτοὺς ωσεν) καὶ τὴν Ιβααδα γυναῖκα


BENJAMIN
Bela בלע
Becher בכר
Ashbel אשבל
Ahiram אחרם
Naama נעמה
Gera גרא
Addar אדר
Shephuphan שפופן
Hupham חופם
[Abdon] [עבדון]
Zur צור
Baal בעל
Ner נר
Kish קיש
Saul שאול
Zechariah זכריה
Mikloth מקלות
Shimeah שמאה
Jonathan יהונתן
Malchi-shua מלכי־שוע
Abinadab אבינדב
Ishbaal אשבעל
Meribaal מריבעל
Michah מיכה
Pithon פיתון
Melech מלך
Tahrea תחרע
Ahaz (?) אחז
Jaada יעדה
Alemeth עלמת
Azmaveth עזמות
Zimri זמרי
Moza מוצא
Baana בענא
Rephaiah רפיה
Eleasah אלעשה
Ezel אצל
Azrikam עזריקם
Ishmael ישמעאל
Sheariah שעריה
Obadiah עבדיה
Nathan נתן
Eshek עשק
Ulam אולם
Jeush יעוש
Eliphelet אליפלט
Ihud אהוד
Shimei שמעי
Uzza עזא
Ahihor אחיחור
(concubine) 1. Baara בערא = 2. Hodesh חדש (wife)
Hushim חושים
Jobab יובב
Zibia צביא
Mesha מישא
Milcom מלכם
Jeuz יעוץ
Sabeah שביה
Mirmah מרמה
Abitub אביטוב
Elpaal אלפעל
Beriah בריעה
Shime(i) שמע(י)
Shashak ששק
Jarmuth ירמות
Eber עבר
Meshullam משלם
Hizki חזקי
Ishmerai ישמרי
Igaliah יגאליה
Jobab יובב
Zebadiah זבדיה
Arad ערד
Michael מיכאל
Ishpah ישפה
Joha יוחא
Jakim יקים
Zichri זכרי
Elioenai אליועני
Zillethai צלתי
Eliel אליאל
Adaiah עדיה
Beraiah בריאה
Shimrath שמרת
Ishpan ישפן
Obed עבד
Eliel אליאל
Abdon עבדון
Zichri זכרי
Hanan חנן
Elam עילם
Anthothiah ענתתיה
Iphdeiah יפדיה
Peniel פניאל
Ishmerai ישמרי
Shehariah שחריה
Athaliah עתליה
Jaaresiah יערשיה
Elijah אליה
Zichri זכרי

αὐτοῦ. 𝔊ᴸ μετὰ τὸ ἐξαποστεῖλαι αὐτοὺς αὐτόν, καὶ Ωσειμ καὶ Βαδαα γυναῖκος αὐτοῦ: corrected after the ordinary text. On חשים, cp. vii. 12. The original text aimed at drawing a clear distinction between full-blood and half-blood sons of Aḥīḥor. The present text is corrected after פלגשו had been corrupted into שלחו so that חשים had to be taken for one of the wives of שחרים. It is possible that the name of the concubine was added on the margin, perhaps as בערא שמה with the sign מ. This would give the simplest explanation of the present confusion.

[38] Probably a later form of the Moabite מישע (2 Kings iii. 4), properly משע, 𝔊 Μωσα. In favour of this is the immediately following Ammonite name מלכם, 𝔊ᴸ Μελχομ.

[39] 𝔊ᴮ ΙΑΩΣ = ΙΑΩΣ, 𝔊ᴸ Ιωας. [40] 𝔊 שביה.

[41] Conjectural (so Hogg, § 2). MT ומחשים : אבות.

[42] MT ושמע; cp. ver. 21. [43] 𝔊ᴮ Αιλαμ.

[44] MT ואחיו ששק, 𝔊ᴮ καὶ ἀδελφὸς αὐτοῦ Σωκηλ (𝔊ᴬ Σωσηκ), 𝔊ᴸ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν Σισαχ. ששק (Syr. ܫܥܩ) and presumably also ירמות are Egyptian names. Compare the land of Yarimuta in the Amarna letters.

[45] 𝔊ᴮ Ωβηδ. Ver. 17 זבדיה, probably under the influence of ver. 15. Moreover, חבר is probably a gloss, =עבר.

[46] Ver. 12 משעם, 𝔊ᴸ ver. 17 Μεσομμα=משמע. [47] Only in ver. 17.

[48] So MT in ver. 18 = יִשְׁמְרִיָה; 𝔊ᴮ Σαμαρει. In ver. 12 MT שמד (Baer), 𝔊ᴮ Σημηρ, 𝔊ᴸ Σαμαιηλ.

[49] 𝔊ᴮ τὴν Ωναν. [50] Conjectural; MT יזליאה, 𝔊ᴮ Ζαρεια.

[51] These two names only in ver. 18.

[52] A variant of ערר. 𝔊ᴮ Ωρηρ καὶ Ωδηδ. [53] 𝔊ᴮ Σαφαν.

[54] 𝔊ᴮ Ιωχαν, 𝔊ᴸ Ιεζια, 𝔊ᴬ Ιωαχα καὶ Ιεζια. [55] Variant of זכרי.

[56] 𝔊ᴮ Αβια; 𝔊ᴮ adds Βεριγα, probably for Βερεια, therefore a dittogram of Βαραια.

[57] 𝔊ᴸ Σαμαρει. [58] So 𝔊; MT שמע.

[59] Variant of חנן. 𝔊ᴮ adds καὶ Αμβρει=ועמרי.

[60] 𝔊ᴮ Ανωθαιθ καὶ Αθειν. That is Ανωθαθι (αθεια). Some reader wanted Ανωθαθεια=ענתתיה.

[61] MT ושמשרי, 𝔊ᴮ καὶ Ισμασαρια, 𝔊ᴸ καὶ Σαμψαια: read וישמרי = יִשְׁמְרִיָה.

[62] 𝔊ᴮᴸ Σαραια=שרחיה.

[63] 𝔊ᴮ καὶ Ιασαραια (=וישעריה); adds καὶ Σαραια (dittography).

[64] MT ירחם.

The genealogy is therefore as shown in the accompanying table.

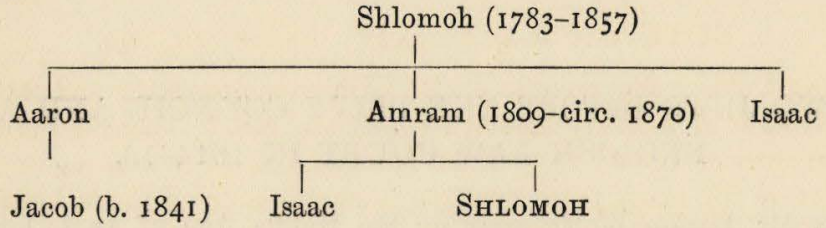
J. MARQUART.

NOTE ON *J. Q. R.*, XIV, PAGES 26 SQQ.

MAY I offer a few remarks on Dr. Skinner's interesting and careful description of a newly acquired Samaritan MS.? There is nothing of importance to add to what he has said, but after working at this literature for many years, perhaps I may be able to throw light on a few minor points.

In explaining the later colophon, on pp. 27, 28, it is important to remember that the author is thinking in Arabic, is trying to write in Hebrew and often slips into Aramaic. In מעמרות (line 2) therefore he probably has in mind the Arabic عمّر, but the meaning is no doubt "restoration" as Dr. Skinner translates. In l. 6 "speedily" is quite right: קרוב or קריב is often used in this sense. עברה מסכינה is the Aramaic emphatic form (which always ends in ה not א) and is the Arabic العبد الفقير (not "*his* servant"), an ordinary general way for a writer to describe himself. L. 9, שמש המכתב הקדוש is not "Shammash of the sacred school," but "servant of the holy law." מכתב אבישע is the ordinary phrase for the famous roll of the law supposed to have been written by Abisha, which is almost personified, so that it is sometimes even called אדונן מכ׳ אב׳. He therefore naturally calls himself the servant of our master the law. Used alone, מכתב = ספר תורה. "The great name" is of course the Tetragrammaton. L. 10, על פי I think means "by order of." L. 11, נצעיו is rare as a name, but common otherwise. It is used of God in the phrase נצעיו כל קרביה (in early MSS. more correctly נצחיו) adapted from the Targum on Exod. xv. 3 (יי איש מלחמה) where Petermann's edition should probably be emended to נצחיו קרבה. The termination is participial: e.g. שמעיו = שֹׁמֵעַ, בריו = בֹּרֵא. Thus נצעיו is the Samaritan translation of the Arabic name منصور or ناصر. L. 12, בקדוש זה התורה might be a mistake for זאת, but קדוש התורה has become a sort of compound phrase for "the holy law," and the writer probably means בזה קדוש התורה. L. 13, שמורי in allusion to שֹׁמְרִים (שמורים) the name by which the Samaritans call themselves. L. 15, יהוה יחלף עליו is simply the Arabic خلف الله عليه "may God make it up to him." L. 17, Dr. Skinner points מְסַפֵּר, and this is no doubt the simplest way of taking it. I think, however, that the writer meant מְסֻפָּר and that the whole line is an expansion of the common phrase עד אין מְסֻפָּר; "peace . . . to the number of all that God created," i. e. unbounded peace. In the acrostic on p. 31 הכהן can hardly be right, as that term is never applied to Moses. It probably should be (א)הנבי.

The family of the writer will be best shown by the following table:—



Aaron was the eldest son of Shlomoh, but for some reason did not succeed his father, probably owing to mental disqualifications. The second son Amram became second priest with his father in 1827, a common practice in recent years. On the death of Shlomoh in 1857, Amram became head priest, and, since the succession properly belongs to the elder branch, he very rightly appointed his nephew Jacob second priest in the same year. On Amram's death (I have not the date, but it was between 1861 and 1876) Jacob became head priest and made his cousin Isaac second priest—an arrangement which still continues. In 1894 Jacob had three sons, of whom the eldest, Joseph, then about 17 years of age, was mentally weak and was not to succeed to the priesthood.

The family of מרחיב (Arab. مفرّج) is well known from the colophons of MSS. The man נצעיו = ناصر was the son of Isaac son of Joseph son of Joshua. His uncle, Joshua b. Joseph, copied the Bodleian MS. Samar. e. 5 in A.H. 1261.

In the colophon on pp. 30, 31, Abraham is the same person who twenty years later sold a MS. now in St. Petersburg, see Harkavy's catalogue, p. 181. He is called there Abr. b. Seth, but signs his name Abr. b. Seth Aaron. He was only second priest, since the transaction took place (in A.H. 929) before Pinḥas b. Eleazar, head priest at Damascus from 915 till 945, when he removed to Nâblus where he died in 956. A son of this Abraham, named Abdallah, who was עבתה or minister (Harkavy, ibid.), accompanied Pinḥas in 945 as his secretary. They were a literary family. Seth-Aaron b. Isaac (it does not appear which of the two) wrote a hymn for Succoth (in the British Museum MS. Add. 19008, fol. 77); Abraham is probably the author of a few compositions and his son Abdallah wrote several pieces. With regard to the family of Abraham b. Sa'adah, my information is uncertain.

I hope the details of these obscure people are not too petty for consideration. They are difficult to collect, but perhaps the trouble is not altogether wasted if a little consecutive history is gained by it.

A. COWLEY.

TWO JEWS BEFORE THE PRIVY COUNCIL AND AN ENGLISH LAW COURT IN 1614–15.

In Mr. Lucien Wolf's essay on the Middle Age of Anglo-Jewish History[1] enumerating the Jews who are known to have been in England between the Expulsion in 1290 and the Resettlement under Cromwell, there is a passing mention of a Jewish pirate, said to have been a servant of the king of Morocco, who was arrested at Plymouth in 1614. Mr. Wolf derives his information from a letter sent by Mr. John Chamberlain (the Horace Walpole of his day, as he is described by his biographer in the *Dictionary of National Biography*) to Sir Dudley Carleton, the British Ambassador at Venice[2]. The Jewish "pirate" in question was Samuel Palache, a distinguished member of the Jewish community of Amsterdam, in which city he resided for many years as Envoy of the Sultan of Morocco to the States General[3]. His arrest in England must have called forth considerable interest at the time: otherwise Mr. Chamberlain would not have written about it to his friend the ambassador. But the records relating to the case do not end with the arrest. There are printed below extracts from the manuscript volumes of Acts of the Privy Council showing that the Spanish Ambassador at the English Court tried hard to secure the punishment of Palache, and that the Lords of the Privy Council and the Judges defended him with spirit against the ambassador's demands.

The records here printed also mention the unsuccessful attempt of the Spanish Ambassador to secure the assistance of the Privy Council in a suit relating to a cargo of sugar which had been brought to England by another Jew.

The fact that two Jews received the protection of the Privy Council and the Law Courts in England in the reign of James I is of some importance in its bearing on the difficult question of the legal status of the Jews in England before the period of the Commonwealth.

[1] *Papers read at the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, p. 76.

[2] For Mr. Chamberlain's letter, see p. 358 below.

[3] Menasseh ben Israel (*Hope of Israel*, sect. 32) mentions that in 1609 Palache was "sent Ambassadour to the States by Mulai Zidan, the King of Maracco." For information as to Palache's position at Amsterdam, see D. Henriques de Castro, *Auswahl von Grabsteinen auf dem Niederl.-Portug.-Israel. Begräbnissplatze zu Ouderkerk.*

ACTS OF THE PRIVY COUNCIL.

20th November, 1614.

To Sir William Craven, Alderman.

Whereas there is cause to make stay of Samuel Palachie who shall be herewithal sent unto you, these shall be therefore to will and require you to receive him into your charge and custody, and to keep him safe until you shall receive further order from us, for which this shall be your warrant: and so, &c.

23rd December, 1614.

Whereas upon complaint heretofore made unto this Board by the Lord Ambassador of Spain now resident here that one Samuel Palache, a Jew, lately arrived at Plymouth had committed piracy and outrage upon the subjects of the King, his Master, for the which he required justice and satisfaction to be made, it was then thought fitting by their Lordships to give order for the restraint and safe keeping of the said Jew, and accordingly committed unto the custody of Sir William Craven, Knight, Alderman of the City of London, there to be detained until further examination of the said complaint, together with the quality of his offence. And, forasmuch as the said Palache hath since pretended and alleged that he is a servant unto the King of Barbary, and by him employed as his agent unto the States United, and that from the said King his Master he had received commission for the arming and setting forth of ships of war, by virtue of which commission (together with licence of the States United) he pretends the fact to be justifiable and no way within the compass of piracy. Whereupon it being conceived that the accusation and his justification must necessarily depend on matter of proof and points in law, Their Lordships for the more due proceeding therein and that justice may be uprightly and precisely administered on both sides, have thought fitting to remit the whole proceeding thereof unto the Court of the Admiralty, there to be prosecuted and determined according to law, whereof the Judge of the said Court of Admiralty is to take notice and give such due expedition therein, as shall be requisite. And to that end it is also ordered that a copy hereof be delivered unto the said Judge.

. . . . . .

27th December.

A Letter to Sir Wm. Craven, Kt, Alderman of the City of London.

Whereas upon a complaint heretofore made unto us by the Spanish Ambassador against one Samuel Palache a Jew, it was thought fitting by this Board to commit him unto your charge and safe custody until further order should be given on that behalf,

and forasmuch as it is now ordered that the said Ambassador do prosecute his complaint by the due and ordinary course of law, these are to let you understand that from henceforth you are no further charged with the custody or safekeeping of the said Jew: and so, &c.

29 December, 1614.

To Sir Wm. Craven, Kt, Alderman of the City of London.

Whereas by letters from this Board bearing date the 27th of this month you received a discharge of the service lately imposed on you for the custody and safe keeping of one Samuel Palache, a Jew, and have nevertheless detained him in your house, by reason of an arrest immediately laid on him by process out of the Admiralty until you should receive further directions therein, these are to let you know that we do well approve of the stay you have so made of him, and do hereby require you to keep him in your custody until further order shall be given you in that behalf: and so, &c.

20th January, 1615.

Whereas by an order of this honourable Board bearing date the 23 of December last it was appointed that the cause concerning Samuel Palache the Jew accused of piracy by the Lord Ambassador of Spain should be referred wholly unto the Court of Admiralty, there to be prosecuted and determined according to law, for reasons in the said order expressed, which nevertheless had not yet his effect in respect of some doubts and difficulties intervening, which since are accommodated. It is therefore now again ordered that the said order of the 23 of December shall stand and be of force, whereof the Judge of the Admiralty is to take notice and give all expedition that conveniently may be unto the cause and that at the hearing thereof the Lord Chief Justice of England and Master of the Rolls are to be present. In the meantime until the matter be legally decided, the said Palache to remain with Sir Wm. Craven, Kt, *aut libera custodiâ*, as now he doth.

20 March, 1615.

Upon complaint heretofore made unto this Board by the Spanish Ambassador now resident here that one Samuel Palache a Jew, being apprehended and brought unto the City of London had lately committed piracy, spoil and outrage at sea upon the subjects of the King his Master, wherein he desired justice and satisfaction, their Lordships were pleased to refer the consideration and hearing thereof unto Sir Edward Cooke Knight, Lord Chief Justice of England, Sir Julius Caesar, Knight, Master of the Rolls, and Sir Daniel Dunn, Knight, Judge of the Admiralty, who having heard the said accusation on the behalf of the said Spanish Ambassador, by his counsel learned in the law, together with the answer of the said Palache and

his counsel, have made report unto their Lordships that, forasmuch as it hath appeared unto them that Samuel Palache is born the subject of the King of Morruccos (between whom and the King of Spain, as is conceived, there is actual war) and hath from him an especial commission to take the subjects of the said King of Spain, they are of opinion that by the laws of the kingdom he is not subject unto any criminal demand or action for the said spoil or outrage, but that the said Spanish Ambassador is to be left to seek his remedy or restitution by way of a civil process or action. Whereupon the Lords were pleased to order by general consent of the Board that according to the opinion and report of the said Judges Palache should be freed from any criminal action commenced against him in name of the said Spanish Ambassador, but to be left to a civil prosecution or action upon point of restitution (if the said Lord Ambassador of Spain or his counsel shall resolve on that course), and that the said Palache, putting in good security before the Judge of the Admiralty to answer unto such civil action or actions as are or shall be commenced and prosecuted against him by the said Spanish Ambassador, for the said seizure or spoil committed by him on the persons and goods of the subjects of the King of Spain, forthwith to be released from his restraint and also his servants that be imprisoned upon this occasion.

October, 1615.

Answers made by the Ll^ds^ of His Ma^tes^ Priuie Councell to the Memoriall exhibited vnto their Ll^ps^ the 17. daye of Octob. by the Lo. Embassador of Spaigne.

1. First whereas y^e^ sayd Lo. Embassador desireth that y^e^ Ll^ds^ Commiss^rs^ formerlie appointed by his Ma^tes^ order for examining the matters concerning the Iewe Palache, and the dependances therevpon, would be pleased according to his Ma^tes^ order, w^th^ as muche expedicion as their other affayres will giue them leaue, to meete together and resolue vpon such points as were represented vnto them by the sayd Lo. Embassador, whereof some toucheth reputacion, &c.

Forasmuch as it seemed good vnto his Ma^tie^ to referr the examinacion of that Cause vnto spetiall Commissioners persons of honor and greate integritie; It may please the sayd Lo. Embassador to receiue his answer from themselues, who haue not yet made anie report thereof to this Boorde, but wilbe readie at anie time to giue him all iust and hon^b'e^ satisfaccion and to Cause their orders and Comandm^ts^ to be putt in speedie execucion if hetherto they haue bene neglected, wherein they shall neuer want y^e^ assistance of this Table.

2. Secondly whereas his L^p^ mooved that the newe Cause of the other Iewe now latelie arriued w^th^ Sugars may be remitted eyther to

the Censure of the foresayd Ll^ds^ Commission^rs^, or suche other of the Councell as the Boord shall appoint; It may please him to vnderstand that it is a Cause of Civile Iustice and appertayning to the Court of Admiraltie and that of suche Causes this Boorde takes no Cognizance of their owne authoritie, otherwise then to Comaund that Iustice be donne w^th^ expedicion, w^ch^ they haue alreadie recommended vnto y^e^ Iudge of the Admiraltie, w^th^ so strict a Charge and Commaund, as they doubt not but his L^p^ shall finde y^e^ effects of it to his contentment.

3. Thirdly whereas the sayd Lo. Embassador hath also mooved, that y^e^ Sugars now in question be sequestred, into some Convenient warehouse vnder two keys, the one to be in y^e^ Custody of some person to be appointed by the Councell, and the other to be in y^e^ keeping of his L^p^, vntill y^e^ Cause be determined to y^e^ ende that y^e^ goods may be safe, &c.

Their Ll^ps^ being very desirous to giue as muche satisfaccion to his L^p^ in this point, as Conveniently they may, have accorded that for the matter itself, that is the sequestracion of the goods it shalbe presently performed, although in the manner propounded they are forced a litle to dissent; It being Contrarie to order and Custome (as they are Certainelie informed) that pendente lite a key should be deliuered to eyther partie; But y^e^ Sugars shalbe presently landed and an Inventorie made thereof in y^e^ presence of suche persons as shalbe appointed by the sayd Lo. Embassador on the one side, and of the Iewe himself on the other side; of w^ch^ Inventoryes two Coppies indented shalbe made, the same to be subscribed by the persons so assigned for the sayd Lo. Embass^r^, and by the Iewe himself and to be deliuered to eyther of them a Coppie reciprocally, w^ch^ being donne, the sayd goods to be in their presence deposited in some safe warehowse vnder two locks w^th^ seuerall keyes, the one key to be kept by the Iudge of the Admiraltie, and the other by the officers and termo^rs^ of His Ma^tes^ Customes, vntill the matter be adiudged.

LIONEL ABRAHAMS.

Extract from Mr. Chamberlain's letter mentioned on page 354.

"Here is a Jew Pirat arrested that brought three prises of Spaniards into Plimmouth, he was set out by the King of Maroco, and useth Hollanders ships and for the most part theyre mariners, but yt is like he shall passe yt ouer well inough, for he pretendeth to haue leaue and licence vnder the k's hand for his free egresse and regresse which was not beleued vpon the first sight, till he made proofe of yt."

John Chamberlain to Sir Dudley Carleton, dated London. 4 Nov. 1614.
Domestic State Papers. James I. Vol. 78. No. 61.

DER RÖMISCH-PERSISCHE KRIEG IN DER JÜDISCHEN ELIA-APOCALYPSE.

Die jüdische Elia-Apocalypse enthält wichtige Anspielungen auf einen römisch-persischen Krieg, welche meiner Meinung nach von dem neuesten Herausgeber, Herrn Moses Buttenwieser[1], nicht richtig gedeutet wurden. In der Apocalyptik, wo Alles verhüllt und verheimlicht wird, hängt das Verständniss des Ganzen oft von der richtigen Erklärung eines einzigen Punktes ab, der zum Glück eine erkennbare geschichtliche Thatsache in sich birgt. So verhält es sich auch mit der Elia-Apocalypse. Es kommen in derselben einige ziemlich deutliche römische Namen vor, aus denen die ganze Untersuchung auszugehen hat.

Diese Namen liegen vor in dem Satze[2], מלחמה שניה עושה דמיטרום בן פוריפום ואנפילופום בן פנפום[3]. Alles kommt auf die richtige Deutung dieser Namen an. Buttenwieser glaubt gefunden zu haben, dass die Apocalypse auf die Kriegszüge des *Odhenat*, im Talmud *Bar-Nazor*[4], anspiele, der um das Jahr 256 sich zum Herrscher des Orients aufwarf. Sapur I., König des neu-persischen Reiches, verheert und plündert die römischen Provinzen Syrien, Mesopotamien und Kappadokien im Jahre 253, bis ihm der römische Kaiser Valerian mit seinen Praefecten Kallistos und Macrianus entgegentrat. Der Feldzug brachte Rom die grosse Demüthigung, dass sein Kaiser gefangen wurde. Erst Odhenat war es, der dem Sapur mit Erfolg entgegentrat. Odhenat, der selbständige Herrschergelüste hat, geräth mit den nachherigen römischen Machthabern des Ostens, mit *Quietus* und *Kallistos*, in Krieg, und dieser Krieg wird in der Apocalypse gemeint, wenn sie bei einem dritten Krieg die folgenden Namen nennt: מקץ קירטלום, aus welchen Buttenwieser die Namen קיטום בן מקרינום und קליסטום machen möchte, das ist: Quietus der Sohn[5] des Macrinus und Kallistos. Nun führt aber Aureolus, einer der sogenannten

[1] *Die hebräische Elias-Apokalypse*, Leipzig, 1897.

[2] P. 18, ed. Buttenwieser; p. 66 bei Jellinek, *Beth-hamidrasch*, III.

[3] Ed. Buttenwieser ואנפוליפום; richtiger Jellinek: ואנפיליפום.

[4] Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, 3. Ausgabe, p. 455.

[5] Warum der Sohn? Das ist ja nicht historisch!

dreissig Tyrannen, gegen den jüngeren Macrianus[1] auch Krieg, und dieser Aureolus und sein Gefährte Domitianus sollen mit den obigen Namen gemeint sein; das ist דמיטרום = Domitianus, אנפילופום = Aureolus. Es leuchtet ein, dass die hebräischen Namen durchaus nicht das besagen, was Buttenwieser aus ihnen herausliest. Dabei macht er nicht einmal den Versuch, auch das בן פוריפום und בן פנפום des Textes zu erklären. Im Laufe unserer Untersuchung werden wir noch Gelegenheit haben Einiges zu berühren, was nach Buttenwieser's Hypothese unüberwindlich schwierig ist.

Nun liegt aber wenigstens in dem einen Namen אנפיליפום ganz deutlich der Name *Philippus* vor. Durch einen glücklichen Zufall hat sich uns derselbe Name mit der gleichen Prothese des A-Lautes in dem kurzen, aus dem Mittelalter stammenden, Verzeichniss der römischen Kaiser erhalten, welches vor einigen Jahren von A. Neubauer veröffentlicht wurde[2]. Hier heisst es אנירדיאנו, das ist italienisch *Gordiano* = *Gordianus*, regierte 3 Jahre[3]; אפליפו ופליפו י"ז שנים Philippus 17 Jahre. Es kann nämlich nur *Philippus* gemeint sein, da vorher Gordian, nachher aber Decius (דיקיאום) genannt ist; zwischen Beide fällt die Regierung des Philippus. Es fragt sich nun, ob אפליפו ופליפו zwei Namen sind, oder nur ein Name. In demselben Verzeichniss steht vor Gordian פיפיאנום ובלבינו, das ist *Pupienus* und *Balbinus*. Pupienus und Balbinus waren bekanntlich Mitkaiser und die jüdische Kaiserliste fasst sie zusammen. Dasselbe müsste auch mit Philippus der Fall sein; nur kennen wir einen Mit- oder Gegenkaiser des Philippus nicht, der אפליפו oder פליפו geheissen hätte[4]. Ich glaube daher den Passus so erklären zu müssen, dass damit immer der eine und derselbe Philippus gemeint ist, nur einmal als Mitkaiser Gordians III., einmal als selbständiger Kaiser. Der Autor der jüdischen Kaiserliste kann eine Quelle benützt haben in welcher dieser Irrthum vorlag, oder aber hat er selber den Irrthum sich zu Schulden kommen lassen. Freilich ist die Jahreszahl 17 jedenfalls falsch, da die Praefectur und Kaiserwürde des Philippus zusammengenommen nicht länger als 6 Jahre dauerte; ich möchte also statt י"ז nur ו׳ oder ז׳ lesen. Vergleiche *Lampridius* c. 64 über die kurze Dauer der Regierungsjahre dieser Kaiser: sie regierten höchstens

[1] Hermann Peter, der Herausgeber der *Scriptores Historiae Augustae*, Lips. 1884, Teubner, bemerkt im Index: *Macrianus*, sic pluribus locis dictus, paucis *Macrinus*. Cf. s. v. *Macrinus*.

[2] *Mediaeval Jewish Chronicles* (I), Oxford, 1887, p. 185.

[3] Gemeint ist Gordianus III (240–243); zusammen nur 3 Jahre.

[4] Doch ist es möglich, dass der Vater des Kaisers gemeint ist, der ebenfalls Philippus hiess. Ueber Julius Priscus, Bruder des Philippus Arabs, s. *Rheinisches Museum*, LIV, 159.

drei Jahre und erst Aurelian hatte eine längere Regierungsdauer[1]. Wie dem aber auch sei, soviel geht aus dieser Kaiserliste mit Bestimmtheit hervor, dass der Name *Philippus* im Jüdischen auch אפליפוס geschrieben wurde[2]; demnach halte ich das אנפיליפוס in der Elia-Apocalypse ebenfalls für *Philippus*, nur ist nach Art vieler aramäischer Vocabeln vor פ׳ noch ein נ׳ eingeschoben; vgl. אנפין bei Levy, *Targumisches Wörterbuch*, I, 42.

Da wir nun einmal durch den Namen *Philippus* auf fester chronologischer Basis stehen, so haben wir auch schon die ganze Zeit vor uns, aus deren Ereignissen die Elia-Apocalypse herausgewachsen ist. Es sind dies die blutigen Kriege, welche durch das von Artaxerxes neubegründete persische Reich mit dem gewaltigen Rom geführt wurden und schliesslich zu der Gefangennahme des römischen Kaisers Valerian führten. Der Urheber dieser gewaltigen Ereignisse, der stolze Perserkönig *Artaxerxes*, ist im Eingange unserer Apocalypse mit dem Namen הרחחשסתא mit der grössten Deutlichkeit kenntlich gemacht. Es ist derselbe Name, der in der Bibel ארתחששתא geschrieben wird. Artaxerxes stürzte den letzten Partherkönig Artaban und gründete im Jahre 226 das neupersische Reich der Sassaniden. Die Herrschaft der Arsaciden, des alten Königshauses, setzte sich nur in Armenien fort, wo sich König *Chosroes* dreissig Jahre hindurch gegen die Perser behauptete. Chosroes verband sich mit den Römern und brachte als Verbündeter Roms den Persern grosse Niederlagen bei[3]. Auch dieser Mann, der in die Zeitereignisse so mächtig eingriff, ist in unserer Apocalypse unter dem Namen הכסרא ganz deutlich genannt. In der Erklärung dieses Namens stimme ich mit Buttenwieser überein. כסרא ist die arabisirte Form des Namens Chosroes, also *Kisrâ* oder *Kesrâ*. Das ה׳ nennt Buttenwieser (p. 68) einen praefixirten Artikel, während ich darin eine Nachbildung des vorherstehenden Namens הרתחשסתא erblicke. Mit dem Namen הרתחשסתא befasst sich Buttenwieser überhaupt nicht, und auch den Namen הכסרא hält er für einen allgemeinen Sassaniden-Namen ohne

[1] Ad summum per triennium. Lampridius gehört bekanntlich zu den *Scriptores historiae Augustae*. Philipp regierte von 244 bis 249; siehe Justi, *Geschichte des alten Persiens*, p. 182.

[2] Aehnliche Wörter mit Prothese (אפריון, אגונדה, &c.) siehe in meinem Werke: *Griechische und lateinische Lehnwörter*, § 269.

[3] Quelle ist Mose von Chorene, Hist. Armen. I, 2, c. 71, den ich jedoch selber nicht einsehen konnte. Die Macht des Chosroes und die Schläge, die er dem Artaxerxes beibrachte, werden sehr übertrieben geschildert; s. Gibbon's Geschichtswerk (deutsche Ausgabe, Leipzig, 1843), p. 166.— Ueber einen anderen כסרא oder כיסרא siehe P. Cassel, *Mischle Sindbad* (Berlin, 1891), S. 230 und 303.

bestimmten persönlichen Träger, weil er die ganze Stelle für eine Interpolation erklärt. Das ganze betreffende Stück der Elia-Apocalypse umfasst in Jellinek's Ausgabe nur etwas mehr als zwei Seiten, und da ist es gewiss misslich anzunehmen, dass das kleine Stück noch Interpolationen erfahren hätte. Buttenwieser weiss eben mit den Namen nichts anzufangen, während dieselben nach meiner Darstellung eben die hauptsächlichen Träger der historischen Thatsachen sind.

Die eigentliche Apocalypse beginnt mit der Enthüllung des Namens desjenigen Königs, der am Ende der Tage regieren wird. Der Engel Michael enthüllt dem Propheten Elia, dass dieser König הרמלת, nach Anderen (יש אומרים) aber תרמילא heissen werde. Ich lese statt תרמילא mit Umstellung des Anfangs- und des Endbuchstabens ארמילת und sehe darin eine spielend bewirkte Veränderung des Namens הרמלת. Beides ist der in der Apocalyptik häufig genannte Name ארמילאום, *Armilos*[1], wie Jellinek richtig gesehen[2]. Damit ist der jeweilige römische Kaiser gemeint, ohne dass es nöthig wäre, einen bestimmten individuellen Namen zu nennen. Das gehört eben zur ständigen Einkleidung der jüdischen Apocalyptik, wie sie uns in späteren Schriften vorliegt. Der besondere Zug der Elia-Apocalypse beginnt erst jetzt, indem über den Namen des Königs der Endtage eine Debatte angeführt wird. Rabbi Simai[3] sagt, sein Name sei הכשרת, R. Eleazar sagt, הרתחשסתא. Wie ich oben הרמלת und תרמילא für denselben Namen halte, so sehe ich hier ein zweites Namenpaar, und zwar, da הרתחשסתא sicher Artaxerxes ist, auch in הכשרת nur ein Spiel mit dem Namen Artaxerxes. Hierbei erinnert die Endung ת an die Endung des Namens הרמלת, wofür sich am einfachsten die Erklärung ergibt, dass die griechische Endung auf *sigma* in dieser Weise semitisirt wurde[4]. Nun folgt ein drittes Namenpaar. Rabbi Juda b. Bathira sagt, der eschatologische König heisse כורש, Rabbi Simon b. Jochai sagt, er heisse הכשרא[5]. Das erste Wort ist biblisch und ist bekanntlich Cyrus, das zweite ist, wie schon bemerkt, Chosroes.

[1] Der Name ist aus *Romulus* entstanden; s. mein oben angeführtes Werk, I, S. 242.

[2] Buttenwieser (p. 78) möchte הרמוד lesen, das wäre Hormizd I.; für תרמילא hat er keine Erklärung.

[3] Ed. Jellinek שימאי, ed. Buttenwieser richtiger סימאי.—Es ist eine eigenthümliche philologische Spielerei bei Buttenwieser zu bemerken; er untersucht den Text der Elia-Apocalypse in Bezug auf *plene* und *defecte* Schreibung, als ob man es mit einem biblischen Texte zu thun hätte! S. über den Namen auch Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 149.

[4] Vgl. מרגלית, *μαργαρίς*, טריסית, *tressis* (Lehnwörter, § 347).

[5] So ed. Jellinek, was an כורש noch mehr angelehnt ist; ed. Buttenwieser nach der Aussprache הכסרא.

Cyrus und Chosroes, beide sind in der persischen Herrscherfamilie bekannte Namen und entsprechen sich mindestens soweit, dass in der Apocalyptik ein zusammengehöriges Namenpaar daraus gebildet werden konnte. Buttenwieser wirft nun dem Apocalyptiker vor, dass er durch Nennung der angeführten Autorennamen aus der Rolle gefallen sei, und erklärt darum die Stelle für interpolirt. Allein auch ein Interpolator pflegt nicht unsinniges Zeug zu sprechen, und wenn diese Namen wirklich den Rahmen sprengen, so sind sie auch beim Interpolator unbegreiflich. In Wahrheit begegnen wir aber Aussprüchen von Tannaiten und Amoräern auch in anderen ähnlichen Werken und die Pseudepigraphie gehört sogar zum Wesen der Apocalyptik. Freilich spricht im ganzen Stück der Prophet Elia, aber nach Auffassung des Talmud und Midrasch vergibt sich der Prophet nichts, wenn er Aussprüche von Tannaiten und Amoräern anführt. Die nach der Debatte folgenden Worte: והלכה כרבי שמעון דאמר הכשרא שמו wollen vielleicht besagen, dass der Autor in Chosroes, also in dem Vertreter der alten Familie der Arsaciden, den rechtmässigen Herrscher von Persien anerkennt.

Der nächstfolgende Satz der Apocalypse lautet wie folgt: מלך אחרון שבפרס יעלה לרומי שלש שנים זה אחר זה — der letzte König von Persien wird drei Jahre nacheinander gegen Rom ziehen. Der letzte Krieg zwischen dem neupersischen Reich und den Römern fand im Jahre 628 statt, in welchem Chosroes Parvez von Heraclius auf's Haupt geschlagen wurde; bald nachher wurde das ganze persische Reich vom Islam verschlungen. Dieser Krieg kann in unserer Apocalypse nicht gemeint sein[1], denn nach der Apocalypse werden die Römer geschlagen (והם נמסרין בידו), was doch nicht der Fall war. Es muss also ein Krieg gemeint sein, in welchem die Perser Sieger blieben. Wir kommen auch dadurch in die Zeit der Gründung des neupersischen Reiches zurück. Artaxerxes hatte in seinem Hochmuth erklärt, dass die Römer in Asien nichts zu suchen hätten und sich auf Europa beschränken müssten[2]. Gegen diese Forderung ist vielleicht der in unserer Apocalypse zweimal hervorgehobene Umstand gerichtet, dass die Römer vom Meere her kommen (עולה מים, מן הים), was doch sonst ganz unnöthig wäre[3]. Die stolze Sprache des Persers musste

[1] Dies behauptet auch Buttenwieser (p. 68); seine Gründe sind jedoch anderer Art.

[2] Herodian, VI, 1; Gibbon, *l. c.* Auf Herodian beruft sich auch Ael. Lampridius in Alex. Sever. c. 57, doch ist die Stelle wahrscheinlich interpolirt. Auf die Sache selbst, dass nämlich nicht die Römer, sondern die Perser siegten, kommen wir weiter unten zurück.

[3] Nach Buttenwieser (p. 74) ist die "wörtliche Interpretation (von מן הים . . . עולין) sicher ausgeschlossen." Natürlich, denn der von ihm

von Rom geahndet werden; es entstand eine Reihe von Kriegen, der Zahl nach drei (מלחמה שניה, מלחמה שלישית). Wir versuchen diese Kriege einzeln darzustellen.

Den ersten Krieg gegen Artaxerxes eröffnete der römische Kaiser Alexander Severus: "mit zweifelhaftem Erfolg" sagen die Historiker, also für Rom gewiss unglücklich (והם נמסרין בידו). Wenn der Apocalyptiker in der That den Artaxerxes meint, so ist auch die Angabe, er habe sich gegen Rom empört (שפושע בה), einigermassen verständlich, da die Begründung des neupersischen Reiches in der That ein *Novum* war; jedoch kann ich die Angabe, dass die Empörung 12 Monate gedauert habe, nicht erklären[1]. Es wird nun eine Charakteristik des römischen "Königs" beigefügt: מלך פחות שבמלכים בן שפחה גיגית לקראתו מן הים. Es sind das schwierige Worte, die erklärt werden müssen. Buttenwieser schöpft hieraus den stärksten Beweis für seine Hypothese, denn nach ihm ist גיגית ein anderer Name für Odhenat[2]! Allein in der Verbindung בן שפחה גיגית kann ja גיגית nicht einmal dem Satzgefüge nach sich auf מלך beziehen. Wie der Satz vor uns liegt—und er ist in beiden Recensionen gleich—ist גיגית nur Apposition zu שפחה. Schon die feminine Form des Wortes lässt es für ausgeschlossen erscheinen, dass mit גיגית der König gemeint ist. Ich beziehe den Ausdruck auf die bekannte Mutter des Alexander Severus, auf die *Mammaea*, deren Name als Appellativ die weibliche Brust bedeutet und worauf mit גיגית "Röhre," "Schlauch," witzig angespielt ist[3]. Mammaea war bekanntlich herrsch- und habsüchtig und übte starken Einfluss auf die Regierung ihres Sohnes. Dies auch der einzig erklärbare Grund, dass die Mutter des römischen Herrschers in der Apocalypse genannt wird. Mit Rücksicht auf seine

angenommene kriegführende Kaiser Valerian befindet sich schon längst im Orient; und so auch in den anderen Fällen. Er ist darum genöthigt, den Worten symbolische Bedeutung zu unterschieben, was gewiss nicht beabsichtigt ist.

[1] Vielleicht wegen Gen. xiv. 2.

[2] P. 72. Odhenat bedeutet auf syrisch "Ohr," auch "Weinschlauch"; auch גיגית bedeute "Weinschlauch," darum seien die beiden Wörter identisch. Siehe P. Sm., *Thes. Syr.*, s.v. ; Levy, *Nhbr. Wb.*, u. Jastrow, *Dictionary*, s.v. אוזן u. אודנא. S. auch Kohut, *Aruch completum*, I, 35. Trotz alledem erscheint die Bedeutung "Weinschlauch" für אוזן (Aruch ארן) recht unsicher. Aus Kohut a. a. O. gewinnt man den Eindruck, dass das Wort für "Gefäss" אורייני lautet, was doch nicht ohne Weiteres gleich אוזן ist!

[3] Vgl. Lampridius, *Alex. Sever.*, c. 57, Ende: puellas et pueros . . . Mammaenas et Mammaeanos instituit. (Im Index findet sich merkwürdigerweise der Fehler *Mammaeos* für Mammaeanos.)

Schwäche gegenüber der Mutter wird er verächtlich "geringfügiger König" (פחות שבמלכים) genannt. Ich muss jedoch gestehen, dass ich nicht erklären kann, warum sie eine Magd geschimpft wird, da sie vielmehr die Tochter der *Julia Maesa*, also von hoher Abkunft war. Indess stimmen die anderen Angaben dermassen überein, dass dieser eine dunkle Punkt uns in dem eingeschlagenen Weg nicht aufhalten kann. Vielleicht hat man sich in Persien auf diese Weise über Alexander Severus und seine Mutter lustig gemacht, und diese Gehässigkeit gelangt nun auch in unserer Quelle zum Ausdruck. Der Ausdruck "der letzte König von Persien" muss vom Standpunkte der Erzählung aufgefasst werden, es heisst ungefähr: bis zur Gegenwart der letzte König. Ebenso wurden ja weiter oben auch Artaxerxes und Chosroes eschatologische Könige, weil eben unser Apocalyptiker das Ende der Welt herangekommen sieht.—Das Porträt, welches von diesem römischen Kaiser entworfen wird, will ich nicht urgiren, da wir ja nicht wissen, wie Alexander Severus oder ein anderer römischer Kaiser ausgesehen habe. Sein Gesicht soll länglich gewesen sein, zwischen den Augen war ein Auswuchs, die Statur war sehr hoch, der Unterfuss ebenfalls sehr hoch, und die Schenkel dünn. Es ist das ständige Bild des Antichristus und findet sich bei *Caligula* wieder[1]. Ebensowenig kann die nun folgende Schilderung der furchtbaren Verheerungen und der grossen Leiden der Juden auf Geschichtlichkeit Anspruch haben. Dass die Juden viel leiden mochten, ist aus den analogen Vorfällen unter Trajan sehr leicht zu glauben.—Nach der phantastischen Schilderung der grossen Leiden kehrt der Apokalyptiker wieder zu dem ersten persisch-römischen Krieg zurück. "Am 20. in Nisan zieht der König vom Meere her, verwüstet und erschüttert die Welt, zieht gegen den heiligen Berg[2] und verbrennt ihn. Eine Verfluchte unter den Weibern war seine Gebärerin. Das ist das Horn, welches Daniel sah[3], und an jenem Tage war Noth und Krieg für Israel." Mit diesem Kriege kann nur der Eingangs erwähnte Krieg gemeint sein, da noch zwei Kriege folgen und die Zahl der Kriege, wie schon bemerkt, auf drei festgesetzt ist; vgl. auch ושלשה גבורי מלחמה עולין

[1] Jellinek in *Beth-hamidrasch*, III, p. xviii, Note 1.

[2] ובא על הר צבי קדש. Der Ausdruck gründet sich auf Dan. xi. 41. Buttenwieser bemerkt mit Recht (p. 75, Note 1), dass damit irgend eine Metropole der babylonischen Judenheit gemeint sein kann. Chosroes hatte in der That Nisibis (נציבין) genommen und geplündert. Dass die Juden an dem Kriege mit betheiligt waren, geht aus der interessanten Notiz (*Gord. tres*, c. 34) hervor, dass das Grab Gordians III. in Circesium an der Grenze Persiens auch jüdisch (Judaicis litteris) bezeichnet war.

[3] קרן אחרי, Dan. vii. 8.

לקראתו: drei Kriegshelden ziehen gegen ihn, das ist gegen den König von Persien. Der ganze Passus ist also entweder eine Doublette, oder der passende zusammenfassende Schluss der Erzählung vom ersten Kriege, das ist vom Kriege des Artaxerxes mit Alexander Severus.

Die Bestimmung des zweiten Krieges fällt uns nunmehr nicht schwer. Den zweiten Krieg führt kein König, denn der Text spricht hier nicht vom König. So war's auch in der That. Den persischen Krieg nahm nach Alexander Severus erst Gordian III. auf, der damit den Rhetor *Misitheus*, seinen Schwiegervater, betraut hatte. Misitheus wurde von Gordian III. zum Praefecten ernannt, der in dieser Eigenschaft mit Glück den Krieg führte. In dem Berichte an den Senat erkennt es Gordian freimüthig an, dass der Ausgang des Krieges nur durch Misitheus sich für die Römer so glücklich gestaltete[1]. Misitheus starb bald darauf, man vermuthet an Gift. Den Krieg gegen die Perser führt *Philippus* weiter, der von Gordian ebenfalls zum Praefecten ernannt wurde. Diese beiden Praefecten sind nun in unserer Apocalypse genannt, und zwar, da sie beide unter demselben Kaiser wirkten, als Führer desselben Krieges. Statt דמיטרום בן פוריפום lese ich מיסתום בן פריפקטום; der Autor hörte den Namen *Misitheus Praefectus* und hielt das zweite Wort irrthümlich für den Namen des Vaters; zu dieser Annahme konnte er durch den jüdischen Sprachgebrauch, der beim Namen des Sohnes auch den Vater nennt, sehr leicht kommen, umsomehr, nachdem doch nicht der Name des bekannteren Kaisers gemeint ist. Der zweite Name: אנפיליפום בן פנפום, zeigt in פנפום eine ähnliche Corruptel und ist *Philippus Praefectus.* "Den zweiten Krieg führten Misitheus der Praefect und Philippus der Praefect; sie hatten 100,000 Reiter, 100,000 Fussvolk mit sich, während 30,000 Mann[2] auf den Schiffen verborgen waren." Die Zahlen dürften den historischen Thatsachen annähernd entsprechen; auch die Angabe, dass viel Mannschaft auf den Schiffen lag, ist ein historischer Zug, und wir wissen auch aus dem persischen Feldzug des Julian Apostata (im Jahre 363) dass die römische Heeresmacht in einer starken Flotte bestand, die im Euphrat und Tigris operirte[3]. Es folgt nun wieder ein Satz über die Thaten des Messias, wie beim ersten Kriege.

[1] Gibbon, *loc. cit.* Bei Jul. Capit. lautet der Name immer *Misitheus*, doch bemerkt der Herausgeber, p. 47, dass Hirschfeld, *G. d. Verw.* I, 236, Timisitheus für den richtigen Namen hält.

[2] Ich lese שלש statt שלשים רבוא, da diese Zahl zu den früheren in keinem Verhältniss steht. Vielleicht ist אלף statt רבוא zu lesen; vgl. weiter unten שלשים אלף צדיקים.

[3] *Amm. Marc.* XXIII. 2, i, 6: Euphrate navale ponte transmissos.—Eine weitere Analogie zwischen den beiden Kriegen liegt auch darin, dass

Als Führer des dritten Krieges ist מקץ קרטלום genannt; obzwar nicht verbunden, müssen damit dennoch zwei Namen gemeint sein, da gleich darauf ein Satz im Plural (עמהן) folgt[1]. In dem ersten Worte glaube ich *Messius*, den Beinamen des Kaisers *Decius*, zu erkennen. Nach lateinischem Sprachgebrauch sprach man auch *Mexius* statt *Messius*. Die Transcription des Wortes wäre מקסם; der eine Zischlaut verdrängte den andern, und ausserdem verwandelte der emphatische Laut ק den Zischlaut in den ebenfalls emphatischen Laut צ[2], und so ist מקץ entstanden. Der gebräuchliche Name ist jetzt allerdings Decius und nicht Messius, aber Schwankungen in der Benennung der Kaiser kommen auch sonst vor[3]. Statt קירטלום lese ich קרינום, *Carinus*; gemeint ist der Sohn des Decius, der sein Mitkaiser war und mit ihm zusammen in der Schlacht mit den Gothen im Jahre 251 fiel. Ich weiss zur Stunde nicht, ob die Geschichtsbücher einen Krieg des Decius mit den Persern berichten; der Kampf ruhte keinesfalls, auch wenn kein förmlicher Krieg geführt und wenn er auch nicht vom Kaiser in Person geführt wurde. Nach der Erwähnung dieses dritten historischen Krieges folgen nun in unserer Apocalypse wieder die bekannten Schilderungen vom messianischen Zeitalter. Wichtig ist hierbei, dass auch *Gog* und *Magog* genannt werden[4]; es ist dies ein ziemlich deutlicher Hinweis auf die Gothenkriege, da ja bekanntlich die Gothen und die nordischen Barbarenvölker mit Gog und Magog bezeichnet werden. Decius fiel in der Schlacht gegen die Gothen; es geschah nun das erste Mal, dass ein römischer Kaiser durch Barbaren das Leben verlor. Dies musste nun einen mächtigen Eindruck machen. Dazu kam die von Decius verfügte grosse Christenverfolgung, worunter gewiss auch die Juden zu leiden hatten. Damals begann auch die grosse Pest, welche 15 Jahre hindurch das ganze Reich verheerte. Soviel Drangsal ist selbst für die Zeit des Messias (חבלי משיח) genug, und es ist kein Wunder, wenn man das Ende der Zeiten herangekommen sah. Nach der Saecularfeier unter Philippus, so sagt Gibbon, "schien das zerfallende Reich der letzten und verderblichen Stunde seiner Auflösung entgegen zu eilen." In jüdischen Kreisen durfte man auf die Befreiung Israels vom römischen Joch hoffen. Das sündige Reich hatte

sowohl unter Gordian III. (*Gord. tres*, c. 26) als auch unter Julian (*Amm. Marc.* XXXIII, i, 4) die sibyllinischen Bücher befragt wurden.

[1] Vgl. Buttenwieser, p. 76. [2] Vgl. קצרקיטון = *exercitus*.

[3] Man denke nur an die verschiedenen Kaiser namens Antoninus; auch Diadumenus nannte sich Antoninus.—Ich bemerke, dass auch nach Jul. Capit. unter Gordian III. ein neuer persischer Krieg anfing (*Gord. tres*, c. 4: bellum Persicum natum est).

[4] ואחר כך הקב"ה מעלה גוג ומגוג וכל אגפיו.

soeben seinen tausendjährigen Bestand gefeiert; es wäre genug, meinten die Juden, jetzt müsse etwas Anderes kommen[1]. Die gewaltigen Perserkriege, der Sturm der barbarischen Völker, der Sieg der Gothen[2], die grosse Pest, die Christenverfolgung—all dies vereint weckte in den Juden neue Hoffnungen und liess die Zeit des Messias als nahe bevorstehend erscheinen.

Noch müssen wir über die Heimath des Autors eine Muthmassung aussprechen. Dass die Apocalypse von einem römisch-persischen Kriege spricht, steht ja auch ohne unsere Interpretation fest, da das ausdrücklich im Texte steht. Es fragt sich nun, welchen Standpunkt hierbei der Autor einnimmt, ob er sich als Römer oder als Perser fühlt? Eigentlich ist die Frage müssig, da die Juden mit gleicher Angst sowohl vor der persischen als auch vor der römischen Macht zitterten. Doch glaube ich annehmen zu dürfen, dass der Apocalyptiker mehr Sympathie für die Perser hat, als für die Römer. Er lässt die Römer in die Hände der Perser fallen[3]. Er schimpft nur römische Kaiser (ארורה בנשים יולדתו und בן שפחה), während er für die persischen Herrscher kein Wort des Tadels hat. Vielleicht kommt das daher, weil die Persönlichkeit des Artaxerxes in der That eine ehrwürdige war; seine Regierung bedeutet, wie Gibbon sagt, eine grosse Epoche in der Geschichte des Orients, und das von ihm eingeführte Gesetzbuch blieb Jahrhunderte lang in voller Kraft. Darum spricht auch der Verfasser nicht vom Ende des persischen, sondern vom Ende des römischen Reichs[4]. Auch die Provinzen oder Städte[5], die im Kriege verwüstet werden, sind ausschliesslich römische. Da wir uns hierbei, wie es scheint, auf historischem Boden befinden, müssen wir dem Schauplatze des Krieges eine eingehendere Erörterung widmen.

[1] אוי לכם רשעים שבסוף ארבע מלכיות כולכם נטרדין מן העולם.

[2] Nach Jornandes (*Rerum Goth.* c. 16) verheerte der Gothenkönig Ostrogotha die Provinzen Mösien und Thracien; wir haben jedoch Nachrichten, dass die Gothen auch nach Asien drangen. Auch unter Gordian III. wagte sich ein Scythenkönig, namens *Argaitus*, hervor. In *Gord. tres*, c. 31, heisst er freilich *Argunt.*

[3] והם נמסרין בידו. Nach unserer Annahme ist hier vom Feldzuge des Alexander Severus die Rede, von welchem nur die Perser behaupteten, er sei zu ihren Gunsten ausgefallen. Vgl. den auf Grund von christlichen Quellen schreibenden David Gans in צמח דוד zum Jahre 230, der die *Römer* siegen lässt.—Infolge des Satzes הלכה &c. bemerkten wir schon oben, dass der Verfasser sich zum Hause der Arsaciden bekennt.

[4] סוף ארבע מלכיות. Rom ist bekanntlich das vierte Weltreich. Ganz Rom ist gleich am Anfang nur מלך רביעי.

[5] מדינות, Provinzen oder Städte; in der Liste sind sowohl Provinzen als Städte aufgeführt.

Beim dritten Krieg findet sich die Angabe, dass mit den Römern halten "alle Provinzen, von der grossen Ebene an bis Jaffa und Askalon[1]." Nach Buttenwieser handelt es sich "jedenfalls" um die schlachtenberühmte Ebene Jesreel (p. 30). Aber was bedeutet der kleine Landstrich von Jesreel bis Askalon, wenn von dem römischen Weltreich die Rede ist? Vielmehr scheint unter "grosse Ebene" die Ebene zwischen Euphrat und Tigris gemeint zu sein[2], also Mesopotamien. Dies ist ja die am meisten vorgerückte römische Provinz und beim ganzen Kriege handelte es sich eigentlich um deren Besitz. Die Perser nahmen während der Regierung des Gordian Mesopotamien in Besitz und bedrohten von hier aus die Hauptstadt des Orients, Antiochien[3]. Zwei Provinzen waren in Gefahr, Mesopotamien und Syrien, oder, wie es in unserer Quelle heisst, von der grossen Ebene an bis Jaffa und Askalon, das ist bis an's Ende von Syrien nach Süden hin; die hier stationirten Legionen mussten sich also zur Wehr setzen.

Noch instructiver ist die Liste der zerstörten Städte. Artaxerxes hatte, wie schon bemerkt, durch eine feierliche Gesandtschaft die unerhörte Forderung aufgestellt, dass ganz Asien ihm zu überlassen sei; er betrachtete sich als den Nachfolger des Cyrus und wollte dessen Reich wieder herstellen. Er hielt ein Anrecht selbst auf die jonischen Städte und sogar auf Egypten, denn all' das war einst den Persern unterworfen. Es fügt sich also ganz gut, dass in der Liste der verwüsteten Städte auch Antiochia und Alexandria genannt sind. Der letzte Name ist *Edom*, was in diesem Zusammenhange nicht das ganze römische Reich bedeuten kann. Es ist vielmehr Edom im eigentlichen Sinne gemeint, das ist die römische Provinz Idumaea. Der eine der kriegführenden Römer, *Philippus*, stammte ja aus Bostra in Idumaea, Grund genug, auch Idumaea in die Zerstörung hineinzuziehen! Als bedeutende Stadt muss noch Tyrus (צור) hervorgehoben werden. Ausserdem sind zumeist nur judäische Städte genannt, und zwar, wie Buttenwieser richtig gesehen, solche, welche, obzwar in Palaestina gelegen, dennoch heidnisch waren und eine römische Besatzung hatten. Dagegen heisst es von den rein jüdischen Städten, dass sie durch göttliche Fürsorge intact bleiben werden (וכל עיירות של ישראל מקיפין אותן אש); dies letztere Datum wird aber mehr ein Wunsch, als ein Factum gewesen sein. Die Aufzählung der palaestinischen Städte ist kein stringenter Beweis für die palaestinische Herkunft der Apocalypse, denn jeder Jude, auch wenn er in Babylonien lebte, konnte und musste soviel Interesse für Palaestina haben, dass er

[1] וכל המדינות עמהן עם גדול מאוד מבקעה גדולה עד יפו ועד אשקלון.

[2] Vgl. Gen. xi. 2.

[3] Gibbon, *loc. cit.*

einige, zumeist biblische Städtenamen erwähnen konnte. Dagegen war es nur für einen babylonischen Juden sehr leicht, von Artaxerxes und Chosroes diese genaue Kenntniss zu haben, wie sie sich in unserer Quelle kundgibt, während wir bei den römischen Kaisern eben umgekehrt nur verstümmelte und schwer erkennbare Namen gefunden haben.

Obzwar ich nur die Absicht habe, den in der Apocalypse angedeuteten römisch-persischen Krieg genau zu bestimmen, so scheint es nach der gefundenen Erklärung dennoch unerlässlich, auch die Abfassungszeit der Elia-Apocalypse kurz zu berühren. Der neueste Herausgeber lässt die Apocalypse unter der Einwirkung der Kriegszüge Odhenats entstehen[1]. Meine Ansetzung ist nur um einige Jahre früher. Danach müsste die Apocalypse, welche gewiss aus den Zeitströmungen herausgewachsen ist, ein überraschend hohes Alter haben. Es ist nun dies aus allgemeinen Gründen, ohne directen Beweis, mehrfach bezweifelt worden[2]. Ich glaube jedoch, dass der Text unserer Apocalypse eine sehr deutliche Sprache führt. Die Wörter דמיטרום, פוריפום, אנפיליפום, פנפום, קירטלום, haben ein derart prononcirt lateinisches Gepräge, dass ein Herabgehen etwa in die mohamedanische Zeit rein ausgeschlossen erscheint. Hierbei kommt noch in Betracht, dass bei vielen der genannten palaestinischen Städte ganz sicher erwiesen werden kann, dass sie römische Militärstationen waren, wie ich schon oben bemerkt habe. Da gegen diese Ansetzung kein einziger positiver Grund vorgebracht werden kann, so dürfen wir kein Bedenken haben dem Inhalt des Werkchens zu folgen und dessen Abfassungszeit während des Tobens der Perserkriege, etwa um 250 n. Chr. anzusetzen.

Zum Schlusse lasse ich noch die paar Sätze, welche ein Historicum zu enthalten scheinen, im Zusammenhange hier folgen:—

Damals sagte mir Michael: Das bevorstehende Ende, am Schlusse der Tage, ist in den Tagen des zukünftigen Königs, dessen Name *Harmilat* ist. Einige sagen, sein Name sei *Tarmila* (lies *Armilat*). Rabbi Simaï sagt, sein Name ist *Hakširat* (lies *Harkširat* = Artaxerxes). R. Eleazar sagt, sein Name ist *Artaxerxes*. R. Juda b. Bathira sagt, sein Name ist *Koresch* (Cyrus). R. Simon b. Jochaï sagt, sein Name ist *Hakisra* (Chosroes). Es bleibt dabei, wie R. Simon sagt: sein Name ist *Hakisra*.

Der letzte König von Persien wird gegen Rom ziehen drei Jahre nach einander, so dass er sich zwölf Monate empören wird. Drei Kriegshelden werden vom Meere her gegen ihn heraufziehen, sie

[1] Buttenwieser, p. 69. Sein Hauptbeweis ist die Parallelstelle in *Genes. rabba*, c. 76; dort sind aber ganz andere Namen genannt.

[2] S. auch *Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. des Judenthums*, XLII, 480.

werden aber in seine Hände gegeben. Ein geringer König unter den Königen, der Sohn der Magd *Gigit*, [zieht] gegen ihn vom Meere her. Das sind aber die Merkmale, die Daniel an ihm gesehen: sein Gesicht lang, zwischen den Augen eine Erhöhung (Auswuchs), seine Statur sehr hoch, die Fussohlen[1] sind hoch und die Schenkel dünn .... Am zwanzigsten in Nisan zieht [dieser] König vom Meere herauf, verwüstet und erschüttert die Welt, rückt an den heiligen Berg und verbrennt ihn. Eine Verfluchte unter den Weibern hatte ihn geboren; das ist das Horn, welches Daniel gesehen, und an jenem Tage war Noth und Krieg gegen Israel ...

Den zweiten Krieg führen *Misitheus* der Praefect und *Philippus* der Praefect; mit ihnen sind 100,000 Reiter, 100,000 Fussvolk, und auf den Schiffen halten sich verborgen 300,000 (lies 30,000) ...

Den dritten Krieg[2] führen [*Decius*] *Messius* und *Carinus*, und mit ihnen sind alle Provinzen, ein gar grosses Volk, von der grossen Ebene an bis Jaffa und Askalon ... In derselben Stunde spricht Gott zu den Völkern der Welt: "Wehe euch, Ruchlose, denn am Ende der vier Weltreiche werdet ihr alle aus der Welt geschafft werden" ... Hernach führt Gott *Gog* und *Magog* her und all' dessen Dependenzen ....

Und das sind die Provinzen (oder Städte), welche zerstört werden: Jericho[3], Beeroth[4], Bet-Choron[5], Susin[6], Malka[7], Dora[8],

[1] כפות רגליו.

[2] Das Datum, מבת כ', ziehe ich zum vorigen Satze; auch der zweite Krieg fängt ohne Datum an.

[3] Jericho hatte eine römische Besatzung, vgl. *Cant. rabba* zu II, 2 und *Lev. rabba*, c. 23, besonders aber *Threni rabba* zu I, 17. Diese Midrasch-Stellen sind richtig aufgefasst worden von Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palaestina's*, p. 43; siehe auch meinen Aufsatz: *Die römischen Besatzungen in Palaestina* im *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XIX, 233. Siehe die Liste der Garnisonen daselbst, No. 23: Jericho; und No. 29: *Cohors prima Salutaria inter Aeliam et Hierichunta.*

[4] Nördlich von Jerusalem, heute El-Bire; s. Buttenwieser, p. 45.

[5] Ebenfalls nördlich von Jerusalem, nicht weit von Lydda; in meiner Liste No. 38.

[6] Gewöhnlich סוסיתא, auf griechisch *Hippos*, in der Nähe von Tiberias; hatte ebenfalls eine römische Besatzung, s. meine Bemerkung in *Monatsschrift*, XXXIX, 8.

[7] מלכה ist nach Buttenwieser, p. 49, soviel wie טור מלכא. Ich glaube das bezweifeln zu müssen. Ein Ort *Malka* wird verzeichnet im Ostjordanlande unweit vom Tiberias-See, z. B. auf der Karte im Bibelwerk von Kautzsch (1894). Dieser Ort ist neben *Susitha* ganz passend. Gleich daneben ist die bedeutende Stadt *Gadara*.

[8] Im Texte ואדר. Da in der ganzen Liste bis jetzt keine Copula ist, so

Salom [1], Schimron [2], Bet-Magdiel [3], Tyrus, Bet-Chalsut [4], Lydda, Buz [5], Bet-Enam [6], Chamat-Sefar [7], Adasa [8], Antiochia, Alexandria, und Edom. Alle Städte der Israeliten jedoch werden von Feuer und von dienstthuenden Engeln geschützt ....

SAMUEL KRAUSS.

Budapest.

nehme ich den Buchstaben ו zum Worte und lese דורא. Das ist *Dora* am mittelländischen Meer, welches ganz bestimmt griechische Einwohner hatte. Vgl. oben Jaffa und Askalon. Zur Zeit des Hieronymus war Dora in der That verödet (*Monatsschrift*, XLIII, 508).

[1] Wahrscheinlich = כפר שלם = *Kefarsalama*, s. Buttenwieser, p. 46.

[2] Ed. Jellinek שימרון; nach j. Megilla, 70ᵃ, soviel als סימוניה, Σιμωνιάς. In ed. Buttenwieser steht שומרון, was Buttenwieser für *Samaria* erklärt. Vielleicht jedoch *Simyra* in Phönizien; in meiner Liste No. 47.

[3] Ed. Jellinek בית מגדיאל. In den *Onomastica* wird ein *Magdiel* nördlich von Dora (s. No. 6 der Liste) erwähnt, wo man noch heute gewaltige Ruinen sieht. In ed. Buttenwieser steht dafür בית מגדול, das wäre *Migdol* oder *Magdala*, deren es mehrere in Palaestina gegeben.

[4] Ed. Jellinek בול חלפות, ed. Buttenwieser richtiger בית חלסות. Vgl. Sifre Deut. § 39 als Variante בית החולסית, b. Baba Bathra, 67ᵃ, בית החולסות. Gemeint ist irgend ein Ort am Meeresufer; s. mein *Wörterbuch*, s. v. חולסית (p. 249). Buttenwieser hat für das Wort keine Erklärung. Cf. *Exaluth* des Eusebius (*Monatsschrift*, ibid., 513).

[5] בוז, ein unbekannter Ort. Vielleicht = *Sabaia* (in meiner Liste No. 6 in *Magazin*, p. 229). Es existirt auch ein *Tabis*, 6 Meilen von Pella (*Monatsschrift*, ibid., p. 513).

[6] בית עינם ist gleich בית ענית, wofür Septuaginta Βαιθαναμ haben. Gut identificirt von Buttenwieser, p. 48. In der Nähe von *Ainan* befand sich nach Eusebius ein Idol der Heiden (*Monatsschrift*, XLIII, 508).

[7] חמת ספר. Da es mehrere Ortschaften namens חמת gab, so halte ich das daneben befindliche ספר nicht für einen besonderen Ort, sondern für nähere Bestimmung zu *Chamat*. Buttenwieser hält חמת für *Emmaus*, ספר für *Kirjat-Sefer*.

[8] Ed. Jellinek הרשה, richtiger ed. Buttenwieser חדשה, das ist *Adasa*, ein Ort, der durch die Schlacht zwischen Juda Makkabi und Nicanor bekannt ist.

CRITICAL NOTICES.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA.

The Jewish Encyclopedia, Vol. I. (FUNK and WAGNALLS Co.)

THE first volume of *The Jewish Encyclopedia* lies before us. The outcome of an age of systematization and co-operation, its appearance is a distinct event in the history of letters. One regards its publication with feelings of gratitude and admiration. Gratitude towards the publishers whose public-spiritedness made the issuing of the work possible; admiration for the manner in which it has been produced under the direction of the able projector, Dr. Isidore Singer, and his band of four hundred scholars and specialists.

The magnificence of the complete structure can easily be gauged by the excellence of the portion now in our possession. It will be a worthy Temple set up to the genius of Jewish Science and Jewish Thought, into whose courts, far from the coarse clamour of the market-place, all may come, and, conning the rich page of Israel's history, may get for themselves knowledge unbiassed and broad sympathy. We have everything to gain and nothing to lose by this new "Revelation." Or rather it might be as true to say that we have everything to lose—our unequal share of the world's misjudgment; and others have everything to gain—true insight, a larger knowledge, liberal-mindedness. But then such loss being another's gain, is, ethically, a gain too—so we can well afford it.

The work—need it be said?—comes from that land of big enterprises and big successes, America. Right royally is the New World repaying the Old for discovering it. And for this last guerdon it holds the world its debtor indeed.

The scope of the work can be outlined by a brief statement of the departments in its purview. The subject-matter falls into three main divisions, which again branch out into subdivisions. They are (1) History, Biography, Sociology, and Folk-lore; (2) Literature—Biblical, Hellenistic, Talmudical, Rabbinical, Mediaeval, and Neo-Hebraic; (3) Theology and Philosophy; each department being

under the control of an editor responsible for the accuracy and comprehensiveness of the articles in his province.

The prospectus of the Historical and Biographical division promises much in the way of detail, and in the way of rescuing from oblivion those worthies who have, by word or deed, contributed to the general commonweal; and in this, the first volume, these promises have begun to be redeemed right honourably. Jews by race, Jews by conviction, Jews by predilection—all will be included, and rightly so, if we really desire to get a true conspectus of Israel's ramifications.

Obviously *The Jewish Encyclopedia* is a dictionary of the Bible, but it is something more than this, inasmuch as it deals not with a part of Jewish History, but with the whole. In the domain of Literature no attempt has been made to compete with the Bible Dictionaries of Hastings and Cheyne; but these, in many ways and many places, by sudden side-lights, are supplemented by such a work as this, even in their own special departments, for it is the superior vantage-point that gives a wider outlook. The plan has been adopted of treating the more important Biblical articles under three heads, under the first of which are ranged the Biblical data, giving the plain statement of the text; under the second, we have the Rabbinical interpretation, including that of the Talmud and Midrash; the third division presents the critical view. Thus the Encyclopedia strives to keep abreast of the latest explorations in the fields of Assyriology, Egyptology and in general archaeological investigation.

The Talmud, of course, will receive treatment commensurate with its importance, and the Rabbis of the Talmud, the Tannaim and Amoraim, many of them epoch-making in virtue of their work or personality, will each have a niche in this Temple of Fame. In connexion too with this subject the course of later Rabbinical Literature will be traced for the fourteen hundred years (500–1900) of its run. And lastly the History of the Jewish Literature will be set forth in all its multifariousness.

The third division of Theology and Philosophy will include a systematic presentation of Rabbinical Judaism in regard to Jewish beliefs and doctrine.

And, finally, the Encyclopedia will deal in an exhaustive manner with the subject of Anthropology, under which section will fall the evidence relating to purity of race, special aptitudes, susceptibility to disease, &c., &c.

This in short is a summary, and summary at that, of the task the Editors have set before themselves. High as the ideal is, this first volume makes us confident that it will be successfully attained.

It is not surprising that an undertaking of this kind should prove so fascinating both to the professed student, or professional, and to the general reader. The Jew stands as a link between the ancient world and the modern. Present at the launching of the oldest civilizations he voyaged with them for many a weary year, if not actually as pilot, often as one of the crew; and he has lived to see them swept away on the floods of time. If the knowledge of the centuries points to any one truth, it points to the transitoriness of all things, the ebb and flow in the affairs of mankind.

And throughout all these vicissitudes, the Jew, while not unresponsive to the *influences* that pulsated about him, has preserved the continuity of his traditions, and the purity of his ideals. It is a strange history that is here unfolded, now rolling majestic under Babylonian or Egyptian skies; now sunning itself gloriously as it winds through the fields of Old Castile; now wasted and scanty as it spreads itself over the sandy soil of oppression and repression. Such story as this must grip one strongly; and as one reads, mind and soul yield unreservedly to the all-compelling charm. It will give the reader a heart of understanding, enabling him to grasp aright something of the significance of Israel's wanderings; to rub off the grime and unlovely lettering of this human palimpsest, and to read beneath all of it the majestic drama of a nation's history. We shall see how the Jew has pushed onward the vehicle of the world's progress; how the light of his genius has played upon the fields of Art, and Science, and Literature, in many and many a land. With this work as our spell, Israel the Sphinx will be made to speak some of its most precious secrets.

And now to examine our treasure a little more closely. It is a handsome volume, its print clear and pleasant, and its illustrations numerous and really elucidatory of the text. And more; we shall find, if we test it, that the work exactly fits that empty space which somehow gapes from the shelves of every library however well furnished—the vacant chair, so to say, at the Symposium of Letters!

Let us turn, say, to the article "Adam." Under this heading we have, first of all, a statement of all the Biblical data. Then follows an account of the name in Apocryphal and Rabbinical Literature, comprising a most interesting survey of the sources of the Midrashic conception, by Dr. Kohler; Prof. Gottheil then takes up the story and discourses pleasantly of Adam in Mohammedan Literature. Lastly, we have a summary of the critical view, in which the generic use of the word in contradistinction to the use of it as the name of an individual is well brought out. Then succeed articles on the Book of Adam, and Adam Kadmon or Kadmoni, both of them

crammed with information. It should be added that a Bibliography is appended to each article—a very valuable consideration.

The same care characterizes the subject "Akiba b. Joseph": Palestinian Tanna. His parentage and youth are lucidly narrated, his remarkable life is then set forth, bringing out his relation with Bar Cochba in the sad times in which his lot was cast. Akiba as Systematizer, his Halacha, his Hermeneutic System, his Religious Philosophy—these are but headings, but they show sufficiently the trend of the rest of the article. To round off the whole we have, lastly, an account of the various legends that have clustered round the Martyr's memory.

The important subject of Angelology is especially well treated. The Biblical conception of these celestial beings is traced step by step; their denomination, their appearance, their function—all are here set forth. The second part of the article occupies itself with Angels in Talmudic and Midrashic Literature. We have a succinct account of the development of the angel-idea, of the angelic embellishment of the Bible story, and of the nomenclature and variety of angelic forms. "Angels and the Cabala" and "Angels and Mysticism" conclude this division of the subject. At this point Dr. Kohler continues the task. He outlines for us the general historical development of this subject of Angelology, and shows us how the circumstances of Israel's environment in Persia and Babylonia combined to make complex and cumbersome the simple conception of the Divine Messenger found in earlier Biblical writings. Thus Angelology tended towards systematization, and so we find that it is in the Book of Daniel that a systematic classification of angels is first presented. And Daniel led the way for the establishment of a hierarchy of vast proportions. Then follows a mass of information in regard to some of these hierarchical systems, with an account of the powers of individual angels, as instructors, as mediators between God and man, as guardians of the nations. Finally, we are presented with the views of Philo on Angels, of Saadya Gaon, of Judah Ha'Levi, of Ibn Daud and Maimonides. A brief statement of the Mohammedan position, which seems to trench both on Jewish and Gnostic ground, brings us to the end of this engrossing subject.

But let this suffice. The more the work is examined the indispensableness of it becomes more and more evident, and the wonder grows that its success should have ever been questioned. It is just the work required for the completion of every library and the equipment of every student. Such a bringing together the latest results of Jewish scholarship in the domain of Jewish lore is a notable achievement indeed. The effect of it—who shall deny?—will be as im-

portant as widespread, culminating in a real revival of Jewish learning.

It is ungracious to find fault with the well from which we have just slaked our thirst, but it is impossible to resist expressing the regret that in a work presenting the imperial proportions, as it were, we have endeavoured to draw, there should have been included names of those whose work lies rather before them than after. We have said the worst; and it may be that this little spot but serves, after all, to bring out the extreme fairness of the rest of the page.

Concluding, we can but re-echo the words of the writer who has said: "Christianity will learn from it to understand Judaism and to respect Jews. Jews will learn from it to understand and respect themselves."

H. SNOWMAN.

MACLEAN'S "VERNACULAR SYRIAC."

A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac, as spoken by the Eastern Syrians of Kurdistan, North-West Persia, and the Plain of Moṣul, with illustrations from the dialects of the Jews of Zakhu and Azerbaijan, and of the Western Syrians of Ṭur 'Abdin and Ma'lula, by ARTHUR JOHN MACLEAN, M.A., F.R.G.S., Oxford, Clarendon Press, 1891, 4to, pp. xxiii and 334.

MORE than thirty years ago Prof. Noeldeke expressed the hope that a dictionary of modern Syriac dialects would be compiled from materials gathered among the Nestorian population east of the Tigris without regard to the classical language, and that in so doing special attention might be paid to the vernacular of the Jews living in the district. Since then much valuable linguistic research has been accomplished in this field, both in the publication of texts and their utilization for grammatical purposes. The great vitality of this group of dialects is illustrated by the fact, that amidst a population of different creed and languages it not only held its own but penetrated further east, supplanting a tongue spoken of old in these territories. Geographically speaking, the dialects in question form the vernacular of many villages situated in a large triangle, comprising the Plain of Moṣul, Lake Van and the Urmiah lake. Even a comparatively short examination will reveal the fact that these dialects are distinctly different from classical Syriac, and the appellation *Fellihi*, selected by Prof. Sachau (*Skizze des Fellichi-Dialekts von Moṣul*, Berlin, 1895), has therefore much in its favour. It is but

natural that it is largely influenced by the Turkish dialects spoken in Kurdistan by Persian, and particularly by Arabic, since this language forms the vernacular of the town of Moṣul. Through the translation of the Bible also many Hebrew words have crept in. In presenting his book Mr. Maclean has given a supplement not only to his own grammatical work on the subject published five years ago, but has furnished most valuable aid to the study of the large literature of the dialects now available. Till lately our information as to the existence and importance of this branch of Semitic philology was very scant. The merit of this work cannot, therefore, be easily overrated, and he may rest assured of the sincere thanks of Semitic students.

In an appendix to his *Grammar* Mr. Maclean has given a few specimens of a translation of some Psalms by an Azerbaijan Jew. In so doing he has only whetted our appetite for more. It would be desirable to obtain larger pieces of translation or of original compositions either liturgical or secular. It is more than probable that such exist. Mr. Maclean gives instances showing that the Jewish pronunciation of certain words varies slightly from that of their compatriots. Moreover, the nearer relation of the eastern dialects to that of the Babylonian Talmud justifies the expectation that linguistic research in these provinces would prove advantageous for the lexicography as well as for the phonology of the Talmud.

Mr. Maclean is undoubtedly right in emphasizing the fact that translators are apt to err on the side of literalness, and often employ words not used colloquially; but in spite of this the style remains homely, as the standard of education of the Jews in East Syrian countries is not very high. We may safely presume that the peculiarities of their language will, on the whole, run parallel with those of the Jews living in Arabic-speaking countries and in Persia, and that they are possessed of original compositions, however modest. It is of no small interest to observe that the language of the Talmud may still be considered a living one, and capable of being preserved and cultivated.

The addition of cross-references to Western Syriac dialects and the language of the Pshittā, as also the transliteration of all words and phrases in Roman characters in Mr. Maclean's book, greatly assists the student. Although his works signify a great advance in the study of the Eastern Aramaic dialects, we may hope that further investigation on the spot will be fruitful also in a direction which runs beside the main road.

H. Hirschfeld.

DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HEBREW MSS. OF THE MONTEFIORE LIBRARY.

II *(continued)*.

134. ספר האסופות, ascribed to Elijah b. Isaac Carcassoni (but see H. Gross in *Mag.*, X, 64–87, and M. Gaster in *Report of Montefiore College*, 1893, p. 31 sqq., the latter giving an epitome of the contents of the MS.). Fol. 135^{v} sqq. Drafts of documents. The letter of divorce (fol. 142^{v}) is dated Wednesday, 15 Sivan, 5067 (May 17, 1307), and is written on behalf of Josef b. Simon of Worms. Witnesses: Simon b. Meir, Potifar b. Taḥath, Achselrad b. Peter (fictitious names). Fol. 170, שערי ניקוד, abstract of Hebrew Grammar.

Owners: Isaac Rafael Finzi, Mordecai Samuel Ghirondi, S. D. Luzatto.

German Rabb. char., nearly vocalized throughout, fol., 2 cols., ff. 181 [H. No. 115].

135. איסור והיתר, *a.* by Isaac [b. Meir] of Dueren on הלכות מליחה, with Glosses (printed); *b.* Fol. 23. ניהוגין; ibid.^{v}. נשאל מאת רבינו יהוד׳ בר יצחק; *c.* Fol. 24. סימן להפטרות, but hardly legible and unfinished.

Vellum, German Rabb. char., 4to, ff. 24 [H. No. 182].

136. *a.* [ספר מצות] Compilation of ritual rules in 526 paragraphs. The beginning is missing as far as par. 16. At the top of fol. 1, written by a later hand, the words ספר איסור והיתר are found, but they are apparently copied from fol. 73. The compiler, Moses hal-Lēvi (fol. 11^{v}), frequently styles himself a pupil of R. Jeḥiel [of Paris?], to whom he alludes in the terms מורי הגאון והקדוש ר׳ יחיאל ז״ל. He quotes, besides, the following authorities: Amrām, Ashēr of Lunel, Bāruch [b. Isaac of Regensburg?], Ḥayyim hak-Kōhēn, Elḥānān, Eliezer b. Jōel [hal-Lēvi אב״י הע״זרי], Eliezer of Metz, Eliezer b. Nāthān, Gershōm [Me'ōr hag-Gōlāh], Hāï Gāōn, Isaac al-Fāsī, Isaac b. Judah, Isaac b. Moses [of Vienna?], Josef Gāōn, Josef Tōb Elem, Judah b. Nāthān, Meir of Rothenburg [רהר״ט], Menaḥem of Joigny, [Moses of Coucy] author of [מצות] ספר

הגדול, Moses Gāōn, Samson b. Abraham, Samson of Coucy, Samson of Jerusalem, Samuel, Simḥā b. Solomon [זצ"ל], Solomon b. Isaac [Rashi], Tam [ר"ת] b. Josef, Tam [ר"ת] b. Nāthān and גור אריה. Fol. 27v, col. 2, are to be found the words סיימתי של מצות עשה והמקום שזכני לבותבן יזכני להגות בו והיא לך מצות לא תעשה. French words: פרטרש, רישולש, רמזיאש (38), שַׁלְשָׁא (184), פְּרַיְיִמְ, קְכִישְׁטְרָא, אישטילא (224). Lacunae after ff. 2, 14, 32. The end is missing. *b.* Fol. 55 headed הלכות יום הכפורים ששמעתי מפי מורי הרב ר' יצחק שיחיה וכתבתים מבחוץ. Above this the words ואחר סיום הלכות יום הכפורי[ם] תמצא הלכות ראש השנה מבואר היטב are to be read. The authorities quoted in this section are: Amrām, Bāruch, Elāzar hag-Gādōl, Elāzar Qallīr, Eliezer b. Jōēl hal-Lēvi, Eliezer of Metz, Eliezer b. Nāthān, Elyāqīm, Gershōn (*sic*), Ḥananēl, Ḥananyāh b. Jacob b. Jāqār, Isaac, the compiler's teacher [Isaac סגן לויה], Isaac b. Ashēr hal-Lēvi [ריב"א], Isaac b. Judah, Jacob b. Jāqār, Jacob Tam, Josef Tōb Elem, Judah b. Baruch, Judah hal-Levi of Mayence, Meir [Rothenburg], Meir, the Precentor in Worms, Moses Maimūni, Moses b. Meshullām, Natrōnāï Gāōn, Qalonymos, Samuel b. Isaac, Shālōm Gāōn, Simon of שב"ט פלירא, Solomon, Solomon b. Isaac [Rashi]. *c.* Fol. 63v. A series of regulations of ritual, liturgical and communal character, headed אחל תקנת קהלות, ending וכל מי שיעבור מאילו תקנות יהא בנידוי כל הקהלות ואם ישב במרדו חדש ימים מותר למסור ממונו למלך וכל השומר תקנתינו יתברך מפי מלך הכבוד. Appended are the following signatures: David b. Qalonymos, Josef b. Othniel ראש הלבנון, Jacob b. Ashēr hal-Lēvi, Elāzar b. Judah haq-Qātōn, אב"י העז"רי, Simḥā b. Samuel, Elāzar b. Samuel, Nāthān b. Samson, Bāruch b. Samuel, Jōel b. Nāthān hak-Kōhēn, Nāthān b. Isaac, Hezekiah b. Reuben, Mattathias b. Reuben, Isaac b. Solomon hak-Kōhēn, Meir b. Samuel, Meir b. Jōel hak-Kōhēn, Simeon b. Ephraim, Elāzar b. Samson, Josef b. Judah, Jacob b. Rabbēnu Isaac hal-Lēvi. *d.* Fol. 62v. אתחיל מנהגים של כל השנה רבנו אלעזר הקליר; fol. 66v, col. 2, והנה אתחיל בדבר שאינן שמחים בו יסד כ"א קינות לט' באב כמניין ימים מי"ז בתמוז עד ט' באב (see Zunz, *Literaturgesch.*, p. 51); fol. 70v, Responsum by Isaac b. Judah. *e.* Fol. 72. תשובה מגאוני נרבונא signed by Todros b. Moses, Abraham b. Isaac, Moses b. Josef, Meshullām b. Nāthān, Meir b. Josef, Moses b. Todros שלישי. *f.* Fol. 73. Compilation of דינים in thirty-two chapters, headed זה איסור והיתר העתקתי מפי מורי הרב ר' יצחק בן ר' מאיר, preceded by Table of Contents (fol. 72v); fol. 74, compiler's remark והרבה היה לו להאריך למורי ר' יצחק אלא שהפצרנו בו וכתב לנו בקוצר; fol. 77v, Responsum by Jacob Tam to his grandson Isaac, ending עד כאן השיב רבי יעקב לרבי יצחק נכדו; fol. 78r, Nathanāel

of Chinon mentioned. The frequent references to 'my teacher R. Isaac' in *b–f* prove that all these sections were compiled by the same person. This was probably the above-mentioned Moses hal-Lēvi, who, after the departure of R. Jeḥīel to Palestine (1259), continued his studies in South Germany (מלכות שְׁוֻבְא, fol. 77ᵛ, col. 2) under the said Isaac. The MS. is written throughout in the same hand, and is, to all appearance, the compiler's autograph. A later owner added marginal notes.

Owners: Samuel . . .; Zunz (No. 28).

Vellum, Franco-German Rabb. char. French and German words vocalized, occasional pen and ink drawings on the margin; 2 coll., 4to, ff. 81 [No. 427].

137. איסור והיתר, by R. Susman (cf. *NCat.*, No. 2073[3]). Copied from a volume belonging to R. אברל by Abraham b. Hezekiah hal-Lēvi, and finished Wednesday, בהר (12 Iyyār), 5195 (May 11, 1435).

Vellum, German curs. char., 4to, ff. 12 [H. No. 309].

138. 1. ספר שר הטבחים, by Joshua Segre on דיני שחיטה ובדיקה, beginning with a sonnet. Fol. 22, Admonition addressed to Shōḥetim, reminding them to be careful, and recommending the practice of R. Isaac גירון (who died in Sefāth), who, when living at Casale, only licensed Shōḥetim under the most stringent conditions. Fol. 23ᵛ, Shōḥēt's certificate given to Elḥānān b. Gamaliel Foa.

2. Fol. 24. שחיטות, by Jacob Weil.

3. Fol. 34. Shōḥēt's certificate given to Michael Foa by Isaac Rafael b. Elisha Michael Finzi.

Owner: Mordecai Samuel Ghirondi.

No. 1 copied by Elḥānān Foa, who studied Sheḥīta under the author (fol. 23).

Ital. curs. char., 8vo, ff. 34 [H. No. 270].

139. 1. ספר שערים, by El'āzar of Worms on בדיקת הריאה, in *thirty-six* chapters.

2. Fol. 20ᵛ. A treatise on the same subject, in which are quoted Abraham חדיק, Eliezer of Bohemia, Eliezer of Metz, R. Gershōm, Ḥananēl b. Ḥūshīēl, Isaac hal-Lābān, Jacob b. Shēsheth, Samuel b. Ḥofni, Samuel han-Nāgid, Solomon b. Isaac (Rashi), and the Rabbis of Narbonne. The end is defective.

German curs. char., 4to, ff. 33 [H. No. 173].

140. הלכות שחיטות ובדיקות.

Owner: Bendix Marcus in Hornburg.

German curs. char., 8vo, ff. 31 [H. No. 518].

141. 1. Fragment of a work containing religious aphorisms, probably by the author of No. 2.

2. Fol. 2v. קצור דיני שחיטה ובדיקות, by Rafael Birdogo. The end is missing.

Maghribine Rabb. char., 4to, ff. 8 [No. 521].

142. 1. קצור הלכות טרפות, by Efraim Joshua Luzatto. The headings of the chapters are accompanied by the Italian translation.

2. Fol. 71. טופס מסירת מודעה של בתולה כדי שלא יוכל שום אדם לקדשה אלא מדעת אביה ואמה נעשית מן כמהרר שבתאי מהזקנים נר״ו היושב על כסא הוראה בעיר קסאלי.

3. Fol. 71v. Drafts of שטר שדוכין and שטר חליצה.

4. Fol. 75. Abstracts from the Shulḥān Arukh.

5. Fol. 76. הן אלה קצות דברי הוראה בענין טרפות שנמצא כתוב מהרב כמה״ר ר׳ י[הודה] בריאל ר״מ דקק מנטובה ונעתקו מפי כמהר׳ מזל נר״ו והם דברים ששמע מפי מגידי אמת הלא הם הרבנים של מודינא כמהרד״ך וכמהרד״יך אחיו. On the fly-leaf סדר קיצור טרפות של רבי פינחס האשכנזי מעיר פראוה.

Owners: Angelo Salvador Raffael Luzatti; Isach Florenzo di Benedetti; Lazzaro Lanzon Bachi.

Ital. curs. char., small 4to, ff. 78 [H. No. 95].

143. תפארת ישראל, Glosses on יורה דעה הלכות נדה, by Jonathan [Eibenschütz] (printed).

German curs. char., 4to, ff. 83 [H. No. 391].

144. קונטרים איפרושי מאיסורא והוא הקדמה לספר זבחי תרועה, severe criticism of the ספר זבחים שלמים [by Abraham b. Mordecai Ankwa, Leghorn, 1858; cf. *HB.*, I, p. 113] by Solomon Zarqā. The author quotes (fol. 1v) Solomon b. Ṣūr's זבחי רצון; fol. 3, Responsum by Abraham hak-Kōhēn יצחקי of Tunis.

Maghrib. curs. char., 8vo, ff. 19, last leaf slightly damaged [No. 492].

145. Part II of Solomon Oliveira's שלחן טהור, Glosses on אורח חיים and חשן משפט, containing הלכות אישות והלכות דיינות, written 1686. At the end the following verses:—

תכלית צורה נראית
סוף תשלומה אומרה
אין המצוה נקראת
אלא על שם גומרה

Span. Rabb. char., 8vo, ff. 23 [H. No. 114].

146. Collection of Minhāgim [by Seligmann Bing Oppenheimer, pupil of Jacob Lēvi of Moelln מהרי״ל]. The MS. is, according to Steinschneider's suggestion (see Berliner in *HB.*, IX, p. 81 sqq.),

the compiler's autograph. A former owner has marked the leaves from left to right, but in the following summary the proper order is observed. *a.* פירוש השטרות on the composition of the various kinds of documents; *b.* fol. 8, some titles of books (in the compiler's possession ?); *c.* fol. 9, Homily with reference to Passover (Sabbath haggādōl sermon ?); *d.* fol. 10, הלכות ציצת; *e.* fol. 23, שמעתי מהר"ר שמעון כ"ץ שאמר בשם דודו מהר"ר אנשל ס"ל שמהר"ר זלמן דונקיל הישי[ב] ז"ל כתב אל מאורינו הגאון נאון הרר מהרר מאיר ה"נל; *f.* fol. 25, הדרן עלך הקומץ את המנחה; *g.* fol. 40, ושמעתי מר' קלמן מורבורק; *h.* fol. 44v, Isaac ארורא; *i.* fol. 49v (*a*) נוהגים שלא לעשות מלאכה למה כותבין מימין לשמאל (*γ*), המפקיד אצל חבירו חבית (*β*), במוצאי שבת (*δ*) כל העובר על החרם; *j.* fol. 50, חרם of R. Gershōm (printed), ends הועתק מכתב אשר הועתק מכתב שהועתק מכת' רבינו משה מברנאה; *k.* fol. 52, הלכות ערלה; *l.* fol. 63v, הלכות נטע רבעי; *m.* fol. 66, ברכת המזון; *n.* fol. 67v, וכן דעתי עם יתר רבות' הלכה למעשה בקהלת ורנקפורט; *o.* fol. 68, מכאן כשתלמיד מובהק מזכיר רבו בלשון רבי וכן שמעתי ממחות' מו' הגאון מהר"רי סג"ל מו' רבו כשהיה מזכיר מהר' שלמה מנימישטט אומר מיין מיישטר (*mein Meister*); *p.* fol. 75, סדר של פסח, according to R. Meir of Rothenburg in the following rhymes: על הגפן קידוש בזמנה . במוצאי שבת יקנה"ז סימנה . ולאחריו העין שלש טעונה . וידיו ירחץ ויברך כתקנה . אדמה בטיבול ברכה הוזנה . ובוצע שנייה למשמרת נתונה . וירם הקערה וירון ברנה . הא לחמא דאכלו אבהתנא . ומזוג כוס שני במה נשתנה . ברכת היין ולבסוף אינה . נוטל ובוצע על הראשונה . וכורכה לתחתונה שהיא עליונה . כזית מרה בחרוסת ישקענה . מצות ומרורים כזית רעננה . לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה. This is followed by a Commentary with marginal notes; *q.* fol. 75v, דין נטילת ידים; *r.* fol. 84v, ועתה אחחיל לכתוב המשניות ממסכת ידים [gap]; *s.* fol. 109, headed מזקני מורי ורבי מנ . . . ציון מנוח' כבוד, containing the agenda of the Seder nights in an acrostic on the name מנחם בן מאיר, but the three last lines are incomplete. Underneath the name שמואל מפלייוא זצ"ל . . . is to be seen; ibid.v, another poem on the same subject, with the acrostic אהרן ברבי נתן הלוי ציון חזק ואמץ בתורה, the beginnings of the last six lines being destroyed; *t.* fol. 111, Commentary on the preceding poem, beginning ואהדר עלה לפירושי כסדרן דבר דבור על אפניו; l. 2, וכן יסד ר' יוסף טוב עלם; *u.* fol. 138, שמעתי מאדם חסיד אחד ושמו הוו' קופלמן הלכות ראש חדש; *v.* fol. 146v, מבונא ז"ל שקיבל מרבותיו שהשנים היושבים מעל החזן באלמיברא;

w. fol. 150, הלכות העומר; *x.* fol. 153^{v}, Responsum by Salman Kitzinger; *y.* a quite illegible document concerning גוטלין (Gutlein), the widow of a certain R. Ḥayyim.

Witnesses: Jacob b. Judah וילא . . ., Samuel b. Josef, Jeḥīel b. Jōeṣ, Ab, 5197 (1437).

The work is rich in German words.

Vellum, German Rabb. char., fol. and 4to, 3, 2, and 4 cols., ff. 155, of which many are injured, particularly after fol. 80 [H. No. 176].

147. ספר גידולי תרומה, by Azariah b. Efraim Figo (printed), the author's autograph, written in Piza, commenced Monday (*r.* Tuesday), 1 Tammūz, 5370 (1610).

Span. curs. char., 4to, ff. 75 [H. No. 254].

148. Collection of ritual rules, Minhāgim, and extracts from printed works and letters; *a.* fol. 97, Responsum by Moses Sōfēr of Frankfort [on the Main], dated 5 Tēbēth, 5518 (Dec. 16, 1758), and witnessed by Uri Phoebus (פייבש) Kōhēn; *b.* fol. 99^{v}, Responsum by David of מלייאב in לישלוא במחוז אוויגנון, dated 1 Tammūz, 5522; *c.* fol. 183, Letter by Samuel שלם of Genoa, messenger from Tiberias to Carpentras, addressed to the community of Lille (לילא), and dated 14 Ab, 5517; *d.* fol. 185, Letter by David פימגיני in Tunis to David of מולייאב (see above); *e.* fol. 199, Letter by Benjamin b. Isaiah Bassano (באסאן); *f.* fol. 202, by Ashēr Selig of יארופני; *g.* fol. 205, Letter to Samuel Heilmann (הילמן) in Metz, dated לישלוא, Monday, last day of Passover[1], 5518 (May, 1758); *h.* fol. 208, Document appointing Elḥānān Jesse to be Shōḥēt in לישלוא, dated 25 Adār II, 5518, and signed Daniel, Moses, Josef, Michael, Israel, Judah of Beaucaire (בילקאיירי), Moses Kōhēn, Elḥānān Jesse, Isaac Moses, David and Jacob of מולייאב, Ṣemaḥ Astruc, Abraham מונטילין, Gad of בידארידוש (?).

French Rabb. char., 24mo, ff. 1–17 missing, some other leaves are out of their places, ff. 270 [H. No. 266].

149. Minhāgim for the year, according to German rite, with calendar rules, in 141 paragraphs. At the end, table of contents. On the margin, coloured pen and ink drawings.

Owner: שמואל הדני (?), rest of colophon illegible.

Vellum, German curs. char., 4to, ff. 54 [H. No. 144].

150. 1. Ritual rules and regulations, beginning מר"ח ניסן עד אחר ר"ח אייר אין אומרים והוא רחום, with Glosses from תשב"ץ [Samson b. Ṣādōq], Maḥzōr Vitri, and Maimūni. Others are

[1] *Read* 'one day after Passover,' as the last day fell on a Sunday.

signed מחכים and מנהגי אשכנז. Fol. 13r, Bāruch, precentor in טרוייש is mentioned.

2. Fol. 17. על הכל, Ritual rules by Moses b. Senior [of Evreux].

3. Fol. 31v. Gloss on אמר ר׳ ישמעאל.

4. Fol. 35. ברוך שאמר, by Samson b. Eliezer, with many variations from the printed edition, and annotations.

5. Fol. 47. Discourse beginning דע כי יש ד׳ מדרגות הן בנבואה בת קול אורים רוח הקדש נבואה.

German Rabb. char., 4to, ff. 47 [H. No. 366].

151. מגידת יעקב, Regulations concerning circumcision and the prayers connected therewith, compiled on behalf of Simmel [זימל] Wolf in ...קוירש. At the end several medical instructions in [Jewish] German.

Written in Lieben (ליבנא), and finished 24 Tebeth (Jan. 3), 1769.

Vellum, squ. char., 8vo, ff. 41 [H. No. 248].

152. 1. *a.* Fragment of a discourse on חליצה; *b.* fol. 2, Notes on the same subject according to Solomon b. Addereth and R. Peres.

2. Fol. 3. Isaac of Düren's שערי דורא, with Glosses after each chapter.

3. *a.* Fol. 41, דיני הלכות טרפות לפי מנהג רומא; *b.* fol. 52v, בשאלות תשובות של ר׳ יצחק; *c.* fol. 53, נקור הבשר לרש״י (printed); *d.* fol. 54v, דיני טבילת כלים; *e.* fol. 55, דין שעור מקוה והכשרו. This is followed by other ritual topics, in which the following authorities are quoted: Isaiah, Jonathan, Qalonymos, Isaac hal-Lābān, Samuel b. Ḥofni; Ḥanan'ēl, Samuel Ṣarfāthi, Moses of פויאה (fol. 44v), al-Fāsi; Samuel b. Natronāï, Efraim, Maimūni, Isaac [of Düren?], Menaḥem Recanati, Ḥayyim Kōhēn [maternal grandfather of the compiler], Judah b. Benjamin Harōfē, Eliezer hal-Lēvi, Abigedōr, Abraham b. Solomon [author of] שבלי הלקט, Abraham Abigedōr, Josef, Meir [teacher of the compiler]. Fol. 96v illegible, end wanting.

Written by the compiler, Jeḥīel Ashkenazi (ff. 2 and 87).

Owner's notice not legible.

Vellum, Franco-German curs. char., small 4to, ff. 96 [H. No. 332].

153. Compendium of Glosses, Novellae, Sermons, and Talmudical Discourses by the following: Abraham Broda, fol. 39v; Abraham Fassel of Prague, fol. 35v; Bezalēl, fol. 60; El'āzar of קעלין [Colin], fol. 29; Elijah Kōhēn of העכים [Höchheim? see *SCat.*, col. 928], fol. 49v; Ezekiel Landau of Prague, ff. 25v, 37, 40, 56; Fishel of ביאהנדו, fol. 38; Jonathan Eibenschütz, ff. 44, 55v; Josef Liberles, fol. 3; Kaufmann Metz, fol. 55; Lämmel Eisenstadt, fol.

45v; Meir Aryēh האַרשׁין [Horzitz], ff. 41, 67; Meir Barbari [*SCat.*, col. 1694 *Barbe*] of Presburg, ff. 32, 34, 38, 47; Moses Meir [מהר"ם] of בוּמסלא [Bunzlau], ff. 17v, 25, 30, 34v, 48v; Moses Rapp of חוי (?), fol. 42v; Naftali, fol. 1; Salman [זלמן], fol. 39; Sandor Nemtez, Dayyān in Fürth, fol. 24; Samson of Ostropole, fol. 31v; Weil [טיאה] of Karlsruhe, fol. 15; Wolf Austerlitz, fol. 29v.

The compiler lived in Horzitz towards the end of the eighteenth century.

German curs. char., 4to, ff. 70 [H. No. 168].

154. 1. כה תברכו, by Immanuel b. Isaac b. Ṣiōn Ricchi (ריקי) on the intonation of the Blessing of the Priests, being the reply to an inquiry on the subject by Nehemiah b. Bāruch Kōhēn in Ferrara, dated 29 Ab, 5466 (1706).

2. Fol. 12. מכת בְּכוֹרוֹת, by the same [when living in Finale de Modena], on the same subject, directed against תוספות בכורי קציר, by Phineas Ḥayy Anaw, pupil of Isaac Lampronti, dated 22 Tammūz, 5475 (1715).

Ital. curs. char., 4to, ff. 43 [H. No. 349].

155. דינים for the year, according to Rashi's Siddur, with many Responsa by him, or with reference to the בית מדרשו של רבינו שלמה. The compiler quotes ספר הלכות גדולות and יצירה ס', the Minhāgim of Mayence and Lorraine (fol. 41v), besides many other authorities.

Franco-German Rabb. char., fol. The leaves are much stained by water; ff. 79 [H. No. 120].

156. 1. Drafts of legal documents compiled by Josef Gāōn b. Abraham Gāōn חיבי [explained *HC.*, p. 40, as initials of חפץ י' בידו יצליח], numbering sixty-six. Table of contents at beginning. No. 3, בחובה according to the rite of Toledo; No. 64 incomplete; No. 65 missing. At the end טופס שליח להוליך גט מאת הבעל, according to R. Pereṣ, dated Famagusta in Cyprus [with the year 5092 (1332) on the margin].

2. Fol. 49v. Alphabetical Index rerum to Books XII–XIV of Maimūni's משנה תורה.

3. Fol. 54v. סדר כתיבת הגט, Rules for writing a letter of divorce, in 174 paragraphs, with a copy of one (fol. 66), dated Regensburg, Tuesday, 10 Sivan, 5195 (June 7, 1435); fol. 69v, ראיתי הגט שכתב מהר"ר מוזניים; fol. 70, Letter of divorce, according to Josef Kolon, dated Mestre (מיישטריי), Wednesday, 13 Tēbēth, 5229 (Dec. 28, 1469); ibid.v, הרשאה, sent by Zakariah Kōhēn to the Rhine province, dated Nürnberg, Sunday, 4 (*read* 5) Tēbēth, 5185 (Nov. 26, 1425), ends עב"ל מהרר נתן מאיגרא זלה"ה; fol. 71, Remark by

Isaac of Ingelheim (אנגלהיימא) on behalf of his master Josef (Kolon) in Mestre; ibid., Text of הרשאה, dated פרגא, also called מזינרד, on the rivers וילטווא and בוטיש, Sunday, 20 Sivan, 5173 (May 21, 1413), sent by Manasse b. קרשבייא to ליבצא, daughter of Dan, and signed by the Dayyānīm Jōm Tōb b. Solomon, called Lipman מולהוז, Menaḥem b. Jacob Shālem, Abigedōr b. Isaac Caro; fol. 72 sqq., other documents communicated by Isaac Ingelheim, who comments on the custom of writing letters of divorce in Candia; fol. 80, הלכות חליצה, by the same.

4. Fol. 87v. פירוש הכתובה, by Simon b. Ṣemaḥ, headed:—

אני שמעון בנו צמח אלמד לסופרים חק ומשפט הכתובות
ועינים אפקחה להוליך לאור ולא ילכו כסומא בארובות

ends:—

אם ישאלך בנך מחר אל מי זאת האגרת
תאמר אליו על שם שמעון בן צמח היא נזכרת

5. Fol. 107. פירוש הגט.

6. Fol. 116. נוסח הכתובה כמנהג קנדיאה. Ff. 117 sqq., Index to No. 3. The MS. is rich in names and dates besides those mentioned.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 120 [H. No. 223].

157. Samson of Chinon's ספר כריתות (printed). Fol. 60, a poem, beginning נפשי שחי אל אל וזכרי הללי. The last section treats on the Thirteen Articles of Creed. Colophon: נשלם זה החיבור אשר חבר הרב ר׳ שמשון בר מורינו הר׳ יצחק קינו זלה״ה והכותב אותו אשר העתיק מספר מוטעה ומשובש בנחין גדול אברהם בב״ר יהודא זלה״ה מיאקריטי.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 61 [H. No. 101].

158. 1. *a.* Commentary on the Thirteen Rules of interpreting the Law by Moses b. Mūsā (cf. *SCat.*, col. 2018), beginning מק׳ו ביצד ויאמר יי אל משה ואביה ירוק ירק בפניה כללי דרכי התלמוד; *b.* fol. 30v.

2. Fol. 37. מאמר קצר במלאכת השיר (printed with לשון למודים, Constantinople, 1519). At the end the following verses, which are not to be found in the edition:—

תשורה לנעים ובחור ברעים בברים ושועים זרועו ידועה
לבקש יסודות לדבר בחידות ושירי ידידות בצלצל תרועה
ומשקל תנועות בקוצר ידועות ונחות ונעות ויתד תקועה

Orient. Rabb. char., 8vo, (ff. 2–5 inverted), ff. 48 [H. No. 342].

159. כללי המשנה והתלמוד. Introduction to the Talmud, by Josef b. Judah b. Josef b. Jacob has-Sefarādi, in *twelve* chapters [*HC.*, p. 13, erroneously חדושי הריטב"א].

Modern Span. Rabb. char., fol., ff. 21 [H. No. 100].

AUTOGRAPH WORKS BY MORDECAI SAMUEL GHIRONDI.

160. 1. כללי הגמרא והפוסקים, being the result of his study of Jacob Algāzi's קהלת יעקב.

2. Fol. 17 (inverted). Solomon b. Verga's שבט יהודה ends, p. 5, l. 11, of Wiener's edition.

8vo, ff. 28, many blank pages [H. No. 297].

161. קבוצת כסף. Correspondence on ritual subjects with other Rabbis. Vol. I begins with הסכמות, by David Ḥayyim b. Abraham Samuel דיינה, dated 13 Marḥesh., 5592 (1838); Josef Isserles Ashkenazi of Sefāth; (Ben Ṣiōn Aryēh Ghirondi) the father of the author; Abraham Reggio in Gorizia (Goerz); Nāthān מראני of Sefath; fol. 9, Josef Zamiro of Jerusalem; fol. 17^{v}, Menaḥem Azariah Meir of Castelnuovo; fol. 18^{v}, Letters to and from Shēm Tob Amarillo in Corfu, Abraham Reggio; David Zakkuth; Mazzāl Tōb of Modena; Abraham Jonas of Venice; Elias Aaron Lattes; Abraham of Cologne; Mordecai אשיאי of Sefāth; Isaia באסן; Elḥānān Ḥananyāh Ḥayy Kōhēn of Reggio; David Yequthiel Kōhēn of Jerusalem; fol. 130, טופס מעשה בית דין in Triest, signed Abraham Ḥayy of Cologne, Abraham Reggio, Solomon Nissim of Mantua.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 132 [H. No. 271].

162. Vol. II of the same work, beginning with הסכמות, by Ḥayyim Samuel Kōhēn of Tiberias, Ḥayyim פלאגי of Smyrna; Josef Motro of Hebrōn, Eliezer Abulāfia of Tiberias, the diploma of סמיכה by Josef Ashkenazi of Jerusalem (fol. 5^{v}); and הסכמות, by the author's father, Ben Ṣiōn Aryēh, and Abraham Salomo Salman of Jerusalem. The work itself begins, fol. 9, with the correspondence with Elias Aaron Lattes, Jacob Cazes of Mantua, Abraham Reggio, David Zakkuth, Nāthān מראני, Josef Motro. Ff. 155 sqq., an address in Italian.

4to, ff. 158 [H. No. 273].

163. Another copy of the same work, but ending § 416 (fol. 123 of preceding No.).

4to, ff. 157 [H. No. 272].

164. Vol. III of the same work begins with copies of הסכמות, by Ezekiel Eliezer Abulāfia of Tiberias, Samuel Kōhēn of Tiberias,

Josef of ארקשוב in Jerusalem, Ḥayyim פלאגי in Smyrna (cf. fol. 138), Abraham Reggio (fol. 16), Azariah Ḥayyim Sangrinetti of Modena (ibid.), Moses b. סמחון of Sefāth (fol. 18), Solomon Nissim of Mantua (ibid.), Hirsch חיות in Zolkiew (fol. 19). Fol. 24, Index of Responsa (see also fol. 10, but incomplete). Fol. 31, Autograph annotations on the work by Isaac חזן of Jerusalem. Fol. 82, Letter of הרשאה; fol. 109, Order of service, German rite, on a fast day; fol. 110, Prayer; fol. 153, פסק דין, by Isaac חזן; fol. 157, Letter by Samuel Kōhēn of Tiberias; fol. 182, Letter by Hirsch חיות; fol. 190^{v}, Abraham Reggio; ibid., Query by Menaḥem Mendel Mohr (מאהר) of Lemberg; fol. 193^{v}, Letter to Elias and Mendel Igel (איגל) in Lemberg; fol. 195, Responsum by Hirsch חיות; fol. 196^{v}, פסק sent by the same to Shabbethai Elḥānān Treves in Triest; fol. 198^{v}, Letter sent to Ghirondi by Saul Kōhēn Katzenelensohn (of Wilna) in Lemberg; fol. 199, Reply by Shabbethai Elḥānān Treves; fol. 202^{v}, Letter by David Zakkuth b. Mazzāl Tōb; fol. 208, הסכמה, by Aryēh Ascoli in Reggio; ibid.^{v}, פסק דין, by Hirsch חיות; fol. 212, Responsum by Abraham Reggio; ff. 215^{v} sqq., Responsa in Italian.

4to, ff. 233 [H. No. 274].

165. דובר שלום, vol. I, Letters and Responsa collected by Mordecai Samuel Ghirondi. Nos. 1–91.

4to, ff. 90 [H. No. 275].

166. The same, vol. II. Nos. 92–309.

4to, ff. 197 [H. No. 276].

167. The same, vol. III. Nos. 310–457.

4to, ff. 125 [H. No. 277].

168. The same, vol. IV. Nos. 458–711.

4to, ff. 197 [H. No. 278].

169. The same, vol. V. Nos. 712–942.

4to, ff. 117 [H. No. 279].

170. The same, vol. VI. Nos. 943–1339.

4to, ff. 197 [H. No. 280].

171. The same, vol. VII. Nos. 1340–1698. Fol. 50, Elegy on the death of Abraham Reggio.

4to, ff. 56 [H. No. 281].

172. The same, vol. VIII. Nos. 1699–1800.

4to, ff. 67 [H. No. 282].

173. The same, vol. IX. Letter by Ezekiel Eliezer Abulāfia of Tiberias; fol. 8, Correspondence with Abraham Reggio; fol. 18, Letter by Isaac Luzatto of Padua; fol. 20, Correspondence with

Abraham Reggio; fol. 21, Letter by Saul Formigini of Triest; fol. 24v, Letter by Nāthān מראני of Sefāth (written in Triest).

4to, ff. 34 [H. No. 283].

174. The same, vol. X. Penitential prayer; fol. 2, Correspondence with Jacob בורק of Lemberg; fol. 5, Correspondence with Jacob Reifmann in Schebrzyn (Poland); fol. 8, Correspondence with Samuel Leb Goldenberg; fol. 20v, Correspondence with Hirsch Chaies (חיות) in Zolkiew; fol. 23, Letter to Rafael Segre in Triest.

4to, ff. 29 [H. No. 284].

175. The same, vol. XI. Pasted on to the right-hand cover a letter by Jacob Cazes; fol. 2, Reply by Gedalyah Cazes.

4to, ff. 45 [H. No. 285].

176. The same, vol. XII. הסכמה, by Samuel Pardo in Verona and Aryēh Asçoli in Reggio; fol. 2, Letter to Jacob Cazes in Mantua; ibid.v, Letter to Ḥananēl Nepi in Cinto; fol. 3, Letter to Elias Aaron Lattes in Venice; ibid., Reply by Abraham Reggio in Gorizia; fol. 4, Reply by Elias Aaron Lattes of Venice, dated eve of New Year, 5594 (1834); Letter by the author's uncle, Isaac Ghirondi in Triest, dated 7 Marḥesh., 5594, followed by reply; fol. 8, Letter to Josef דורפלים in Gorizia, 6 Kislev; ibid., Letter to Phineas דורפלים; ibid.v, Letter to Isaac Reggio in Gorizia; fol. 10, Letter by Abraham Reggio to Ghirondi's wife on the occasion of the birth of a son; fol. 12v, Reply by Phineas and Josef דורפלים; ibid., Reply by Solomon Rappoport of Lemberg; fol. 50, Tombstone inscription for Solomon David of Lugo.

4to, ff. 50 [H. No. 286].

177. Index to the preceding work.

4to, ff. 44 [H. No. 412].

178. זכרון מרדכי, Responsa, decisions, &c.; fol. 17, Letter by Isaia Romanin in Pesaro to the brothers Mordecai and Isaac Ghirondi, dated middle days of Sukkōth, 5520 (1759); fol. 30, חקירות שונות על דרך פרדס, dated Tuesday, Perik. לך לך (March 9), 5598 (1838).

4to, ff. 69 [H. No. 287].

179. *a.* קטורת הסמים, Supplement to the same author's ליקוטי שושנים; *b.* fol. 47, Letter by Joshua b. Ṣiōn Segre to Azriel Jōel; *c.* fol. 48, Responsa; *d.* fol. 62, Queries sent to Ghirondi by a certain Samuel, and dated Tuesday, 2 Adar II, 5584 (1824); *e.* fol. 71, Prayer for the soul of Meir, son of שרלי חנה, and pupil of Jacob חזק; *f.* fol. 73, Homily in Italian on Esther ix. 4; *g.* fol. 75, Note on Ps. xxii; *h.* fol. 76, Chips from the Agāda; *i.* fol. 81,

Note on Midrāsh B'reshith Rabbā on Gen. xviii. 5 (וסעדו); *k.* fol. 93, Minhāgim, copy of a letter, prayer for Ghirondi's mother-in-law and several aphorisms by R. Abraham of ראזדעל.

A leaf pasted on the left-hand cover bears the date 3 Tishri, 5580 (1819); underneath are the dates of the death of Moses Ḥayyim Luzatto, 26 Iyyār; of Shabbathai Aaron Ḥayyim מריני, 3 Adār; of Isaac Finzi (ר"יף), who was twenty-seven years Rabbi of Padua, 19 Tishri.

Various Ital. squ. and curs. charr., 4to, several fasciculi in 8vo and 16mo; ff. 100 [H. No. 289].

180. ספר לקוטי שושנים, containing Responsa, poems, abstracts, notes, and comments.

4to, ff. 196 [H. No. 292].

181. לקוטי שושנים, vol. II. Fol. 24, Abstract from קונטרים ימין רוממה ה', by Menaḥem Azaryah of Fano (printed); fol. 32^{v}, Quotation from Josef b. Joshua's Chronicles; fol. 51, Autograph letter by David of Modena (Hebrew and Italian); fol. 66^{v} (towards the end of the volume), Italian sonnet; fol. 67^{v}, Pen and ink sketch of the Temple in Jerusalem; at the end a small fascicule of דינים.

Author's pedigree at the beginning.

Ital. Rabb. char., fol., ff. 72 [H. No. 293].

182. עלה שושנה, Supplement to the same author's ליקוטי שושנים, with abstracts from the writings of Samuel Archevolti, Abraham פונטניאלה and Leon of Modena; fol. 22^{v}, Poem by Samuel Archevolti on Josef Karo; fol. 34, Poem in eight strophes by Isaac Ḥayyim פרוסולוני in praise of the Talmud (printed in קול ענב by Abraham Bāruch Piperno, Leghorn, 1846, fol. 51); fol. 41, Abstracts from Ḥayyim Kōhēn's טור פטדה (printed Leghorn, 1655); fol. 51, Samuel b. Moses Dlugotsch's preface to his אגודת שמואל (printed); fol. 53, Rhymed riddle; fol. 51^{v}, Hebrew translation of Sūra I of the Qoran; fol. 57^{v}, Preface of Don Josef Nāsī's (*read* David) הודאת בעל דין.

Ital. char., 4to, ff. 62 [H. No. 294].

183. סדר הגט על ידי שליח קבלה, Proceedings of divorce, as arranged by Mordecai Samuel Ghirondi, Padua, 12 Kislev, 1836; fol. 32, Letters by Abraham Reggio of Gorizia, Moses b. Samḥūn of Sefāth and Samuel דידיע Majār; fol. 34, Italian letter by S. Nessim. Another letter in Italian is pasted on the left-hand cover (dated May 24, 1837).

4to, ff. 46 [H. No. 295].

184. 1. Another copy of the same.

2. Fol. 35, סדר חליצה, by the same author.

4to, ff. 53 [H. No. 296].

185. דיני שחיטה on ספר הלכות פסוקות חלק ראשון, begins with copies of הסכמות, by Menaḥem Azariah of Castelnuovo, dated Padua, 13 Adār, 5581 (1821), and David Ḥayyim דייאיבה, 1822. Shōḥēt's prayer, by Moses Ḥayyim Luzatto.

Ital. Rabb. char., 8vo, ff. 40 [H. No. 269].

186. הלכות פסוקות, another copy of the preceding No.

Ital. squ. char., 12mo, ff. 31 [H. No. 300].

187. מילים דרבנן מתלמוד ירושלמי, Sayings and sentences collected from the Talmud of Jerusalem by Mordecai Samuel Ghirondi.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 25 [H. No. 125].

188. Rabbinical diplomas during the years 1816, 1826, 1828.

Ital. squ. char., 12mo, ff. 34 [H. No. 298].

QARAITE.

189. 1. ספר אפריון עשה, by Solomon Jedidyah Troki, in two parts. The introductory poem is printed in Kraft and Deutsch's *Catalogue of the Hebrew MSS. of the Vienna Library.*

2. Fol. 50. לחם שערים, by the same author, being a controversy between a Qaraite and a Rabbanite.

The writing of this MS. was finished Friday, 25 Tammūz, 5570 (1810), by Joshua b. Josef b. David in Troki.

Cursive char., 4to, ff. 82 [No. 437].

III.

LITURGY.

190. Maḥzōr, rite of Algiers.

A. New Year: *a.* First day, Shaḥarīth, 1. מרומם על ברכה גם תהלה; 2. אל חי ורם יגדל ויתנשא; 3. אלי פתח לי שערי צדק (Sa'adyāh מראפה); 4. מחול חובי; 5. שעה ידיד לך שעה (Moses al-Ashqar); 6. אדון הכל וכל; 7. אלהי נגדך; 8. לך אלי תשוקתי; 9. שמע קולי; 10. יי יום לך; 11. אלהי עוז תהלתי; 12. בת אהובה; 13. חשתי ולא; 14. התמהמהתי; 15. מרעיד פני צור; 16. שחר להודות; 17. אעירה שחר; 18. פנה אלי וכבוש; 19. אני קמתי הדל; 20. כל ברואי מעלה; 21. אדון עולם (recension of the Spanish rite); 22. יגדל (with a Commentary on the Thirteen Articles of the Creed);

23. (fol. 34) אקום אשורר; 24. סמר גבי; 25. אשא דעי; 26. אלהי; 27. אל תדינני; 28. יעלה ויבא; 29. (מחרך) רעה בשבטך; 30. ידידי עליון; 31. אלהי מעשיו; 32. ידי רשים; 33. אתה כוננת; 34. ירצה צור; 35. יחזו מנימו; 36. מגדל עוז; 37. לבית ישראל; 38. שני ימים; 39. יעלו לאלף; 40. אדירי ישורון; 41. למשפט כונן; 42. Mūsāf קול שופר הדרור. *b.* Second day, Shaḥarīth, 1. יי נגדך; 2. שואף כמו עבד; 3. (מחרך) מי יתנני; 4. יראיך עורכי הגיון; 5. יה שמך; 6. שב מן הפסילים; 7. וארץ אתנפל; 8. יחיד אלהי; 9. אב המון גוים; 10. יום לריב תעמוד; 11. אזן צורי; 12. איתן אוהביך; 13. יי אלהיכם; 14. יחיה צבאיו; 15. אהוב מבטן; 16. עת שערי רצון (shorter recension); 17. מלאכי צבא; 18. לך יאתה; 19. אל ארץ העזובה. Fol. 80. מצאתי כתוב בשם החכם השלם הרופא כהר״ר יעקב בר [אברהם] נאבישון, notice on Abraham אנקאווה of Tilmisān (author of a Qerōbāh for the Day of Atonement), whose grandfather R. Israel haq-Qādōsh was burnt in Toledo together with R. Judah b. Ashēr [b. Jeḥīel]. This is followed by a notice on the four sons of Ashēr b. Jeḥīel, and in particular on an incident in the life of Baḥyā, author of the Commentary on the Pentateuch. Ibid.v Several small poems by Jacob נאבישון.

B. (fol. 84) Fast of Gedalyāh: 1. יוקם דם עבדיך; 2. יי חזקי (רהוטה); 3. חטאנו וארבנו בצדיה. ארחומך;

C. (fol. 88) Day of Atonement: *a.* Night, 1. ברכי אצולה; 2. אוילים שטר; 3. מדרך פשעם; 4. בליל עשור להתכפר; 5. משתחוים להדרת קדש; 6. עלי אשמינו תבלע. *b.* Shaḥarīth, 1. מציאותו ואחדותו; 2. סלח התעוררו; 3. אשם וזע רשעתי; 4. אלהי כל עוד; 5. אסירי עונות; 6. אמרים תמהים; 7. אעמוד במשמר; 8. אסירי תקותם; 9. אחלה פניך; 10. עמכם קחו; 11. מארץ שפלנו; 12. מדמי הלבבות; 13. אלה פקד; 14. חרדים לבית תפלתם; 15. מרפא יהיה; 16. תם אהל צדק; 17. את; 18. חטאי נכח; 19. החרשים שמעו; 20. מרום וקדוש; שמו לעד נרומם; 21. כל מעשה יה; 22. שופט כל הארץ; 23. אמצה ממנו; 24. מבורך זה היום; 25. יה איום. *c.* Mūsāf, 1. אלהים למשפטיך; 2. יוספים שנית; 3. משמים עינימו; 4. אילת אהבים; 5. נאור מקור חיים; 6. מקשיב מענה; 7. תמהים מחובם; 8. ימי האדם צבא; 9. אנא אדון עולם; 10. ישן אל; 11. תרדם; 12. אערוך מדברי (רשות Moses b. Ezra); אתה אלה אלהים; 13. אל אלהי אבותיכם (Abōdāh, not mentioned by Zunz); 14. ישראל עבדיך; 15. אומר אני; 16. אתה אמרת. *d.* Minḥā, 1. אנושי לב מושבי; 2. מפרי שפתיו כארי; 3. אתיתי מתחנן; 4. שוכני בתי חומר; 5. יה אשר אשפוך לפניו; 6. היום יודע עול; 7. אדיר אשר עולם; 8. קראתי מצרה. *e.* Neʿīlāh, 1. אדון היושב כחגבים נחשבו; 2. עת שערי רצון; 3. בבבי יונת אלם; 4. ענך בחמלתו; 5. אלי הצדק; 6.

7. אדירי ישורון; 8. בנשף קדמתי; 9. אל נורא עלילה; 10. המבדיל. *f.* Arbīth, 1. דלינו יה מחטאה; 2. יום זכרון תרועה. *g.* Following Morning, 1. מלכי עולם בורא; 2. שם אל קמתי; 3. אל ארץ העזובה; 4. זכור נא אלהינו. At the end Isaac b. Israel's *Viddūy* ויהי בעלות השחר.

Owner: Zunz (No. 36).

Large Maghribine Rabb. char., 4to, ff. 186 [No. 447].

191. Maḥzōr, rite of Algiers, New Year and Day of Atonement. It begins fol. 7, whilst the first six leaves are covered with additional Piyyūtīm, the prayer על חטא, and some directions for the service of the Day of Atonement.

Written by Jacob Ḥajjāj, and finished Sunday, 22 Ellul, 5501 (1741).

Large Maghribine squ. and Rabb. char., ff. 1–6 by a later hand, 4to, ff. 93 [H. No. 385].

192. Maḥzōr, rite of Algiers: 1. יונה בצלמון (Isaac hal-Lēvi); 2. יענה עדר; 3. יוסיף לקנות (Isaac); fol. 64, Haftārōth for Passover with Aramaic Targum; fol. 64^{v}, Arabic Midrāsh on the Decalogue, pseudonymously attributed to Sa'ādyāh (printed); fol. 157, Habdālah in Hebrew and Arabic (see *J. Q. R.*, VII, p. 418 sqq.).

Maghribine Rabb. char., 4to, ff. 182 [H. No. 379].

193. אמרי שפר, Maḥzōr, rite of Algiers and Tunis, for New Year and the Day of Atonement, arranged by Judah Aryēh Pereṣ (printed Amsterdam, 1738). The preface is preceded by הסכמות, signed by Abraham Tayyib, Moses Najjār, Isaac b. Samuel hak-Kōhēn, Abraham נטף, Mordecai b. Nissim Najjār, Isaac b. Judah Ḥajjāj. Fol. 273, a list of the compiler's works (some of which exist in print) with the date Amsterdam, 1745. The last leaf contains the prayer for the precentor.

Owners: Uri Levi, Zunz (No. 33).

Large Span. Rabb. char., 4to, ff. 274 [No. 430].

194. Maḥzōr, rite of Avignon, for the three Festivals. *a.* Passover, 1. אמון מנעוריו (טל); 2. אאמיר אל עליון; 3. אחד צר כל צורה (רשות); 4. אלוה טובו לא נכחד (פזמון); 5. לך לשלום גשם (5 strophes); 6. בטללי אורות (different from the Spanish rite). *b.* Pentecost, 1. לב חלל כחלל (see Zunz, *Lit.*, p. 500); 2. שמור לבי מענה (Gabirol); 3. שלמו בחקותם (פזמון); 4. אוחילה לאל חי (פזמון); 5. Fol. 30^{v}. Azhārōth by Isaac b. Mordecai, called Maestre Petit of ניאומש (Nimes, see Neub., *Cat.*, No. 1142, II. ψ). They are preceded by two introductory poems, *a.* לאיש מוסר (Lēvi b. Gershōm); *β.* יושב נענה. The Azhārōth

begin יסוד כל היסודות; fol. 38, Another introductory poem by Lēvi b. Gershōm, beginning לו יסיעך (see Halb., *Cat.*, p. 49). *c.* Tabernacles, 1. אמת אבאר; 2. אלהים מה טובו מחנות מגרשך (פזמון); 3. אל נערץ (Jos. b. Abi Thaur, as also the following); 4. אאמיר (sic) אמיץ; 5. אמץ אום; 6. את עוז; 7. אהובת נוער; 8. אל אלהי; 9. איומה נועדה; 10. שפתי אפתח ברנני (Isaac השנירי); 11. יבואונו (סליחה) חסדיך; 12. יום צעקו (סליחה); 13. אקום להודות לך יום; 14. נשמת שמחים (Meir Crescas of קשלאר, cf. Zunz, *Lit.*, p. 504); 15. אל נערץ; 16. אלהים אודה שמך; 17. שם שכני עלי כסא; 18. אל יוצר; 19. חסדך יחלנו; 20. אנא שעה שה פזורה; 21. הושענא אל אלהים; 22. מרומות קח מלבי; 23. שני אחים; 24. יה יוציא; 25. חוקרת עלומים; 26. כהושעת ידידים; 27. המון חסדו; 28. אזמר לאל המיוחד; 29. שא נא לעם דל; 30. הוצא שבוים. *d.* Shem. Aṣ. 1. מי כמוך . . . אלהים (Zunz, *Lit.*, p. 576); 2. אל חי; 3. אחלה בתחנון (רשות); 4. אל בשמים; 5. אל מעלה נשיאים. *e.* Simḥath Tōrāh, 1. מראש מקדמי ארץ; 2. אשר בגלל אבות; 3. יפחד וירהב לבבי; 4. גלגל חוזר (קינה Gershōm); 5. משה ידבר; 6. צעקה יוכבד; 7. וזאת הברכה; 8. אשריכם ישראל; 9. יקירון מי ברכות, preceding the blessing for the Pope (Martin). Fol. 134^{v}, Written by a later hand, Piyyut in ten lines, all ending with משה, otherwise mostly illegible.

Censor: Antonio Franc Enrique, 1687.

Owners: Hirsch Lēb בילינ, Moses Meir Drucker.

Vellum, Franco-German Rabb. char.; ff. 134^{v}, Span. Rabb. char., 8vo, ff. 134 [H. No. 261].

195. Maḥzōr, rite of Corfu: *a.* Sabbath and New Moon, 1. אהלל; 2. מה מתקו טעמי שבת; 3. לאל נבוני (רשות לנשמת) שירו; 4. אמת אומנתי לעמושים לאל מעשהו. *b.* Ḥanukkāh, 1. כל הנשמה מי [מי כמוך, beg.]; 2. איום מבראשית תהלל; 3. אזכור מעללי יה; 4. אזמר בשיר כמוך שבת וחנכה; 5. [מי כמוך, beg.]. *c.* Sheqālim, 1. אתה ידעת (רשות) לנשמת); 2. אל המתנשא; 3. עדתו לאל מיחלת; 4. אל אלהי הצבאות. *d.* Zākhōr, 1. שיר אהבה חדש (פתיחה לנשמת); 2. זכר פורים לא יעבור; 3. כל עצמותי (פתיחה לנשמת); 4. יום בהמן אף אל חרה; 5. זכור את אשר עשה; 6. ויהי בימי מלך אחשורוש; 7. אגני בפושטו; 8. קומה אלהים עזרתה. *e.* Pārāh, 1. אורחות החקות (רשות); 2. אום אשר בך דבוקה; 3. אברך לאל; 4. אל עליון למען חסדיך; 5. [מי כמוך, beg.]. *f.* Haḥōdesh, 1. שמך אלי (לנשמת); 2. אות זה החדש; 3. אחלה בורא; 4. [מי כמוך, beg.] שומר עמך. *g.* Haggādōl, 1. שוקיו עמודי שש; 2. אשכלות שדים; 3. שישי נות יושר (לנשמת); 4. שבויה עניה; 5. את מועדי יי; 6. Minḥāh כך גזרו רבותינו (רשות).

h. Passover Arbīth, 1. ל"ש אותו אל חצה; 2. הוא זה הלילה; 3. טכסו; 4. סימן; 5. קרב קן; 6. עושה פלא; 7. First day, Shaḥarīth, שורש (רשות) בנו ישי; 8. יוצר to זולת, &c., like German rite; 9. [מי כמוך, beg.] אל שוכן מרומים; 10. Mūsāf בדעתו אביע; 11. טל תן; Second day, 12. נאור אור לי; אדבר מישרים 13. (רשות) יעירוני ימי קרם 14. [מי כמוך, beg.] אתית יום; 17. גן געול; 16. (סלוק) צאינה וראינה 15. חסין יה; S. Ḥōl Ham.; 19. אז בהעביד; 20. (sic) בא ונעחנוך; 21. אנכי [מי כמוך, beg.] אצלתיך; 23. מה דודך מדוד; 22. (סלוק) ישנה יה עמך לראות; 25. Seventh night אורה יה שלח; 26. Shaḥarīth (רשות) יהודה אל צבי; 27. אתה הארת; 28. ותען להם מרים; 29. אז בבא אויבי; 30. [מי כמוך, beg.] שתים בגבורה; 31. Eighth day אבליל אלף; 32. (סלוק) וברוב גאונך; 33. כבודו מלא רום; 34. אז לקהל המוניך; 35. [מי כמוך, beg.] מי כמוך יי אלהי ישראל. *i.* Sabbath before Pentecost, 1. (רשות) מאין סוב חוצבה; 2. בנותנו תורה; 3. [מי כמוך, beg.] אל מסתתר; 4. אמונת עתים; 5. אל עיר גבורים; 6. Minḥāh אם כך גזרו; 7. תשוב משבת רגלך *k.* Pentecost Arbīth, 1. אל נגלה בסיני; 2. Shaḥarīth יום מעמד סיני; 3. אילת אהבים; 4. אורחות אראלים; 5. ומשה עלה אל אלהים; 6. [מי כמוך, beg.] אורח חיים; 7. מי עלה שמים; 8. (Second day) לב ולשון; 9. משה קבל תורה (Abraham) Second day; 10. יום מעמד סיני (not identical with first day); 11. אני חבמה; 12. גותן לפתאים ערמה; 13. (סלוק) ומשה קבל; 14. בעלותו ההרה; 15. [מי כמוך, beg.] אלהים בקדש Juda Hallēvi; 16. Another beg. אלהי קדם מעונה.

Squ. char. with vowel-points, 4to, ff. 107 [H. No. 62].

196. Maḥzōr, rite of Corfu (*continued*), New Year and Day of Atonement: *a.* New Year, Arbīth, 1. אמוני נבונים; Shaḥarīth, 2. אלהי אל תדינני; 3. (רשות) שופט כל הארץ). In נשמת, after לא ישן, the passage: המפיל ונושא המוריד ומעלה נורא תהלות עושה פלא והבוחר בעמו יחיד בעולמו בשבעים שמות יתהללו בו שמו גדול ונורא הנזכר בקדושה וטהרה משמועתו נוצצים ומתבהלים במורא אבן מפוצץ נהר מיבש ימים משביח סערה מדמים סרק מפריא שונא משבית נחש משלים עקרה מוליד האש מכבה מחזיק מרובה חוצב שלהבת קשורה בנחלת והמעורר וגו'; 4. עמדי יחידתי; 5. ירי רשים (רשות לקדיש); 6. מלך אזור גבורה; 7. (סלוק) מלך עתיק ימים; 8. כבודו איהל; 9. מלך אמיץ ואיום; 10. ברכי אצולה Juda Hall.; 11. היכל יי ומקדש הדומו; 12. זרע בחירי; 13. קול יעקב יקרא (second day); 14. עת שערי רצון; 15. המלך יי רום ותחת (פזמון); 16. יי בקול שופר; Second day, 17. יי יום לך אערוך; 18. יה שמך (רשות). *b.* Day of Atonement, Evening, 1. שמע קולי; 2. לך אלי; הנשמה לך 5. אנא יי רחמיך 4. Selīḥōth; 3. מי אל כמוך אדיר המלוכה

אנא .8 ; משתחוים להדרת קדש .7 ; שטר עלי .6 (פזמון) Abr. b. Ezra ; לב וגפש נשפוך כמים .11 ; ירצה עם אביון .10 ; כפר לעמך .9 ; בקראנו (ודוי) ; אתודה .12 ; איככה אפצה פה .13 ; למתודה .14 ; אלהי אם .15 ; מעלתי .16 ; קמתי לילה .17 ; מה לקוני .18 ; יעירוני רעיוני .19 אל ; אלהים דברתי .20 ; אל בית המלך .21 ; אשא אישון ; Shaḥarīth, 22. יי קדוש .26 ; אז ביום כפור .25 ; שנאנים .24 ; (רשות) שחר קמתי .23 ; נגדך Shēm Tōb b. (ארדוטיאל) ; (קרובין) אקוד אשתחוה .29 ; שושן עמק .30 ; יום .31 ; אדיר בעליתו (ודוי) רש״ע בראותי בחורותי .28 ; אלהי קדושי .27 ; מימים הוחם .32 ; אנוש מה יזכה .33 ; צפה בבת תמותה .34 ; אשא דעי ; אשר אימתיך .37 ; אל תזכור לנו עונותינו .36 ; אין ערוך אליך .35 ; מי .41 ; אמרו לאלהים .40 ; מעשה אלהינו .39 ; אל שת מאז מעונו .38 ארך .45 ; אל אמונה אתה .44 ; אל אלהינו .43 ; לך יי הגדולה .42 ; כמוך ; אנחנו החומר .48 ; אך אומרים לפניך .47 ; לאוהב צדקות .46 ; אפים אמיצי .51 ; בקצף אם אשמנו סקרת .50 ; המכירים את המון רחמיך .49 ; שחקים .52 ; מי ערוך אליך (סלוק) .53 ; את יי בהמצאו (סליחה) .54 ; באשמורת הבוקר .55 ; אקרא לאל בצר לי .56 ; אשר לו ים וחרבה .57 ; מלך דר במעונים .60 ; יחידת עקביך .59 ; יוצר הרים .58 ; אליכם אישים אקרא ; למענך אלהי .62 ; מנעי יחידה רוע פעלך .61 (ודוי) ; יום צעקו .65 ; יום צרו צערי (Isaac b. Gayāth) ; יענה כבוד אבות .64 ; מרום וקדוש שעה .66 (Mose b. Ezra) ; Mūsāf, 67. Great ודוי of R. Nissim ; אדרת תלבושת (Solomon b. Gabirol) ; Selīḥōth, 69. אספו ; יערב חין ערכי .72 ; אני אהובה הייתי .71 ; יוספים שנית .70 ; אישים ; שחרנוך .73 ; מפני כובד עוני .75 ; שוכני בתי חומר .74 ; אל בית המלך .76 (Abr. b. Ezra) ; אבדתי דרך כסותה .77 (R. Isaiah) ; במרומי ארץ .78 ; Minḥāh, ; ישראל עבדיך .79 ; יי אלהי צבאות .81 ; אל מי מגואלי דם .80 ; ויהי בעלות המגחה .82 (ודוי, Isaac b. Israel) ; אמרתי לאבנים .83 ; קראתי מצרה (Moses) ; אלהי אשמותי (Antoli b. Josef) ; יה אדרש .86 ; יי שמעה תפלת המנחה .87 ; משגיח בכחו .88 (Moses) ; אריב עם רעיוני .89 (Abr. b. Ezra) ; מלך אל עליונים .90 (ודוי, Mordecai) ; אלה אזכרה .91 (Sfar.) ; כל המיחלים .92 ; יצו האל .93 (Judah Hall.) ; פז׳) אנא כעב .96 ; (פז׳) לכו נפיל פנינו .95 ; (פז׳) יה איום זכור היום .94 Moses) ; 97. אשם וזע מזדונהו (Abraham) ; 98. מקור עני (פז״ Moses) ; מדמי .101 ; (פז׳) אדוני האדונים .100 (Moses) ; החרשים שמעו .99 תוכחה) בן אדמה .103 ; יצרי ראשית (פז׳ Judah) ; 102. הלבבות (פז׳ Moses) ; (Abr. b. Ezra) ; אלהי קדם .104 (Abraham) ; אלהי תהלתי .105 (Moses) ; תוכחה) שכחי יגונך .107 ; עת שערי יצון .106 (Mose b. Maimon's עקדה) Solomon b. Gabirol) ; 108. On Sabbath יום שבת וכפורים .109 ; אהובים .אל נורא עלילה .112 ; יה שמע אביוניך .111 ; שרי קדש היום .110 ; שנים

Vowel-points, 4to, ff. 117 [H. No. 63].

197. Maḥzōr, rite of Corfu, New Year.
Owners: S. D. Luzatto, Zunz (No. 34).
Squ. char., vowel-points, 12mo, ff. 86 [No. 444].

198. The same, Vol. II, Day of Atonement.
Ff. 143 [No. 445].

199. The same, Vol. III, Three Festivals. *a.* Pentecost, Shaḥarīth, פיוט לקדיש משמים אל השמיענו. *b.* Feast of Tabernacles, Arbīth, 1. אתלונן; 2. יצב גבול שמים (רשות); 3. אכתיר זר; 4. אאמיר אותך; 5. אנא הושיעה נא; 6. שבעה עמודי (מי כמוך); Hōshānōth, 1. אנא אל אחד; 2. אל ישעך; 3. אנא אל אחרון; 4. מושיע חוסים; Second day, 1. שירים ערבים; 2. נורא ברא (מי כמוך); Hōsh., 1. אנא אל אחד; 2. אל היה; 3. אנא יוצרי; 4. חלתה פני אדוניה; Sabbath, 1. את עמי; 2. טוב אבשר; 3. אתה צור מלכנו; Hōsh., 1. אום (מי כמוך) אדיר נורא; 2. נצורה; 2. אל נערץ; 3. ביום שבת קרש; 4. אנא חיש נא; 5. באנו ליחד; *c.* Shemīni Aṣereth, 1. זה יום אישש; 2. שמני חג עצרת (רשות); 3. אום כאישון; 4. אמרו לאל תודה; 5. אמונים אשר נאספו; 6. שמים כוננת; 7. (מי כמוך) אוחילה לאל (רשות לגבורות הגשם); 8. איום זכור נא; 9. Simḥath Tōrāh אל עליון (רשות); 10. איומה תמיד; 11. אין (סלוק); 12. כבודו שכן; 13. איום נאמן; 14. אמונים שמרו (מי כמוך); 15. תאיר נוגה; 16. אשר בגלל; 17. זכינו להשלים; 18. הודו לו הודו לו; 19. יראו ויחזו; 20. אדון הנחילה; 21. גילו גילו גילו; 22. שמהנו כמאז; 23. כאשר ראינו.

Fol. 192, 193. Table of contents, by a later hand.
Owner: Zunz (No. 35).
12mo, ff. 193 [No. 446].

200. Maḥzōr, rite of Corfu, New Year and Day of Atonement.
Owner: מאלקי, 1782.
Squ. char., with vowel-points, 8vo, ff. 201 [H. No. 186].

201. Maḥzōr, Franco-German rite, beginning missing.

A. I. New Year, fol. 84^{v}, 1. שירו לו מלאכי שמים; 2. מי לא יראך ביום דין בבואך; 3. After fol. 86 lacuna. Fol. 87^{v}. Index of Piyyūtīm.

II. Day of Atonement, Mūsāf, (Fol. 147) 1. ארעד ואפחד מי ימלל גבורות; 2. Fol. 155. אור נוגה עטיית מעילו; 3. באימתה ופחד חייליך; 4. Fol. 168^{v}. אתן תהלה; 5. Abōdāh אתה כוננת עולם ברוב חסד ובו יתנהג.

B. Fol. 187. *a.* New Year, Evening, first night, 1. אמוני נבונים; 2. הריעו לפני מלככם; 3. מלך אדיר; Second night, 4. מלך אמיץ; 5. מלך תראה הודך; 6. מלך טוב וסלח. Morning, (Fol. 189) 1. מלך

אז מאז בכל מפעל תכנת .3 ; מסוד מעוקי שיתים .2 ; קמתי לסלדך
4. האומרים אחד אלהינו ; 5. אחננה במו פי ; 6. אאפיד ישועה ; 7. מלך
עולם אדיר ; 8. ואתה יודון קול ; 9. שבתי וראה ; 10. איום תמים דעים ;
11. מי כמוך אדיד ; after fol. 199 lacuna. *b.* Day of Atonement,
beginning missing, 1. אל תירא יעקב ; 2. אנוש מה יזכה ; 3. אתנו עדיך
4. לחלות פניך ; 5. הבט ממרומיך ; 6. אדם יום יבא ; 7. האחד בעולמו ;
8. האומן במעשה אצבעותיו ; 9. הארלים אומרים ; 10. האומרים אחד אלהינו ;
11. עד לא נכון כסאך ; 12. איתן הכיר (Minḥā) ; 13. העתר נורא ;
14. כי מכונו ; 15. וחיות בוערות ; 16. האומר עצתי ; 17. מיכאל וגבריאל
18. אהבתי מעון בית (Ne'īlāh) ; 19. אנה פנה ; 20. פתח שערי ; 21. כי לך
יאתה ; הים יפנה. *c.* Sukkōth, Simḥath Tōrāh, 1. אלהי הרוחות ;
2. מושך חסד ; 3. מקדים וראש ; 4. אשר בגלל אבות ; 5. אשריכם, &c. ;
6. ידידי אל ; 7. יי כל מעייני יעטה ; 8. First day, אויימתי בחיל, &c. ;
9. אמנם פי (סלוק) ; 10. אור גכון ; 11. נשא ארנן ; 12. גדול פלל ;
13. אשמעה ; 14. אזכיר בפחד ; 15. ישבחונך. Fol. 265, *a*. First
evening, 1. איומתך ; 2. רוכב ענני כבוד ; 3. אתן רוממות ; Second,
4. אל אלהים ; 5. דלג ; 6. אנעים שיחי ; 7. אזכרה נגינתי ; Shem. Aṣereth
evening, 8. אלהים דבר ; 9. דברו לאלף ; 10. אתן צדק לפעלי ; 11. יספת ;
12. אעניד לך. *b.* Hōshānōth, 1. למען אהבת קדומים ; 2. למענך אל חי ;
3. אנא אזן שועת ; 4. כהושעת אלים ; 5. כהו' השליך עליך יהב ; 6. אום ;
למען אדם אשר בכף ; 8. אמוני ארץ ; 9. כהו' יהודה ואפרים ; 7. נצורה
10. אלהי אברהם ; נוצר ; 11. למען אב ; 12. אביר ישראל ; 13. למענך ;
14. עוטה אורות ; 15. למען יוסף ; 16. כהוש' ישע לזכרון ; 17. אנא אנקת ;
18. תענה אמונים ; 19. אנא אזן תאיבי ; 20. הושיענו ; 17. אל נא תעינו
מעזנו.

B was probably an independent volume. Piyyūtīm numbered by a later hand.

Vellum, the leaves after fol. 235 are more or less damaged. Franco-German squ. char., 4to, ff. 334 [H. No. 67].

202. Maḥzōr, Franco-German rite, begins with the evening service of the Day of Atonement; fol. 114^{v}, אתן תהלה; fol. 115, אתה כוננת עולם ברוב חסד Abōdāh, belonging to a different volume and incomplete; fol. 118, Jōṣerōth for Sabbath of Ḥanukkāh I; fol. 214, beginning of Part II, but missing as far as the end of תפלת נשם; fol. 227, Sukkōth, the end is wanting. On the lower margin (fol. 114 sqq.) Ecclesiastes iii. 13—vii. 14, as well as additions and notes by a later writer.

Vellum, fol. 115, paper, large squ. char., vowel-points, custodes only at the end of each quire, and ornamented with pen and ink drawings; ff. 9-13 in a wrong place, 4to, ff. 242 [H. No. 359].

203. Maḥzōr, rite of Montpellier (cf. Zunz, *Ritus*, p. 46 sq.).

I. Sabbath of Ḥanukkāh, 1. לך שדי איומתך מחכה (J. Hall.); 2. (אופן) חסדי; 3. (יוצר) אזכרה שש חנכות; 4. (רשות) האר פני חסד עלי בנים; 5. (מאורה) ימי נסים נגדך שים; 6. אמרות אל טהורות; 7. (אהבה) יודעי הפיצוני ימי עניי (Isaac b. Gayāth); 8. יהגה חכי פלאי מלכי; 9. כמה גדרת בעדי; 10. (זולת) אזי בקום הצר לבלע עם זו הואל; 11. (גאולה) אם קמי לחרדתי; 12. חנכות הראשונות (סלוק).

II. Fol. 7v. זולת לפרשת שקלים (Isaac b. Gayāth): 1. ידך תחיש לישא; 2. (מגן) יונה בצלמון; 3. (פזמון) ירד צווה אז מענה; 4. (אלכרונ) ימנה עדר נפוץ; 5. (מחיה) ידך נשאת; 6. (פזמון) יוסיף לקנות; 7. (אלכרונ) ימי; 8. (משלש) זיז כבודך; 9. (פזמון) זכור יה; 10. יי יחיה שארית פרישה; 11. (רהוטה) ילבש צדקה כשריון; 12. (סלוק) כי אתה יוצר.

III. Fol. 13v. רשות לפרשת זכור (Isaac b. Zeraḥyā Hall.): 1. אסיר משנאיו קוה; 2. דורשי ומצילי; 3. (מחרך) תרומה הרמנו; 4. Jehūdā נשמת ידועי חליים; 5. Isaac (קדיש) גדול אל באדמה; 6. J. Hall. (מאורה) איומה נאוה; 7. (יוצר) אגגי הנותן רוזנים משחק; 8. (Lēvi) ישרה מעגלי; 9. (אהבה) אגגי בהתנכלו; 10. (J. Hall.) מי כמוך; 11. (מגן) את מלחמות יי; 12. (פזמון) יעץ הצר; 13. (אלכרונ) ירים הוד המוניו; 14. (מחיה) מכנף הארץ; 15. (אלכרונ) ילין בכי; 16. (משלש) לובד חכמים; 17. (פזמון) יאמר נא ישראל; 18. Josef b. Isaac, יסוד הכל אשר אין לו תחלה: פתיחה לקריאת מגלה; 19. (פזמון) קוראי מגלה; 20. על אודות ימי הפורים; 21. זכר פורים לא יעבור; 22. יום פוריא יומא דנן; 23. שיר אהבה חדש; 24. קומה אלהים עזרתה.

IV. Fol. 28v. זולת לפרשת פרה (Isaac b. Gayāth): 1. יסוד טעם; 2. (מגן) בוחן לבות; 3. (פזמון) בני אל עליון; 4. (אלכרונ) בניהם רחם; 5. (מחיה) בנים מבית עבדים; 6. (פזמון) בן פורת שקוייו; 7. (אלכרונ) יי; 8. (משלש) בסוד אלהים; 9. (פזמון) יום לך רעיוני; 10. (סלוק) ברגז רחם אל נערץ בסוד קדושים.

V. Fol. 33. אופן לפרשת החדש: 1. מחנות עליונים; 2. (זולת) ימי; 3. (מגן) ירח למועדים; 4. (פזמון) יה אור מסות אור; 5. (אלכרונ) חדוה יעקב יתר צור; 6. (מחיה) יצאת לישע; 7. (פזמון) יודע דעת אלהיכם; 8. (אלכרונ) יי יואל צפות; 9. (משלש) יוסיף ידו; 10. (פזמון) יוצק יום יום; 11. (סלוק) כי אתה אל עולם; 12. עשת ירח; 13. שמש מעשהו דעת.

VI. Fol. 39v. *a.* אזהרות לשבת שלפני הפסח Zeraḥya Hallēvi (Zunz, *Lit. syn. P.*, p. 461): 1. אמרת יי צרופה; 2. אלו עוברין בפסח; 3. (פזמון) זמרה עם. *b.* First evening, ליל שמורים, &c. *c.* First day, 1. יונה מעונה (רשות) Isaac b. Gayāth (cf. Zunz, l. c., p. 197); 2. ידידי השכחת (Jehudah); 3. יבש כעוצר (Isaac); 4. ידעתיך בשם

(Isaac); 5. אכסוף לימים (Abraham); 6. גלילי זבול; 7. יכילון עצמך (Isaac); 8. בצר פקדנוך; 9. שפל רוח (Solomon b. Gabirol); 10. שער אשר נסגר (Solomon b. Gabirol); 11. שרש בנו ישי (Solomon b. Gabirol); 12. כיום ילח (מחרך) Isaac b. G.; 13. זמיר פצחי; 14. כל הנשמה; 15. עמך ישראל; 16. חוגני חג המצות; 17. (נשמת) ישראל עמך; 18. יוצאים לאורות; 19. ידידים נמלתם; 20. שזופת שמש; 21. (קדיש); (יוצר) ויהי הכל; 22. שעה ניבדל; 23. אל שמחת גילי; 24. שיר יחודש (אופן) מידך יה כבודך; 25. אביעה רננות; 26. ארוממך בקהל עם Naḥmānides, cf. Zunz, l. c., p. 478; 27. יקרו להלל; 28. יחיד מקדם (מאורה); 29. יה שכינתך; 30. יענה את מענה; 31. ישעך יזכירו; 32. (אהבה) מי יתנני; 33. יזכרו פלאך (זולת); 34. את מחזה הוד; 35. יום תאוה; 36. יפה נוף; 37. חשק לבבי; 38. יה למיחלים; 39. רבות מיום; 40. אזי בהגלותך; 41. יום נפלא; 42. אחר עשר מסעות; 43. יום פדותי; 44. יה קום; 45. (גאולה) ימין עוזך; 46. רחמי ידיד; 47. יום ליבשה; 48. שחקים 49. מי כמך Todros, cf. Zunz, l. c., p. 345; 50. יחיד מקים; 51. רקע. *d.* Mūsāf (טל), 1. שזופת שמש; 2. (מחיה) שלח רוחך; 3. כטל; 4. אצור (להוציא הספרים) אמון מנעוריו; 5. (פזמון) יום הפילי תחנתי.

VII. Fol. 68. רשות לשבועות Isaac b. Gayāth: First day, 1. יום (מחרך) דת אלהים צלך; 2. מעמד סיני; 3. ישן ולבו ער; 4. צור לבבי; 5. (נשמת) יונה השוחרת; 6. יונה השוחרה; 7. (קריש) יי אלהי גדלת מאד; 8. מי יוכל; 9. שם אל הצבאות; 10. (ברכו) ישוב לאחור; (יוצר) 11. אבות קדושים (אופן); 12. השכל והדת (מאזרה); 13. ים סוף וסיני; 14. נודע בכל המון (אהבה); 15. אל יגלה לעיני; 16. יודעי יגוני (דולת); Second day, 17. יעירונו (רשות); 18. יחידים זרע אתני (נשמת); 19. ישורון; 20. מטיף; 21. אודה לאל (קדיש); 22. אדון בעזו (אופן); 23. יקר אדון הנפלאות; 24. צורי עון מריי סלח (אאורה); 25. אם (אהבם); 26. תאהב; 27. יונה מה תהגי; 28. זהב זהב; 29. שמור לבי מענה; 30. שולמית שחרחורת (רשות לאזהרות עשה); 31. יום יצאה (פזמון); 32. ארחות תושיה (רשות ל״ת) Abraham b. Ezra (Zunz, l. c., p. 208); 33. בצל שדי אחסה; 34. (פזמון) (שלום למתן תורה); 35. שוכן עד גאלנו; 36. (להוצאת ספרים) שובה אלהי; 37. יחיד שוכן (להוצאת הספרים) אהל רחמיך.

VIII. Fol. 96v. *a.* אזהרות לשבת שלפני ראש השנה, Phineas Hallēvi: 1. אלהים נצב בעדת אל (Zunz, l. c., p. 492); 2. אסיר תקוה (פזמון). *b.* New Year's eve before Arbīth, 1. אחות קטה (סליחה) Abraham Ḥazan Girondi, Zunz, l. c., p. 410. *c.* First day, 1. יעלה (רשות) ויבא, Jūdah Hallēvi; 2. רעה בשבטך עם יקוה פדיום (מחרך) Mose b. Ezra; 3. ידידי עליון (נשמת) Jūdah Hall.; 4. אסיר משחר את פני רבו (יוצר) J. H.; 5. ידי רשים (אופן) J. H.; 6. אלהי מעשיו מה נפלאים (זולת) J. H.;

7. אתה כוננת מישרים (מגן); 8. ירצה צור אין כערכו (סליחה) J. H.; 9. מרום מעלתו M. b. E.; 10. מחסי לשחר פניך (מסתנְאב) M. b. E.; 11. יחזו פנימו (כרונְ) J. H.; 12. מגדל עוז (מחיה לזכרונות) J. H.; 13. מלאך שמך בקרבו (סליחה) J. H.; 14. יצרי ראשית צרי J. H.; 15. אזכיר קצות הנוראות (מסתנְאב) Abraham b. Ezra, cf. Sachs, *Rel. Poesie Orig.*, p. 42; 16. אמיץ נוזר ומקים; 17. ישראל להשיב (כרונְ); 18. משלש לשופרות) למשפט כונן כסאו (מסתנְאב); 19. לאדיר נורא תהלות (סלוק); 20. יעלה לאלף (פזמון); 21. אדירי ישורון (פזמון לקדושה); 22. שואף כמו עבד (רשות) J. H. *d.* Second day, 1. יראי יי הללוהו Sol. b. G.; 2. אלהי אל תדינני בקשה) Isaac b. Lēvi b. Saul); 3. ישורון יום זה (נשמת) Isaac Hallevi; 4. את אדר אלהותך (יוצר); 5. שב מן הפסילים (זולת) Solomon b. Isaac Gerundi, cf. Zunz, l. c., p. 482; 6. אדר היקר (מגן); 7. יום לריב תעמוד (סליחה) Levi; 8. (סליחות למלכיות); 9. המלך יי רום (מסתנְאב) Naḥmanides; 10. מלך שדי שוכן רומה (מלכיות) Sol. b. G.; 11. יושיע וישיב (כרונְ); 12. (סליחה); אני מזכיר היום, headed עת שערי רצון, and attributed to Maimūni, only two lines after which a lacuna; (fol. 129) 13. יי אלהיכם (סליחה); 14. מלאכי צבא מעלה (מסתנְאה); 15. אל איום ונורא (פזמון לקדושה); 16. לך יאתה (סלוק); 17. יי בקול שופר (פזמון); 18. New Year on Sabbath שש ימים מקויימים (פזמון).

IX. Fol. 134^{v}. *a.* אזהרות לשבת שלפני יום הכפורים: 1. אדברה (סליחה); 2. ברשיון מביני (פזמון) ירב גדולתי; 3. משתחוים לה דרת קדש (סליחה); 4. שירו ילדי אמונה (סליחה); 5. שטר עלי בעדים (תוכחה) Sol. b. G., cf. Zunz, l. c., p. 411; 6. יצר עזוב חטא ומעל; 7. אנשי לבב; 8. אעזבה (רשות); 9. מחשבות און; 10. ברוך אשר אשש; 11. יי נגדך כל תאות; 12. (מסתנְאב); 13. אקום להודות לך Moses b. Ezra; 14. ברכי אצולה (אופן) התעוררך; 15. אלהים אל נורא (יוצר); J. H.; 16. תמהים (אהבה); 17. אסירי תקותם (מאורה); 18. אחלה פניך (זולת); 19. אמרים עמכם קחו (צרונְ); 20. (רשות למגן); 21. אקוד ואשתחוה; 22. אמונת השרש (מגן); 23. אחד נעלית; 24. יענה כבוד אבות; 25. אמין בן רצוי (כרונְ); 26. חרדים לבית תפלתם (מחיה) אלמד ארחות אלהי (פזמון); 27. יום צעקו שבים (פזמון); 28. אל ביתך (כרונְ); 29. אמון יוכח (משלש); 30. שעה זכרון דתו (תוכחה); 31. אפס גאון עד; 32. אפיל תחנתי; 33. אין מלה בלשוני (פזמון); 34. כל המיחלים (פזמון); 35. תקרב ותרצה (פזמון); 36. האל התולה (פזמון); 37. קרבת אלהים (מסתנְאב); 38. החרשים שמעו; 39. מה אדם (פזמון); 40. אנושים וענושים (מסתנְאב); 41. (עסתיוטא); 42. ממרום לבן ערום (פזמון); 43. מרום וקדוש (פזמון); 44. את חטאי נורא אתה; 45. אל אל הנורא; 46. שרפים וקדושים (פזמון לקדושה); 47.

מקדש מלך .50 ; כח לא עצרתי .49 ; למשפט אמרתו .48 ; אלהי המשפט
(פזמון) יום עירום .53 ; אדוני האדונים .52 ; קדשו אקדש .51 ;
(פזמון) אמונתך רבה .56 ; (תוכחה) ישיני לב .55 ; (פזמון) נורא מכל .54 ;
אצלצלה .60 ; אזמרה למפיק .59 ; אליכם אקרא .58 ; (פזמון) יה איום .57 ;
מי אל כמוך אתה אמרת .62 ; בטרם אמון תחלה כל תחלה .61 ; ברכותיך
63. *b.* Mūsāf, Mose b. Ezra, (מגן) אלהים למשפטים : 64. (פזמון) אל
(פזמון) .67 ; (מחיה) אילת אהבים .66 ; (כרונ) משמים עונימו .65 ; מעמדי
נאור מקור חיים .68 ; (כרונ) מקשיב מענה .69 ; (משלש) תמהים מחובם ;
אתה .73 ; אנא אדון עולם .72 ; מאוד חלתי .71 ; (תוכחה) ימי האדם .70
(פזמון לקדושה) זה אל זה .75 ; (תוכחה) שעה קולי .74 ; אדון כל הנמצאות
קדושתך אואל .77 ; (סלוק) אלהים אל מי אמשילך .76 ; ישאלון
רשות לסדר) .80 ; (פזמון) אנא אל נאור .79 ; אוחילה לאל .78 ; אבאר
(פזמון) יוספים .81 ; אבואה ברשיון מחוללי (Josef b. Abi Thaur עבודה
(פזמון) כל .84 ; (פזמון) יעזב רשע נתיבו .83 ; (פזמון) יספת אלהים .82 ; שני
תהלותיך ; 85. אומללנו בנפש אונשה ; 86. אזמר לאל המיוחד ; 87. *c.* Minḥāh,
(כרונ) ארנן בצל רם .89 ; יי נאמי יקרב אצלך .88 ; (מגן) אשלש תפלות
(סלוק) אחד לבדו .92 ; (פזמון) היום יודע .91 ; (תוכחה) נפשי אל צור .90 ;
(פזמון) .95 ; (מסתנאב) אנשי אמונה נקדשו .94 ; (פזמון) מעלות השחר .93
מחטאתי אדאג תמיד .97 ; (פזמון) מושכי עול עונים .96 ; יה אשר אשפוך ;
after fol. 222 lacuna ; *d.* Ne'īlāh, 98. (כרונ) כחגבים נחשבו ; 99.
(משלש) אלי .101 ; (כרונ) ענך בחמלתו .100 ; (מחיה) בבכי יונת אלם
הצדק ; 102. (תוכחה) מצעק מעלות השחר .103 ; אנשי חסד [Silluq] ;
(פזמון) בנשף קדמתי .104 ; (פזמון) אחרית ותקוה .105 ; (פזמון) אל .106 ;
(סליחה) אנא בקראנו .108 ; (פזמון) אנא יי׳ חתמנו .107 ; נורא עלילה ;
(פזמון) המבדיל .109.

Censor: Fra Luigi da Bologna, 1599.

Vellum and paper, large Franco-German Rabb. char., vowel-points, 4to, ff. 233 [H. No. 68].

204. Maḥzōr, Franco-German rite with a Commentary: *a.* Daily Prayers; fol. 77, רשות למתרגם, beg. אפילו כל נימי בפומי ; fol. 77^{v}, מישך שדרך ועבד ; fol. 79, הנניה מישאל ועזריה ; fol. 80^{v}, ארעא רקרא ; fol. 81, אמר משה ; fol. 82^{v}, אריא וגנבי טובי ; fol. 83^{v}, נגו (Meir ש״ץ) ; fol. 84, אמר יצחק לאברהם ; fol. 85, אתגבר בחילה ; fol. 86, יוסף תקיף ; *b.* Fol. 81^{v}. Abōth with Commentary (*Maḥzōr Vitri*); *c.* Fol. 136. Piyyūtīm for Simḥath Tōrāh, 1. ידידי אל עדת ; 2. מושך חסד ; 3. מושך מקדים ; *d.* Fol. 140^{v}. תקנות of R. Gershōm Meōr Haggōlāh; *e.* Fol. 156^{v}. מעריבים for the Three Festivals; *f.* Fol. 169. הלכות ר״ה [אש] ה[שנה] ; *g.* Fol. 176. הלכות יום הכפורים ; *h.* Fol. 181^{v}. הלכות סוכה ; *i.* Fol. 189^{v}. הלכות לולב.

The following authorities are quoted: Abraham, brother of the compiler (196), Elāzar (175), Eliezer hag-Gādōl (b. Isaac, 188^{v}), Ḥananēl of Rome (191), Isaac b. Judah (175), Isaac Lēvi of Worms (174^{v} sq.), Jacob b. Jāqār (174 sqq.), Josef Tōb Elem b. Samuel (172 sqq. Responsa), Judah b. Bāruch (178^{v}), Judah of Mayence (175), Meshullām b. Moses (175), Qalonymos b. Shabbethai (195), Solomon b. Isaac (Rashi, 172, 175, 196), Solomon b. Samson (196).

[Owner: S. D. Luzatto.]

Vellum, German Rabb. char., 16mo, ff. 197 [H. No. 357].

205. Siddūr, German rite. After fol. 57 lacuna; fol. 122, Piyyūtīm for the Three Festivals; fol. 157^{v}, Sabbath Rōsh Ḥōdesh לך אלים אלפי אלפים (Ofan, not mentioned by Zunz); fol. 173^{v}, First Sabbath after Passover אזכרה הורי מארץ ירדן (Zūlath, not mentioned by Zunz). Fol. 206^{v}, Family memoranda by a former owner: his son Mattathias, born in Venice, 17 Tishri [5]254 (Sept. 28, 1493); other sons Moses, Qalonymos, Naftāli, Judah, and several other children whose names are illegible. Fol. 207, Sundry private prayers.

Owners: Bāruch (fol. 194^{v}); Joēl חפץ.

Vellum, German squ. char., with vowel-points; fol. 154, many lines blotted out, 4to, ff. 207 [H. No. 260].

206. Maḥzōr, German rite, beginning missing. The volume commences Sabbath שקלים, and ends with the morning service of the second day of Pentecost. It is richly illuminated both by coloured and pen and ink sketches, but greatly damaged by damp. Many leaves are entirely or in part cut out.

Vellum, large German squ. char. in black and red ink, and vowel-points, fifteenth cent., large fol., ff. 297 [H. No. 238].

207. Maḥzōr, German rite, beginning with the Amīdāh of the Day of Atonement. After fol. 27 lacuna. Marginal notes, one of which (fol. 27^{v}) ends מספר הרב אביגדור, and pen and ink sketches.

Vellum, German squ. char., vowel-points, large 4to, ff. 204 [H. No. 64].

208. Maḥzōr, German rite, for distinguished Sabbaths, Passover, and Pentecost. The beginning is missing. Fol. 180, Memoranda by the copyist about the birth of his sons: Qalonymos, Sabbath, 29 Ab, 5260 (July 25, 1500) in בייערויזא; Simon, 9 Ellul, 5266 (1506) in שערויזא (sic); Jacob, 1513, likewise in בירויזא (sic).

Colophon: לעולם יחתום אדם שמו על ספרו כדי שלא יבא שום אדם מן השוק ויערער ויאמר שלי הוא לכך חתמתי שמי עליו קלונימום בר יעקב.

Vellum, German squ. char., with vowel-points, custodes at the ends of sheets, 4to, ff. 262 [H. No. 60].

209. Maḥzōr, German rite, beginning and end missing.

Vellum, German char., vowel-points, fol., ff. 228 [H. No. 70].

210. Selīḥōth, German-Polish rite, beginning with the penitential days, and divided into two parts. Part I (ff. 1–136) contains the ordinary Selīḥōth in 164 Nos. Part II (fol. 137 sqq.) פזמונים; fol. 146, עקידות; fol. 161, תחנות, of which No. 42 is identical with No. 55; fol. 176, ודוים; fol. 180, סליחות, for the four ordinary fast days; fol. 206, חטאנו; fol. 209^{v}, אלה אזכרה. The fly-leaves are covered with lists of Selīḥōth to be read on certain days. Many marginal notes.

Owners: Luzatto (No. 102), Zunz.

Vellum, large German squ. char., but more slender towards the end of the vol., large fol., ff. 216 [No. 414].

211. Siddūr, Italian rite; fol. 8^{v}, סדר of Elijah Hazzāqēn; fol. 26^{v}, Selīḥōth, of which the following are not mentioned by Zunz: fol. 52, אנקתי אליך; fol. 67^{v}, מולך מוני ומעלה מעלה; fol. 72, אתה תשמע מן השמים; fol. 76, אל קנא ונוקם; fol. 97, אוי לי מיום; פקודת עוני; fol. 101, אלהי ישראל; fol. 103, איך נפתה לעניך; fol. 106^{v}, אוי לי המתענה; fol. 115^{v}, אז בעוזבי.

Indexes on fly-leaves.

Vellum, German Rabb. char., 12mo, ff. 121 [H. No. 142].

212. Siddūr, Roman rite, for the whole year.

Vellum, small German Rabb. char., vowel-points, ff. 1–3 and 240; Italian Rabb. char., by a later hand, 16mo, ff. 244 [H. No. 155].

213. I. Siddūr, Roman rite (see the edition, Venice, 1772): *a.* Fol. 10. Common prayers. *b.* Fol. 55^{v}. Sabbath night, 1. משביה שאון ימים; 2. במוצאי יום מנוחה; 3. אלהים כוננה; 4. ליהודים תהיה אורה; 5. ליהודים היתה ותהיה אורה. *c.* Fol. 60. Sabbath and New Moon, 1. אורות גדולים שנים; 2. אגה המאזין עתירה. *d.* Fol. 61^{v}. Ḥanukkāh, 1. אודך כי אנפת בי; 2. אזכור מעללי יה. *e.* Fol. 66. Fast of Ṭēbēth, 1. בן אדם אלות; 2. אבותינו (סליחה) בשלותם; 3. אריה מסבבו; 4. אז בעוזבי מקרא; 5. תהיינה עיניך פקוחות. *f.* Fol. 69. Sheqālim אל המתנשא, Zākhōr, 1. זכור את אשר עשה; 2. מי כמוך. *g.* Fol. 74^{v}. Fast of Esther, 1. אבשרה; 2. אלופי דת; 3. אתה האל; 4. שוכן עליונים; 5. אל אחד ואין שני (fol. 77 on the margin); 6. קוראי מגלה. *h.* Fol. 78. Parāh אום אשר בך דבוקה, Haḥōdesh אות זה החדש, Haggādōl, 1. אני חומה; 2. ארוסת אמונה; 3. כך גזרו רבותינו (רשות). *i.* Fol. 82. Passover night, 1. ליל שמורים טכסו; 2. ל״ש סימן הוא; 3. קרב קץ הגאולה; 4. ל״ש שמור הוא; 5. Haggādah, according to German rite (but without

אדבר מישרים ; 7. First day בוקר אעיר ; 6. (חד גדיא and אחד מי יורע
אנעים חדושי שירים ; 9. &c., like German rite אור ישע מאושרים .8
יי ישפות לנו שלום ; 12. (סלוק) אהל נכון ונשא ; 11. שיר אשר נאמו .10
תאיר ; 15. אתה היארת יומם ולילה ; 14. Seventh day היום תאמצנו ; 13.
יתרומם זה ; 17. מי כמוך אומר ומקים ; 16. (all three Festivals) נגה
אלי ; 18. Eighth day אופל המוני . *j*. Fol. 137v. Pentecost (Sabbath
before), 1. אמונת עתים ; 2. (רשות) כך גזרו רבותינו ; 3. שמור לבי מענה
(Gabirol's Azhārōth) ; 4. Arbīth אל נגלה בסיני ; 5. Shaḥarīth אזכור
(Jōāb b. Jeḥīel) ; 6. אור ישראל קדושי ; 7. וירד אב לנביאים ;
מקדם ; 9. Second day אלהים בהנחילך ; 10. וכל להטו ; 8. אנכי אדיר באדירים
משלהבותיך ; 11. אילת אהבים ; 12. ארחות אראלים ; 13. Mūsāf אזהרת
ראשית ; 14. אתה הנחלת . *k*. Fol. 167v. Fast of Tammūz, 1. ארבעים
יום ; 2. אתנו לך ; 3. תחלת אורח ; 4. אנהים במר ; 5. זד ממקומו ;
כנסת ישראל 6. ; 7. S. Ḥazōn הכל אנחנו במבוכה ; 8. Ninth of Ab
זכור איכה ; 9. איכה אצת ; 10. איכה אדה ; 11. איכה תפארתי ; 12. איכה
אשפתו ; 13. איכה ישבה ; 14. אהלי אני עבטתי ; 15. איכה אהובים ;
אנה אלך 19. ; אויל כהפנים 18. ; אוי כי אוסרתי 17. ; זכור אשר עש 16.
עונינו 23. ; כמכת אהלה 22. ; אוי כי מחלוקת 21. ; איכה אלי קוננו 20.
אם 27. ; אם תעירו 26. ; אם תאכלנה 25. ; אה לי איכה 24. ; ארוכים
אויב בעת 31. ; אתה אבדת 30. ; אז בחטאינו 29. ; יום אכפי 28. ; יתקע
נכנם ; 32. איך תנחמוני ; 33. אדום אומרה ; 34. אנכי אנכי אנחם ;
את יום פדותכם ; 37. S. Naḥamū ויכון עולם ; 36. בימים ההם ; 35.
ארחמך 38. . *l*. Fol. 209. Fast day (general), 1. אתה תקום תרחם ;
אליך 5. ; זכור ברית אבר' 4. ; אין לי בטחון 3. ; אתה תשמע מן השמים 2.
יי 9. ; יומם עינינו תלויות 8. ; אל תעזבני 7. ; בוקר ערכתי 6. ; יי אקרא
אליך יי נשאנו 12. ; אחינו ישראל 11. ; יי אלהי אלהים 10. ; אלהי צבאות
עינינו ; 13. אני קראתיך כי ; 14. אני קראתיך אל ; 15. יוסף אשר מקדם ;
יה 19. ; אלהי אל תבישני 18. ; אלהי אל תדיינני 17. ; אביון המשוע 16.
עליך 23. ; שביה עניה 22. ; אל נכספתי 21. ; מוליך מוני 20. ; למתי צפנת
קרב אורך לעניה 26. ; אמונים בני מאמינים 25. ; שלומי עלין 24. ; עינינו
יה שמע בקולנו 30. ; מי שענה 29. ; אתה נגלית 28. ; אתה זוכר 27. .
m. Fol. 222. 1. יה שמך ארוממך ; 2. יה מלכי ; 3. אל ישראל ; 4. מלכי
עד מתי ; 5. יה נמצא .

The following Piyyūtīm are given in an appendix: 1. אפתח נא
אשירה 5. ; אני חטאתי ; 4. אני אשמתי ; 3. אחד יחיד ומיוחד 2. ; שפתי
האוחז ביד 8. ; מקום כבודו 7. ; מעשי אלהינו 6. ; ואזמרה .

II. Fol. 231v. Samuel b. Tabbōn's translation of Maimūni's Commentary on Abōth ('Eight Chapters') as far as the middle of ch. v.

III. Fol. 237. פרק שירה. At the end: 1. יגדל; 2. Prayer when entering a cemetery; 3. שמך נורא; 4. אמה לא שלחך אל. At beginning various prayers and שבעים ושתים פסוקים.

Written by Isaac b. Eliezer hak-Kōhēn on behalf of R. Jōāb in פירמז, and finished 2 Marḥeshwān, 5192 (Oct. 9, 1431), fol. 227.

Owners: Moses b. Naḥmān (fol. 1), Shabbethai b. Mahlalēl פימונטו (fol. 9).

Vellum, German squ. and Rabb. char., vowel-points, 4to, ff. 238 [H. No. 61].

214. Maḥzōr, Roman rite in two parts, Vol. I.

A. סדר of R. Elijāh Hazzāqen, and the daily hymns of Nathanael of Chinon (י"ה מן הקרון, fol. 3v, cf. Zunz, *Syn.*, p. 363); fol. 29, תפלת היחוד by Moses b. Judah Benjamin has-Sefarādi (Zunz, ibid., p. 517); fol. 31v, תפלת אליהו הנביא, beginning בשם ה' אלהי מערכות ישראל; fol. 49v, Headed (so) שמירה ששלח ה"ר משה בר' נחמני מעבור לברזילונא והוציא אותה מתוך ספר היצירה; fol. 69, אלהים בישראל גדול יחודך, ascribed to Eleazar of Worms (but cf. Zunz, ibid., p. 300); ibid.v, Another prayer attributed to Naḥmani; fol. 73, אני קראתיך אל Abraham b. Jacob (ibid., p. 268), with variations in the refrain.

B. Fol. 75 sqq. Common prayers; fol. 145v, Habdālōth: 1. משביח שאון ימים; 2. במוצאי יום מנוחה (13 strophes, cf. Zunz, ibid., p. 485); 3. אלהים כוננה (Isaac Gayāth, not mentioned by Zunz); 4. במוצאי יום קדש; 5. שיר אענה; 6. מלוך על עם אשר נדהם; 7. המבדיל (both by Abraham b. Ezra?).

C. Fol. 152. Jōṣerōth: *a.* Sabbath B'rēshīth, 1. אלהיגו אלהים אמת; 2. אהלל בצלצלי שמע; 3. הכל יאמירוך; 4. איחל בעוז גבורותיו; 5. ארנן לבקר חסדך; 6. אדון עולם; 7. Fol. 158. Headed שיר היחוד לרש"י, beg. ברואי מעלה ומסה. *b.* New Moon, 1. תואמת אור בקדש; 2. אתה המאזין. *c.* Sabbath before Ḥanukkāh, 1. אודך כי אנפת; 2. אזכור מעללי יה; 3. (Ḥanukkāh) יתנו צדקות יה. *d.* Selīḥōth, 1. זכור ברית; 2. אליך ה' אקרא; 3. אל תעזבני; 4. (Ṭēbēth) בן אדם; 5. אבותינו בשלותם; 6. אריה מסובבו; 7. אז בעוזבי; 8. תהיינה עיניך; 9. יומם עינינו. *e.* Sheqālim, 1. אשכול; 2. אל המתנשא; Zākhōr, 1. ויבוא ארז; 2. זכור את אשר עשה; 3. מי כמוך. *f.* Fast of Esther, 1. אשנן; 2. אבשרה; 3. אלופי דת; 4. אתה האל; 5. שוכן עליונים; 6. אל אחד. *g.* Sabbath before Purim, 1. בוקר אור (רשות); Purim, 1. אשר הניא; 2. אהללך. *h.* Pārāh, 1. פרה אמרה קשה; 2. אום אות זה החדש; 3. Haḥōdesh; 4. ראשון אמצת; 5. אשר בך

6. Haggādōl אני חומה; 7. ארוסת אמונה; 8. אז כגלגל. *i.* Passover, 1. אנעים חדושי; 2. איומה נכונה; 3. ברח דודי אל; 4. (2) שיר אשר; 5. אהל נכון; 6. כבודו אמץ; 7. אם תקיימי; 8. כרמי שלי; 9. ברח דודי ודמה; 10. (3) אור ישע; 11. אהבוך; 12. על הרי; 13. ברח דודי עד; 14. (4) אדבר מי שרים; 15. אתיית יום; 16. בקראעיר (Benjamin b. Jōāb of the family העגום, see Zunz, ibid., p. 365); 17. אתה הארת; 18. ותען להם מרים; 19. (fol. 289ᵛ) אלפא ביטין של פסח; 20. Last day אופל המוני. *j.* Three Festivals, 1. (opening of the Ark) תאיר נגה; 2. מי כמוך; 3. יתרומם; 4. (after Mūsāf) היום יי ישפות לנו; 5. תאמצנו.

As to the writer see next No.

Censor: Marchion (ff. 78, 95, 97ᵛ), who signed his name opposite the erasures on the margin.

Owners: El'āzar, who notifies (fol. 1) the birth of his son Jacob, 1531; Jacob Rimini, whose name is impressed in gold on the outside cover, and who is probably the writer of the notice (fol. 1) concerning the death of David of Rimini (Nov. 1672). The name Jacob is also affixed to an Italian document on the fly-leaf.

Vellum, splendid German squ. char., fifteenth century, with vowel-points. The leaves are numbered with Hebrew letters, beginning with ג; 4to, ff. 311 [H. No. 224].

215. Maḥzōr, Roman rite, Vol. II (continuation of above), for the penitential season: *a.* Selīḥōth. *b.* Fol. 29. New Year, Night, 1. אמוני גבונים; 2. מלך אדיר במרומים; 3. טעמי עם; 4. עורר ישעך; 5. Sabbath אלי שובה שובה. *c.* Day of Atonement, Evening, 1. אהבת צדק; 2. יעלה; 3. יום יעלה; 4. יה אשר גאה; 5. ישראל בחירי; 6. דלתיך; 7. Shaḥarīth אכרע אקד; 8. יה שמך; 9. שחי לאל; 10. אז יום כפור; 11. קדוש אדיר; 12. מתני אחזו; 13. שושן עמק; 14. ביום מימים; 15. אנוש מה יזכה; 16. צפה בבת תמותה; 17. אשא דעי; 18. אין ערוך אליך; 19. אל שת; 20. אל אמונה; 21. אשר אימתך; 22. מעשה אלהינו; 23. אמרו לאלהים; 24. אמיצי שחקים; 25. כי אמרתך; 26. אך אומרים; 27. באנף; 28. המכירים; 29. אלי מרום; 30. זה האומרים; 31. מי יערוך; 32. אל ברוב עצות; 33. יאדירוך; 34. אל זה אחד; 35. איהלת; 36. שופט כל הארץ; 37. יערב חין; 38. ביום עשור; 39. שחר קמתי; 40. בני ציון; 41. ביום הלבנת פשע; 42. ישן; 43. יצו האל; 44. שרי קדש; 45. יום שבת; 46. אלהי קדם; 47. יה צור עולמים; 48. יעירוני; 49. ידידי אל; 50. אין לי בטחון; 51. יוסף; 52. אביון; 53. תבלה ממנו; 54. איזנו; 55. שוכני בתי חומר; 56. מצירי; 57. אודך; 58. יי; 59. אדם איך ינקה; 60. אמרתי לפושעים; 61. יום אמון; 62. אהללך; 63. Mūsāf אשען; 64. לעולם יסלח;

65. תמה; 66. חטאתי; 67. אליך נשאתי; 68. אות קדושיך; 69. אנא; 70. אשר אימתו אזון; 71. אשר יראתך; 72. המכירים; 73. אור נוגה; 74. מי ימלל; 75. המאמירים; 76. אזרת; 77. (Abōdāh) ביאור דברי נכוחות; 78. אזכר סלה; 79. אנוש אין יתכפר; 80. אעשה למען; 81. יום אדיר; 82. אדון אביר; 83. את פני יי; 84. אזכיר סדר עבודה (Abraham b. Ezra, not mentioned by Zunz); 85. אמוני לבב (Second Abōdāh, by the same); 86. Minḥāh אודך בקול ערב; 87. אדר בתואר; 88. אתה אל רחום; 89. אל אדיר; 90. איפננת; 91. ידך פשוטה; 92. במקדש אל; 93. אביעה כתם; 94. איום ונורא; 95. אצתי; 96. אומן אמונים; 97. Neʿīla מערב; 98. שעה; 99. מלאכים; 100. תפלה לעני; 101. בטרם שמש יבא; 102. בטרם שמש בחדרו; 103. אלהים דר; 104. עת שערי; 105. אל חי (Rafael b. Isaac of Faenza); 106. אשמינו תבלע.

Fol. 1. Note of sale by Rafael זני b. Isaac of Faenza (probably the author of *Pijjut*, 105, cf. Zunz, *Syn.*, p. 385), who sold all three volumes to Emmanuel b. Uziel of Camerino, at that time living in Florence. The document is dated Florence, Monday, 7th Tammūz, 5218 (June 19, 1458). Witnesses: Abraham, Menaḥem b. Isaac of פארו. A second note mentions as owners the brothers Solomon and Elḥānān, sons of Abraham of ניאנית (?), who received the volumes when the books of Emmanūel Hai of Camerino were distributed among his heirs. A third document testifies to the sale of the same volumes by Abraham b. Jōāb of ניאנית (?) to Jacob b. Elāzar of Modena for sixteen פרחים gold (florins, cf. Zunz, *Zur Gesch.*, p. 563). A title-page written on paper by a later hand ascribes the writing erroneously to Jacob b. David Rimini. Censors marks ff. 49, 121v.

Ff. 217 [H. No. 225].

216. Maḥzōr, Roman rite, Part II (Vol. III) of the preceding volume.

I. *a.* Tabernacles, 1. (Evening) אתלונן; 2. (Shaḥarīth) בקר אעיר; 3. אכתיר; 4. אאמיר; 5. אנה הושיעה נא; 6. אמץ קצות; 7. (Sabbath) את עמי. *b.* Shem. Aṣereth, 1. (Evening) זה היום; 2. (Shaḥ.) אמרת אום כאישון; 3. Simḥath Tōrāh תאיר נגה; 4. אל חי יפתח; 5. רנן אתכם; 6. אמרתי בשמחה; 7. אפתח בשיר; 8. בת ברורה; 9. אזביד לא; 10. אשריכם; 11. אז מרחם אמי; 12. אז כל בריות; 13. אמות אם כח אנוש; 14. שח ציר; 15. איש אשר הוקרן; 16. אורה זו; 17. אזלת בביתא; 18. אדרינום מלכא; 19. אזלת יובבד. *c.* Sukkōth, 1. שירו לאל; 2. צמאה נפשי. *d.* Fol. 72v. Ḥātān, 1. אשא תפלה; 2. את חתן; 3. יברכו חתן.

II. Fol. 75v. *a.* דינים on ritual matters, and drafts of legal documents; *b.* Fol. 119. Medical and calendar rules; *c.* Fol. 129. Rhymes on the arrangement of the Haftārōth, beginning ראשית אתמוך נחירון; *d.* Rhymes on the weekly portions, beg. ראשית מנוחה; *e.* Fol. 133. Calendar rules by Benjamin צעיר b. Abraham הרופא; *f.* Fol. 142. Tables of sun cycles by the same, the single paragraphs being headed by his name, and the words of Ps. xli. 3, and Deut. xxxiii. 11; *g.* Fol. 149. הלכות טרפות, by Judah of the family ענוים; *h.* Fol. 189. Note on צומת הגדין, by Abraham b. David; *i.* Fol. 190. Extract from Solomon b. Addereth's תורת הבית, beg. בחמשי בשבת בעשרה ימים לירח אייר שנת נשתברו רגליה; *j.* Fol. 190v. חמשת אלפים וארבעים ליצירה (April 11, 1280) נתקבצו כל יודעי דת ודין בקהל רומא בכנסת הבוציקי (Bozecco) ונמנו וגמרו לנהוג בענין אונא וכו׳; *k.* Fol. 191. Note on a circumcision which took place in the synagogue גליקי ('Gallichi,' see Berliner, *Juden in Rom*, II, p. 24), Wednesday, 1st Tēbēth, 5084 (Nov. 30, 1323); *l.* Fol. 192. הלכות ניקור הבשר לרבינו שלמה (Rashi); אותו ואת בנו; *m.* Fol. 192v. ס׳ השערים, by Isaac of Duren.

Colophon: זה המחזור בשני חלקים הוא עזבון הגאון החסיד ממשפחת רם האלוף האמתי כמוהרר ן׳ באסה מבלאניש לבניו אחריו.

Vellum, 4to, ff. 214 [H. No. 226].

217. Maḥzōr, Roman rite (see fol. 37v): *a.* Common prayers with a Commentary on the margin. *b.* Fol. 6. Commentary on the thirteen exegetical rules. *c.* Fol. 20v. Commentary on the thirteen [divine] attributes by R. Jacob. *d.* Fol. 39v. Commentary on פיטום הקטרת, by David Qamḥi. *e.* Fol. 56v. 1. על היהודים המתעוררים על התלמוד; 2. סליחות על המלשינין ועל המסירות; 3. אוחילה קירות לבי, beg. על ספרי הקדש שנגנבו; 4. על האסורים; 5. והיושבים במצור; 6. אויה לי; 7. על רבוי החולים; 8. על לקיית מאורות; 9. על עצירת גשמים; 10. על רבוי גשמים; 11. על הצלת ישראל; 12. חטאנו על המאורע; 13. ודוים. *f.* Fol. 77v. סדר ענין ארבע ערבים. *g.* Fol. 80. ספר המנהגות, by Ashēr of Lunel. *h.* Fol. 112v. Commentary on Abōth, by R. Samson (printed *Maḥzōr Vitri*, p. 461). *i.* Fol. 288. דינים, and drafts of legal documents. *j.* Fol. 310. Calendar rules. *k.* Two grammatical treatises, 1. Moses Qamḥi's מהלך (printed); 2. ראשית הלקח, by Samuel b. Jacob.

Censors: Marchion, who erased many passages, writing his name against them on the margin (ff. 162, 296v, &c.). The erasures

have been re-written by a later hand; Fra Luigi da Bologna, 1599; Camillo Jagel, 1613; Frater Renatus da Modena, 1636.

Owners: Samuel F . . . ., S. D. Luzatto.

Vellum, Franco-German squ. char., vowel-points, fourteenth century, occasional pen and ink sketches, small fol., ff. 339 [H. No. 69].

218. Maḥzōr, Roman rite, corresponding to the preceding, though not quite so full; yet it contains several Piyyūtīm not to be found in the former.

A. *a.* Day of Atonement אבן מעמסה; *b.* Tabernacles יה שמך; *c.* Shem. Aṣ. אמונים אשר נאספו; *d.* Simḥ. Tōrāh מי עלה למרום; *e.* Ḥatān יפרו וירבו.

B. *a.* Fol. 222. Calendar rules; *b.* Fol. 241. Selīḥōth.

Written by Jacob b. Gershōn hak-Kōhēn Ashkenazi of Neustadt, and finished Monday, 13 Kislev, 5171 (Nov. 10, 1410), on behalf of Solomon b. Daniel of גוד דיאה (fol. 237^{v}).

Censors: Alessandro Scipione, 1593; Domenico Ierosolimitano, 1597; Clemente Canetto, 1617.

Vellum, German squ. char., ff. 238 sqq., later and more cursive char., vowel-points, 4to, ff. 256 [No. 514].

219. Maḥzōr, ed. Sabbionetta, 1560, with MS. notes at the beginning, in the middle, and at the end. The last two portions contain Selīḥōth.

German. curs. char., 4to, ff. 43 [No. 501].

220. Maḥzōr, Romanian rite, for the Three Festivals and prominent Sabbaths. The following Piyyūtīm are not mentioned by Zunz:

I. 1. Sabb. Ber. אשר כל הברואים; 2. אסלד לאדון עולם; 3. מועדי אלהים חיש; 4. מי כמוך ארץ בחכמה; 5. Ḥanukkāh אחרו וזמני; 6. ארומם אלהי בשיר; 7. אנובב ושיחי אשפכה; 8. אלהי בך חסיתי; 9. New Moon אהלל בשיר; 10. ויהי הכל במאמר (dispute between Sabbath and New Moon); 11. מלאכים מבורכים; 12. Fast of Tēbēth השמיעו באיים; 13. אויהלי כי סרתי; 14. Sheqālim עדתי אל מיחלת; 15. אל מתנשא לכל ראש (German rite); 16. מי כמוך שפרה ברוחו שמים (Shemaryah), with cabbalistic glosses on the margin; 17. Zākhōr איומה נגדלת על מה נאפלת; 18. אחקור פלאי אל; 19. אמנם שבעה רשעים; 20. Fast of Esther אתה יי מתנשא; 21. יהירים קמו בכל דור; 22. אגני בקש; 23. אתה אלוה ראשנים; 24. אז בגלות בפרך; 25. יי אה רבו צרי; 26. Pūrīm קומה אלהים עזרתה; 27. Pārāh חק יסד שוכן; 28. שם יי מגדל עוז; 29. אום יושב עליון; 30. Ḥaḥōdesh שוקדי דלתות; 31. אשר בך דבוקה; 32. אות זה החדש; 33. Haggādōl אגבר חיילים; 34. אבוא בחיל;

35. אלהי הרוחות; 36. יין כי יתאדם; 37. נוה דגים קטנים; 38. אתה נמת.

II. Fol. 58. *a*. Passover, 1. Haggādāh with Commentary; 2. אפאר מושיעים סוף; 3. Ḥōl Ham. לגבול גיא הרי; 4. Seventh day לאל חי; 5. שאג אל כאריה; 6. ותען להם מרים; 7. יום צור אשר נטה. *b*. Fol. 153v. Pentecost, 1. מפתח שפתי הישר; 2. אני בינה לי גבורה; 3. משה עלה להר סיני; 4. Azhārōth אמת יהגה חכי (Elijah Hazzāqēn); 5. Second day ארוכה מארץ מדה; 6. אהולים וקודקסיהם; 7. אנור בין שלולה. *c*. Fol. 187. Selīḥōth, 1. Fast of Tammūz אעורר בכיי; 2. אעיר יגוני; 3. אהה ליום; 4. אבד ממני כהן. *d*. Fol. 193. Tabernacles, 1. אמת ראשון; 2. Ḥōl Ham. כבודו משבחים; 3. Shem. Aṣereth עשה שום שכל; 4. אחות אשר לך כספת; 5. היטיבה מי גבר בעולם; 6. יי לטובים; 7. איום זכור נא; 8. אילת אהבים בפז; 9. Simḥ. T. קם כמשה; 10. אומן שפך והפיל; 11. מי גבר יחיה; 12. אמוני מרכה; 13. Ḥātān מצא אשה מצא טוב; 14. יפרו וירבו יברך; 15. יברך יברך תחיו ותרבו; 16. היום בגלל; 17. אדון שחק ברכות; 18. אדון מקדם; 19. מלכי נוטה כאהל; 20. משים נתיבה; 21. יהולל אל; 22. יעלה ויקרא; 23. יגדל ויעלה; 24. Circumcision נולד בן ילד אשר יולד בסוד; 25. שמחו אב ויולדתו; 26. בסימן טוב; 27. ויהי הכל במאמר; 28. אמנם שבע כריתות; 29. אמונה עלי תולע; 30. שירו לאל הנקדש; 31. Qaddīsh אחרי לצור עולמים.

Vellum, Greek Rabb. char. with vowel-points; fifteenth cent.; after ff. 121 and 186 lacunae; 4to, ff. 280 [H. No. 353].

HARTWIG HIRSCHFELD.

(*To be continued.*)

THE

JEWISH QUARTERLY REVIEW

APRIL, 1902

ISRAEL AND TOTEMISM[1].

THE whole question of Semitic totemism is inseparably associated with the name of the late Professor W. Robertson Smith, whose brilliant studies upon the early religion of the Semites inaugurated a new method by the systematic introduction of anthropological evidence. It is now more than thirty years since Mr. J. F. McLennan laid it down as a working hypothesis that the ancient nations of the world had passed through a peculiar kind of fetichism or animism which finds its typical representation in the totem-tribes of Australia and America. Ten years later, Professor Robertson Smith contributed an epoch-making paper to the *Journal of Philology* on "Animal Worship and Animal Tribes among the Ancient Arabs, and in the Old Testament," in the course of which he put forth in a tentative way certain points of evidence which, in his opinion, were "remarkably confirmatory of McLennan's theory." Next, the systems of social organization which were taken to belong to totemism received his closer attention, and in 1885 he produced an elaborate investigation of the

[1] The present writer desires to acknowledge his indebtedness to Dr. J. G. Frazer, who read this article in proof and favoured him with valuable observations, especially on the present position of totemism, which he has been permitted to quote.

principles underlying kinship and marriage in early Arabia[1]. In this work Robertson Smith formally laid down the theory that the Arabs passed through the totem stage, and that "they entered it before they were differentiated from their brethren who, in historical times, lived outside the peninsula." All the Semites, therefore, had passed through the totem stage, but since the Northern Semites "advanced in social and political life so much more rapidly than Arabia . . . we cannot look for more than very fragmentary relics of the primitive system." A considerable advance was made in 1886 when, in the article "Sacrifice" in the *Encyclopaedia Britannica*, the theory was proposed that sacrifice was a ceremonial meal of a totem-clan, and this was fully worked out in the *Religion of the Semites*, where a whole mass of evidence was collected and brought to bear upon the ritual of Semitic sacrifice and its original meaning.

Our knowledge of totemism and totem-tribes, however, has been greatly enlarged since McLennan's time, and recent studies have made it very evident that the utmost caution must be observed before we can safely derive survivals of animism or of exogamy from an earlier stage of totemism. Reserving further observations for the present, we need only mention that the members of a clan do not always consider themselves to be descended from the totem whose name they bear, that exogamy can and does exist without totemism, and that forbidden foods are not always associated with totemic animals and plants. The origin and meaning of totemism are not yet quite clear, and in spite of the relatively large amount of evidence it still remains a matter of some doubt whether even the Aryans had totemism.

To what extent the lamented Robertson Smith would have recast his views had he lived, it is of course impossible to say. Certain it is that he was ever prepared to accept

[1] A new edition of *Kinship and Marriage in Early Arabia* will shortly be published by Messrs. A. & C. Black.

fresh evidence, to weigh all arguments and criticisms, to reconsider and reject any statement of his which might appear unfounded. Meanwhile, Professor Zapletal has opened up afresh the question of totemism and the religion of Israel[1], and, by making a thorough onslaught upon Robertson Smith's arguments, has endeavoured to demolish the structure which that scholar had so carefully raised. Zapletal's victory is apparently so easy, and his refutations are superficially so overwhelming, that, although it may be admitted that he has done good service in pointing out some of the weak spots in Robertson Smith's armour, it is to be feared unwary readers will too hastily conclude that the theory of Semitic totemism is to be cast upon one side for the future, and that evidences of animism among the Israelites are almost wholly wanting.

In an introductory chapter Professor Zapletal has briefly outlined the views of later writers on the subject of totemism. He does not fail to recognize that totemism has entered upon a new stage, but, instead of examining the theory of Semitic totemism in the light of recent discoveries—as subsequent writers necessarily must—he has preferred to base his criticisms upon the arguments of the founder.

Professor Zapletal has with great skill and ability collected, on the one side, the arguments of Robertson Smith and his school in favour of Semitic totemism. On the other side, he has with equal care brought together the criticisms of Nöldeke, Wellhausen, Mr. Joseph Jacobs, and others, who have directly handled Robertson Smith's theory. To every argument he has a reply, for every "survival" an explanation.

The evidence in favour of Semitic totemism has been grouped under seven heads — animal names, nature-worship, unclean animals (and forbidden foods), sacrifice,

[1] *Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes* (Freiburg, Switzerland; 1901). pp. x + 176.

tattooing, the *jinn*, and matriarchy. Little attention is paid to *piacula*, and the question of blood-feud is scarcely mentioned. Without examining Professor Zapletal's criticisms in detail, I propose here to touch briefly upon some of his conclusions as he traverses Robertson Smith's evidence under the above heads. In the great majority of cases it is a question of points of evidence which Robertson Smith explained on the theory that they were survivals of totemism, the only legitimate alternative being whether they admit of any other explanation in harmony with the ideas of the time to which they belong. Without passing any judgment upon the totem-theory as a whole, it must be confessed that in the main Zapletal's explanations are inadequate. As the introducer of a new hypothesis Robertson Smith may have pushed the evidence too far, but we seriously doubt whether Zapletal has not endeavoured to disprove too much.

Zapletal very rightly urges that in the case of stone-worship the stone is not in itself a god, but simply an abode of the god (p. 56), in harmony with Robertson Smith[1]; he rightly denies—also in company with Robertson Smith[2]—that names compounded with *ṣūr* (rock) have anything to do with fetichism. His refutation of the hazardous suggestion that David belonged to a totemic serpent-clan (pp. 68 sq.) is by no means uncalled for. There are serious text-critical difficulties in the way, and it is significant that Robertson Smith nowhere seems to have countenanced his early suggestion[3].

That the evidence from animal-names alone is a precarious support for the totem-theory is now clearly recognized[4], and perhaps the

[1] We miss a reference to *Religion of the Semites*, 2nd ed, pp. 207–212 [here cited as *RS.*]. Cp. G. F. Moore, *Encyclopaedia Biblica*, art. "Idolatry," § 4, col. 2154.

[2] We miss a reference to *RS.*, p. 210.

[3] *Journ. of Phil.*, IX, pp. 99 sq. Zapletal adopts the explanation suggested by Mr. Joseph Jacobs (*Archaeological Review*, May, 1889; see *Studies in Biblical Archaeology*, p. 82; London, 1894). But the friendship between David and Nahash would hardly survive the Ammonite war (2 Sam. ix), and a different theory, which takes this into account, has been proposed by the present writer in the *American Journal of Semitic Languages*, April, 1900, p. 164.

[4] Cp. e. g. Jacobs, op. cit., pp. 64–103, especially pp. 68–74, and

safest conclusion at which we can arrive is that the totem-theory *explains* the animal-names, and holds good in default of any better explanation. Now Zapletal notes (pp. 29 sq.), with Nöldeke[1], that the meanings of the animal-names are sometimes uncertain; sometimes they are names of individuals and not clans, and the clan-names may have arisen from individuals with animal-names which are not of totemic origin but may be described as "characteristic." Some of the names, too, are place-names, and may have arisen from the fact that the animal in question frequented the spot[2]. A few of the animals were introduced at a later age[3]. He observes, with Mr. Jacobs, that the preponderating proportion of animal-names is considerably less than is found in England or Western Europe at the present day, and urges, therefore, that the argument from such names has little weight[4]. Finally, Zapletal argues that the famous "Jaazaniah ben Shaphan" (Ezek. viii. 11), whether the "coney" be a real or a fictitious designation, is devoid of totemic associations. If Shaphan is a real name, he points to Shaphan the courtier of king Josiah (2 Kings xxii. 3) "who was certainly no totem-worshipper." If an invented name, it was chosen as a piece of irony; Jaazaniah, in spite of his name ("Yah hears") was an animal-worshipper, and is called a "ben Shaphan," i. e. "son (follower, worshipper) of a coney"[5].

Now all this seems to be rather artificial. To take the case of "ben Shaphan," surely it is one thing to say that the giving of animal-names arose in a totemistic stage, it is quite different to argue that all animal-names of whatever age are evidences of an existing totemism. This is not the doctrine of "survivals." It is at least interesting to find the other animal-names Huldah (mole) and Achbor (mouse) among the court of Josiah (2 Kings xxii), and surely Achbor (mouse) ben Micaiah (son of "Who is like Yah") is not ironical! The bearers of animal-names are not necessarily totemists, although, until a stronger case can be made out for the

G. Buchanan Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (London, 1896), pp. 86–115, especially pp. 101 sqq.

[1] *Zeit. d. Morgenländ. Gesell.*, XL (1886), pp. 157 sqq.

[2] Mayer Lambert, *Rev. de l'Hist. des Religions*, XXXVI, 420 (1897), suggests that such geographical names may be derived from the shape of a rock in the neighbourhood, and conjectures that the localities 'Raven's Rock' and 'Wolf's Vat' (Judges vii. 25) may have given birth to aetiological legends of the princes of Midian.

[3] The horse is especially mentioned (p. 29); but cp. Robertson Smith's remarks, *Kinship*, pp. 208 sq.; *RS.*, p. 469.

[4] On English animal-names cp. Lang, *Custom and Myth* (1898), pp. 265 sq.

[5] Jacobs, op. cit., p. 85, cp. Zapletal, p. 73.

"natural poetry" theory of their origin[1], it remains extremely probable that such names take their rise in animal-worshipping communities.

In another chapter Zapletal discusses nature-worship, and concludes that living animals were not worshipped by Israel, and that the existence of animal-images admits of a better explanation than that suggested by the totem-theory. He allows that star-worship prevailed in Israel during the wanderings in the wilderness (Amos v. 25 sq.), but ascribes it partly to foreign influence and partly to an innate love of nature. In support of this aesthetic admiration for the beauty of the heavens he cites Job xxxi. 27 sq., where, in fact, the kissing of the hand corresponds to the kissing of a sacred image (1 Kings xix. 18, Hos. xiii. 2). Organized and specific astral cults are no doubt foreign to the original religion of Israel, but star-worship itself was only natural among nomad and pastoral tribes, particularly as certain stars were supposed to bring rain[2]. The *maṣṣēbōth*, &c., are explained as external signs of veneration (pp. 56 sq.), as symbols of the presence of the deity. Well-worship, he apparently considers, was borrowed from the Canaanites, to whom the chosen people adapted themselves in many external particulars (pp. 59 sq.). In regard to tree-worship he justly points out that in many cases the sacred trees are pre-Israelite, but observes that we have no sure evidence that the chosen people worshipped them: after the settlement, he adds, they allowed themselves to be seduced to the worship more than once (pp. 62 sq.).

That totems are occasionally represented upon flags or ensigns appears to be an indubitable fact[3], and McLennan's theory that the ensigns of the children of Israel bore totemic clan-crests is not refuted by the objection that the detailed Rabbinical accounts are late, or that the animal metaphors in the blessings of Jacob and of Moses differ[4]. The encamping of the Israelites according to the *'ōthōth* of the fathers' houses (Num. ii. 2), compared with

[1] See Gray's criticisms, op. cit., pp. 99–101.

[2] Von Kremer, *Studien zur Vergleichenden Culturgeschichte* (Vienna, 1890), II, p. 18. Doughty (*Arabia Deserta*, II, p. 67) has an interesting passage that illustrates Job, loc. cit.

[3] *EBi.* (= *Encyclopaedia Biblica*), col. 1299, n. 6; see J. F. McLennan, *Studies in Ancient History*, 2nd ser. (London, 1896), pp. 301, 408 (cp. p. 380). Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer* (Leipzig, 1901), pp. 16 sq., suggests that the Israelite ensigns (*'ōth* and *dégel*) have arisen from war-idols.

[4] Jacobs, pp. 91 sq.; Zapletal, pp. 114 sq.

the use of *'ōth* in Gen. iv. 15, suggests separate group-marks[1]: whether these were flags or ensigns (cp. E.V.), or body-marks, need not be discussed here. It is known, too, that the members of a totem-group will mark their totem, or a distinctive part of the same, upon their bodies or upon their property, and Robertson Smith thought it not unlikely that the Arab tribal-marks, branded upon cattle or scratched upon rocks, might be pictorial, and ultimately totemic, in their origin. But the evidence does not appear to be conclusive. Some of the marks are derived from natural objects[2], though it would be unsafe to assume that the present interpretation set upon them is always correct, others are obviously borrowed from a South Semitic script, and are thus used analogously to the Greek *κοππατίας* and *σαμφόρας*, and the Arabic *tiwā*. At all events, the evidence goes to show that the common clan- or family-mark—this, by the way, is said to be the primary meaning of the word "totem[3]"—exactly corresponds to the old land- and clan-marks of Northern Europe. Now, just as the cattle or property of the group could be marked with a common *wasm*, so it is not unlikely that the group itself could be tattooed or otherwise marked to indicate their relationship one to another and their intimate connexion with their deity. Examples and parallels from the Semitic world are not wanting (*EBi.*, col. 974). In Arabia, the tradition ran that the *wâširat*, the woman who serrated her

[1] The *'ōth* would indicate the group or moiety to which the individual belonged. In the later religion of Israel the *'ōth* is a sign that the individual belongs to Yahwè (cp. Frey, *Tod, Seelenglaube, und Seelenkult im alten Israel*, p. 135; Leipzig, 1898). There is an interesting parallel to Num. ii. in the customs of the N. American Indian tribes on the march: the members of each totem-clan encamp separately according to a specified arrangement (Frazer, *Totemism*, 81; London, 1887).

[2] It is to be observed that the Ass. *simtu* "image, figure," and *asumêtu* "mark, sign," like the Palmyrene סמיתא[ו] (= *σίγνον*), are probably connected with *wasm* (Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, p. 349, n. 1; Strassburg, 1890).

[3] It is certainly unfortunate that a better term than "totemism" cannot be found to designate the theory which is implied.

teeth, was accursed of Allah, apparently a reference to some heathenish cult. The object of this practice, which originally would hardly be confined to women alone, may find its explanation in a desire to imitate a god. For this parallels might be cited; it may suffice to refer to the peculiar tonsure adopted by the Arabs in honour of their god Orotal, who was supposed to wear his hair in the same way (Herod. iii. 8)[1]. The practice of making apparently unmeaning cuts survives in Arabia to the present day. The child's face is gashed shortly after birth, and Burton mentions, as one of the current explanations of this custom, that the child so scarred was thus shown to be "a servant of Allah's house[2]."

That similar practices were in use among the Hebrews seems almost certain in spite of Zapletal's criticisms. Occasional ceremonial cuttings, whether to attract the attention of a god or on behalf of the dead, are not viewed as directly connected with totemism, and do not come under consideration here. Zapletal's contention that the *kĕthōbeth ḳaʿăḳaʿ* of Lev. xix. 28 (*γράμματα στικτά*) refers to an incision or cutting of written characters, which, as they were not animal-representations, could not be regarded as a trace of totemism, seems to be untenable. The term properly denotes a "writing of scratching," and we may be sure that כתב here retains the primary meaning (which is found in "write," *scribo*, and *γράφω*) of "to score or engrave." That the mark of Cain was evidently some external cutting, probably a tribal-mark, seems to have been proved by Stade, and his conjecture that the prophets of Ahab's

[1] Prof. Haddon (*Head-hunters*, p. 133; London, 1902) observes that the Snake men in Mabuiag had "two small holes in the tip of their noses which were evidently meant to represent the nostrils of the snake." For other imitations see Frazer, *Totemism*, pp. 26 sqq. With regard to the practice of grinding the front teeth, a fairly common custom, Mr. Frazer writes that there is no evidence that this and other mutilations of the teeth are connected with totemism (private communication).

[2] R. F. Burton, *Pilgrimage to El-Medinah and Meccah* (London, 1857), II, pp. 13, 256 sq.

time bore some outward mark that made them recognizable (1 Kings xx. 38, 41) has been endorsed by Kittel, Benzinger, Holzinger (*Genesis*, p. 51), A. R. S. Kennedy (Hastings, *BD*, III, 871), and others. Finally, there are some grounds for the supposition that the "frontlets" (*ṭōṭāphōth*) were primarily marks or cuts[1]. This finds further support in the Syriac *ṭeppĕthā* (pl. *ṭeppē*), "point," and it may be conjectured that the Assyrian *ṭaṭâpu*, "encircle," and *ṭappûtu*, "protection,"[2] are not unconnected with *ṭōṭāphōth*, since, as it has been seen, the use of the mark or *wasm* contains the idea of tutelage or possession. There seems to be no grounds, therefore, for denying to the Hebrews the practice of making cicatrices and the like in the flesh. It is necessary, however, to observe that it can exist where totemism is unknown, it is no independent proof of the system, and it was not recognized as such by Robertson Smith in his latest utterance (*RS.* 334). The custom appears to indicate simply that the worshipper stood under the direct protection of the god, whether the latter has sprung from a totem would everywhere depend upon the tendency of other evidence.

Forbidden foods have often been held to be a survival of totemism, and since prominence is given in the Old Testament law-books to prohibitions of this nature, it is evident that the subject played no small part in early Israelite religion. Zapletal finds five reasons sufficient to account for the origin of the laws in Lev. xi and Deut. xiv: (1) the fact that the flesh of certain animals

[1] Frey, op. cit., pp. 135 sqq.; Holzinger, *Gen.* p. 51; Baentsch, *Exodus*, pp. 113 sqq.; C. J. Ball, art. "Cuttings," and Prof. Cheyne, art. "Prayer," in *EBi.* It may also be conjectured (though with less confidence) that the *nĕḳūbīm* or distinguished (lit. "pierced" or "bored") men (Amos vi. 1) were primarily those marked with tattooings. Parallel customs, where only the upper-classes bear tattoo marks, are not wanting (e. g. the Thracians, *Herod.* v. 6).

[2] The derivation suggested by Fr. Delitzsch. Mention should also be made of Knobel's view, that the word is from an (assumed) root טמך "to tap," on the analogy of *στίγματα* from *στίζειν*.

is deleterious; (2) the belief that the flesh of certain animals is harmful to a man's soul; (3) the pedagogic and allegorical explanations as proposed in the first instance by the early fathers; (4) the fact that certain animals would not naturally be eaten; and (5) general feelings of decency and cleanliness which would lead men to refrain from animals which devoured putrid flesh, and so forth. These explanations, it must be admitted, are insufficient, and take no account of the abrogation of the laws in Acts x. 12 sqq.[1] We are bound to infer that there must have been good reason for the prohibitions, consequently certain of the above explanations are futile, as there would be no object in prohibiting an animal which nobody would think of eating. Moreover, when Clement of Alexandria observes that the Egyptians do not touch fish "on account of certain fables, but especially on account of such food making the flesh flabby," we have no difficulty in ascribing the priority to the first-named reason; and, similarly, when in speaking of the Jewish use of goat's flesh he notes that "it is said that the eating of goat's flesh contributes to epilepsy[2]," we may surmise that had we only one of the "fables" of the Israelites a more plausible explanation would be at hand. But it is impossible to restrict the subject of forbidden foods to Israel alone. No doubt good reasons may be found for considering the flesh of the pig to be injurious. But the pig was not unknown in Palestine (Prov. xi. 22; Matt. viii. 30); it is figured on the sculptures of Egypt and Assyria, in the former country, though an "unclean" animal, it was an annual sacrifice, and in Assyria its flesh was forbidden (only?) on rare occasions[3]. It was, perhaps, sacred to Bel of Nippur[4],

[1] More weighty is the view supported by S. Many (art. "Animaux Impurs" in Vigouroux's *Dict. de la Bible*) that the laws have originated from the desire to sever Israel from the surrounding nations.

[2] *Ante-Nicene Library*, II, p. 430.

[3] Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), p. 381—in one case the penalty is disease of the joints.

[4] J. P. Peters, *Nippur*, II, p. 131.

and the sweeping statement has even been made that it was venerated wherever the Adonis cult flourished. Zapletal lays stress, also, upon the absence of forbidden plants (p. 91). But taboos in the vegetable kingdom are everywhere rarer. Examples are found in ancient Egypt and among the Yezīdīs, the latter being prohibited the use of lettuces, beans, cabbages, and cucumbers[1]; even in Israel itself there was a myth of a forbidden tree in the Garden of Eden[2], and a curious Rabbinical tradition speaks of sacred trees under which priests sit but may not eat of its fruit[3].

An adequate discussion of similar taboos among other peoples[4], though it would lead to interesting results, would obviously be out of place here. It may suffice to mention that among the forbidden foods are found horses, oxen, antelopes, gazelles, and fowls, not to mention less attractive foods, as cats, dogs, moles, rattlesnakes, and vampire-bats. In the case of certain natives of the Zambesi, the hippopotamus is a taboo and the tribesmen enjoy the flesh of the foul-feeding marabou. The taboos are, as a rule, local, tribal, or national. The vampire-bat is venerated and therefore not eaten in Samoa, whilst the Savage Islanders, not far distant, consider them a delicacy. The reasons which are put forward to explain such taboos are various. The animal is sometimes supposed to be the descendant of a god, or to contain the soul of an ancestor, or the clan affected by the taboo will even regard itself as the descendants of the animal in question. Where the clan is named after an animal it will not only view that animal with a certain superstition and dread, but will refrain from eating it. Finally, it is important to observe that occasionally the tabooed food may only be eaten after a small portion has been given to the gods.

There is reason to believe that a food is forbidden on account of its being associated with some cult or belief[5],

[1] Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, pp. 371 sqq., 379. According to a native view the lettuce (*khass*) is forbidden on account of the resemblance of the name to that of the prophetess (*Khassa*).

[2] Compare the Babylonian magic plant that restores old age to youth (*Zeit. für Assyriologie*, XIII, p. 289; Haupt in the *Journ. Amer. Or. Soc.*, XXII, I [1901]).

[3] Gemārā on *'Abōdāh zārāh*, III, 11.

[4] The following notes are taken from McLennan's *Studies*, 2nd ser.

[5] So, in the Koran, forbidden food is that over which the name of

and in support of this Bertholet (*Comm.* on Lev. xi) has collected an imposing number of evidences to show that the animals forbidden to the Israelites played a prominent part in some Semitic rite, or were in one way or another the object of superstitious regard. The gazelle, though not mentioned as a forbidden food in Israel, was tabooed to the Yezīdīs; it was connected with the worship of the Phoenician Ashtōreth and the corresponding Arabian goddess al-'Uzza, and it is curious to find that the Banū Hārith of South Arabia, on finding the dead body of a gazelle, would bury it like a man, and mourn for it as a kinsman. "Simeon Stylites forbade his Saracen converts to eat the flesh of the camel, which was the chief element in the sacrificial meals of the Arabs, and our own prejudice against the use of horse flesh is [probably] a relic of an old ecclesiastical prohibition framed at the time when the eating of such food was an act of worship to Odin [1]." Among the Syrians fish were sacred to Atargatis (Derceto), and it was believed that if they ate a sprat or an anchovy they would be visited with a wasting disease [2]. That a penalty is attached to prohibitions of this nature is important. Similarly, Dr. Frazer [3] cites a New Guinea belief that if any one tried to lay hands upon a refugee in the *dubu* or temple, which serves as an asylum, his legs and arms would shrivel up. To a certain extent it may be said that the refugee is the possession of the *numen*, who thus avenges himself for an affront upon his property [4]. It is on the same analogy that in Palestine

a god other than Allah has been invoked (*Sûr.* V, 4, XVI, 116, &c.). S. Reinach (*Revue Scientifique*, Oct. 13, 1900, p. 451, col. 1, n. 1) observes that the Russian peasant of to-day will not kill the dove on account of its association with the Holy Spirit.

[1] Robertson Smith, *The Old Test. in the Jewish Church*, 2nd ed., p. 367.

[2] For a series of similar penalties cp. Frazer, *Totemism*, pp. 16 sqq.

[3] *Fortnightly Review*, April, 1899, p. 651.

[4] The abode of the god constitutes the sanctuary; thus in Persia (where the horse is a sacred animal) the stable is an asylum (*Folk-Lore*, XII, p. 269 [1901]).

the guardian saint is supposed to punish the man who removes a piece of wood from the forest or bushes around his abode, or attacks the man or animal that trespasses or feeds upon his grounds; and it is for this reason that the modern bedouin will still store his food or fuel near a holy grave, confident that it will be untouched[1]. The thing is sacrosanct because it is "holy." But it is very important to bear in mind that mere ideas of property do not cover the whole ground[2]. Taboos exist where there is no clearly defined god, and it is quite as likely that a tomb should be placed in a sacred locality as that a spot should have the reputation of sanctity through the presence of a tomb. Taboos may arise from the most varied circumstances, but no discussion of Semitic taboos is possible without a consideration of the conceptions underlying the use of the terms "clean" and "unclean[3]," and it is Zapletal's failure to realize this that weakens his attempt to explain the laws of forbidden food. Among the many survivals of the idea in Talmudic times we may probably include the circumstance that the later Rabbis disapproved of the barber's trade on account of his association with ceremonial tonsures[4]; such a person may well have been deemed "unclean." Similarly, drivers of asses and camels may have been abominated because the latter was an unclean animal (note its occurrence in the list of forbidden foods), and on account of the probable connexion of the former with Jewish heathenism (though absolute proof is wanting, *RS.*, p. 468). Possibly, too, the

[1] *PEFQ.* (=*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements*), 1893, pp. 216, 219; cp. 1873, p. 86; 1875, p. 210; 1877, p. 91; 1879, pp. 46 sq. It is pertinent to observe that the use of a church as a storehouse has often been noted in North Syria and elsewhere.

[2] Thus Zapletal's view (pp. 127 sq.) that the animals in a sacred tract—the *ḥimā*—were dedicated to a deity, and therefore the property of a deity, misses the point, and fails to take account of the argument in *RS.*, pp. 142 sq., 145 sq., 153 sq., 288, n. 1.

[3] See, fully, Mr. G. A. Simcox's article in *EBi.*, col. 836 sqq.

[4] *EBi.*, col. 507, n. 5.

tanner was obliged to carry on his evil-smelling craft outside the precincts of the city because of his dealings with the skins of sacrificial beasts, and an analogy for this is found in the Hill Tribes of Central India, where the Chamâr, primarily a tanner or currier, from his association with hides, in particular those of the sacred ox, is detested by orthodox Hindus[1]. The most reasonable conclusion we may draw is that there are sure and certain survivals of animal-worship among the Hebrews, and, since they appear in the guise of forbidden foods, it is probable that the animals were at some time regarded as closely allied to clans or communities of men. To what extent the ideas of incarnation-animals and the transmigration of souls may lie at the bottom of this it is hard to say. At all events the principle belongs, as does also the doctrine of totem-animals, to the same general theory of animal-worship, but the identification of the two does not hold good without independent support in other directions[2].

Robertson Smith's important theory of the totem-sacrifice, a fuller consideration of which in the light of the present evidence was to be expected, is unfortunately handled with disproportionate briefness (pp. 92–105), and Zapletal's criticisms in the main only affect points of detail. His conclusion that sacrifice is a recognition that God is the highest ruler and that man owes Him his life is of course true for Israel. It was the ideal conception, but it is scarcely primitive. The claim of divine ancestry, he states, is due to a desire for flattery, or to a high grade of veneration. This, again, is partly true, but does not appear to go deep enough. "To claim divine descent and an especial sacredness for the ruling house is no peculiarity of the East, or any other part of the world," and the evidence for cults in the Hellenic world has been collected by Mr. E. R. Bevan[3]. It is noteworthy that the divine official

[1] *Journ. Anthrop. Inst.*, XXVIII (1899), p. 226.

[2] Cp. Prof. Tylor, "Remarks on Totemism," *Journ. Anthrop. Inst.*, XXVIII (1899), pp. 142 sq.

[3] *English Historical Review*, Oct. 1901, pp. 625–639.

surnames are not *claimed* by the holder, but *conferred* by the people[1], and the evidence clearly shows how easily the king and god could be identified one with the other. In this connexion it may be added that Zapletal (pp. 132 sqq.) finds no survival of heathen mythology in the ancient fragment Gen. vi. 2–4. His view that the *bĕnē Elōhīm* are mere ordinary men seems improbable; the mythological interpretation is the more natural, and is as early as the Septuagint translation and the Book of Enoch[2]. Further, he holds to the opinion that the proper names consisting of the divine name compounded with a term of relationship do not imply a physical tie—a view more easily asserted than proved. Mr. G. B. Gray, in fact, has shown that such names go back to early times, and were not confined to Israel alone. Strangely enough, they commence to fall into disuse "just when the deeper ideas of the fatherhood of God were developing," and the existence of parallel compounds of *aḥ* (e.g. Ahijah, "brother is Yah") forbid our interpreting them in a spiritual sense[3]. Whether the veneration of domestic animals is an important item in the theory of totemism or not, Zapletal's opinion, that it has arisen from the desire of the whole tribe to control the killing of beasts which provide them with food and clothing (pp. 98 sq., cp. 74) is hardly convincing. It does not explain the dedication of the cow among the Todas, or the fact that the butcher among the Troglodyte nomads of East Africa was unclean, or even the opprobrious reproach, "you kill your cattle," hurled at the heads of the men of *Jōbar*[4].

In his chapter on the *jinn* Zapletal criticizes the evidence for the totemic origin of a belief in demons. The

[1] Op. cit., p. 629.

[2] See R. H. Charles, *Book of Enoch* (Oxford, 1893), chapters X–XVI.

[3] Gray, *Hebrew Proper Names*, pp. 252–254.

[4] J. G. Wetzstein in *Zeit. d. Morgenländ. Gesell.*, XI [1857], p. 488. Even Kremer (*Studien*, ii. pp. 86 sq.) observes that the fact remains that there is a decided reluctance to kill and eat cattle except on special occasions.

nature of the Arabic *jinn* has been recently handled by Westermarck [1], whose criticisms are well worthy of serious consideration. This writer clearly shows that the *jinn* are not necessarily the denizens of places frequented by wild beasts, that they are commonly man's enemies, and that they are, broadly speaking, beings "invented to explain what seems to fall outside the pale of nature." Their general resemblance to the fairies, trolls, and goblins of Europe has been noted by Mr. Lang [2], and like these, it may be added, they sometimes appear in a more friendly or, sometimes even, a mischievous guise. In modern Lebanon the *jinn* will "sometimes perform kindnesses to the poor and distressed by multiplying their meal, or causing mills to grind extra-quickly. In these cases they manifest themselves as old men of the mountains" [3]. That the Israelites shared with the Arabs a belief in the *jinn* seems certain from the numerous survivals of demonism in later times. Zapletal, however, holds that it is by no means certain that the *śĕʿīrīm* of Isa. xiii. 21 are demons, they are more probably wild-goats (p. 123). Elsewhere (pp. 74 sq.) he observes that living animals were not worshipped by the Hebrews, and that in Lev. xvii. 7, 2 Chron. xi. 15, the term is an opprobrious epithet for demons which were supposed to have the form of goats. No notice is taken of the *šēdīm* to whom sacrifices were offered (Deut. xxxii. 17), or of the story of Hiel (1 Kings xvi. 34), where comparative anthropology teaches us to recognize a special kind of sacrifice to supernatural powers [4].

[1] *Journ. Anthrop. Inst.*, XXIX (1899), pp. 252–269.

[2] Op. cit., XXX (1900), no. 17.

[3] *Folk-Lore*, IX (1898), p. 19. Cp. also ib., XI (1900), 390, and *PEFQ*, 1893, pp. 215 sq. Modern Palestinian folk-lore, too, has its stories of people who dance and sing at night-time, and suddenly disappear when the name of God is mentioned.

[4] For parallels see *EBi.*, col. 2063; Schwally, op. cit., pp. 92 sq.; *Journ. Anthrop. Inst.*, XXIX (1899), p. 262, and *Folk-Lore*, IX (1898), p. 16, where mention is made of sacrifices of sheep or oxen in Lebanon at the finishing

In the concluding chapter Zapletal turns to the vexed question of exogamy and matriarchy. He finds no traces of promiscuity; female infanticide may have arisen through poverty, and polygamy, which plays an important part among the Semites, points to patriarchy. The alleged evidences in favour of matriarchy in the Old Testament he explains as due to the well-known psychological fact that a more tender relation always exists between mother and child. Exogamy, as a custom, may have arisen elsewhere from a lack of women, or, more especially in the case of the rich and noble, from a desire to enter into alliance with reputable families[1]. He holds that the mention of a man's mother, and not father, in magical ceremonies admits of an explanation other than matriarchy (p. 159, n. 2), thus differing from Nöldeke, who on the same grounds suspected a survival of matriarchy among the Mandeans (p. 139, n. 3). Opinion will probably be divided as to the weight to be attached to Gen. ii. 24. That *in the mind of the narrator* the words had a psychological meaning (Holzinger, *Genesis*, p. 30) may well be granted, the question whether they originally indicated matriarchy (Gunkel, ad loc.) depends upon the view taken of the other evidences of the custom in the Old Testament. Zapletal's discussion of marriage with half-sisters is meagre, and the existence of prohibitory laws in Deut. xxvii. 22; Lev. xviii. 9, 11; xx. 17 (cp. Ezek. xxii. 11), carries more weight than his explanation of 2 Sam. xiii (p. 166). In regard to the marriage of son and step-mother no point is made by the remark that in the case of Reuben and Bilhah the present conclusion of the narrative (Gen. xxxv. 22) is abrupt, and that doubtless a word of blame originally followed. Nor is it helpful to insist that in 2 Sam. xvi. 22 concubines and not wives are mentioned, the tone of the narrative here, as also in iii. 7 and 1 Kings ii. 13–25, suggests that we have to do with an act of presumption rather than an unheard-of crime.

Zapletal's main thesis is the denial that the Israelites—

of a house, also at the opening of the Beirût-Damascus railway. The animal has here taken the place of a human victim; cp. J. G. Frazer, *Journal of Philology*, XIV (1885), p. 156. The whole subject is voluminously treated by Paul Sartori, "Ueber das Bauopfer," in the *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, Jan., pp. 1 sqq.

[1] The argument is unsound, endogamy would be equally natural among rich families. It may be noticed that, according to Prof. Tylor (*Nineteenth Century*, July, 1896, p. 92), whereas maternal peoples are endogamous, exogamous peoples do not necessarily retain matriarchy, but may be either maternal or paternal, clanship being reckoned on the mother's or father's side accordingly.

incidentally, also, as we gather, that the Semites—were totemists. If I am not mistaken, he would go further and deny all traces of fetichism or animism in general. Now, it is to be remembered that Robertson Smith himself does not go so far as to lay down any formulated account of the totemism of Israel. In 1880 he concluded that "the superstitions with which the spiritual religion had to contend were not one whit less degrading than those of the most savage nations. . . . It does not appear that Israel was, by its own wisdom, more fit than any other nation to rise above the lowest level of heathenism[1]." In 1894 his opinion of Semitic totemism may, I think, be conveniently summarized in these words[2]: "At the stage which even the rudest Semitic peoples had reached when they first become known to us, it would be absurd to expect to find examples of totemism pure and simple. What we may expect to find is the fragmentary survival of totem ideas, in the shape of special associations between certain kinds of animals on the one hand, and certain tribes or religious communities and their gods on the other hand." Considering the monotheistic ideals of the prophets and teachers in Israel, the incessant war against heathenism, and the redaction that the books of the Old Testament have undergone, it is not to be expected that survivals should be numerous. It is to the people not to the prophets, to the lore and not to the literature, that we must look for further evidence. "Neglected by sacred poets, it will linger among the superstitions of the rustics[3]." Experience shows that primitive superstitions and beliefs are almost ineradicable. Wave after wave of foreign population may flood a country

[1] *Journal of Philology*, IX (1880), p. 100.

[2] *RS.*, p. 444. Cp. F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 127: "Among the Semites, as amongst the Aryans, we nowhere find totemism a living organism, though we find all the *disjecti membra*."

[3] Similarly, traces of fetichism in the oldest Aryan literature are found only in the relics of popular poetry connected with charms, imprecations and other superstitious usages (Lang, *Custom and Myth*, p. 241).

without destroying the germs of its early rites and cults, and, as is often the case, the conquerors may be physically conquered by the people they have beaten. That this is true of the Semitic world is abundantly proved by the presence of the same physical types that were in existence nearly three thousand years ago, and by the survival of rites and beliefs closely parallel with, if not identical to, those of the earliest times. It is no great matter for surprise—though the evidence is none the less acceptable—that a complete pillar-cult should have survived to the present day in Upper Macedonia; the suppliant kisses and embraces the sacred stone and drinks thrice from the water of an adjacent holy spring mingled with earth from a sacred grave at the head of which grows a thorn-tree hung with rags [1]. There is still room for a collection of the evidences of Semitic heathenism past and present. "Much of Talmudic ritual carries on the face of it evidence of more archaic ritual than the more ideal codes of Ezekiel and the Pentateuch [2]," and the prevalence of genuine Semitic heathen beliefs under a veneer of Mohammedanism is abundantly vouched for among the modern fellahin and bedouin.

There seems to be a tendency in Zapletal's book to sever the early religion of Israel from that of the surrounding Semites in a manner hardly warranted by the evidence. He is at pains to show that we know too little of the early home of the Semites to infer that Israelite beliefs are to be explained in the same manner as Arabian parallels (p. 25), although there is no sound reason why Israel should not have possessed the same ideas and superstitions as other nomadic Semites. This, the most natural view, is held

[1] A. J. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult* (London, 1901), pp. 102–106. With the meal referred to, we may compare, *inter alia*, the Yezīdī custom of eating of the dust from the tomb of the patron Sheikh Adī on the occasion of a marriage ceremony. The mere possession of the sacred earth is viewed as a blessing (*Journal Asiatique*, 9th ser., t. 7 [1896], pp. 111, 126, and 115, 130).

[2] Jacobs, op. cit., p. 31.

by the great majority of critics of the Old Testament. As Prof. Driver has said:—

"The general result of the archaeological and anthropological researches of the past half-century has been to take the Hebrews out of the isolated position which, as a nation, they seemed previously to hold.... Their beliefs ... their social usages ... their religious institutions, can no longer be viewed, as was once possible, as differing in kind from those of other nations, and determined in every feature by a direct revelation from Heaven; all, it is now known, have substantial analogies among other peoples[1]."

The curious rite of the Ordeal of Jealousy, the superstitious fear of iron in holy places[2], ritual dances[3], scapegoats, speaking trees, and stars imbued with life, are among the indications that Israel was no different to other primitive peoples. Israel came out of the desert, the home of infantile beliefs and ideas. Yahwism was hostile to Israel's older beliefs, and in spite of the polemics of prophets and the prohibitions of priestly schools did not succeed in eradicating its early inheritance of heathenism and superstition[4]. Polytheism (or, better, polydemonism) prevailed in Israel, as among her neighbours, although the plural form

[1] *Authority and Archaeology* (London, 1899), pp. 6 sq.

[2] Exod. xx. 25; Deut. xxvii. 5; Joshua viii. 31; 1 Kings vi. 7. Aben Ezra's conjecture that the fear is connected with some abomination (פגול), and that the touch of iron would profane (יחלל) the stone, is singularly luminous. This conservatism is easily paralleled. Going back a stage in human culture, we find the savages of Central Australia retaining the fire-stick (a piece of bark) on the occasion of initiatory ceremonies and the like, long after they have become acquainted with the use of implements of stone (Spencer and Gillen, *Indian Tribes of Central Australia*, p. 401).

[3] Dances round trees are still kept up in Lebanon (*Folk-Lore*, IX, pp. 8 sq., 15 sq.); also elsewhere on the occasion of vows and sacrifices, though the practice is considered sinful (*PEFQ.*, 1893, p. 208).

[4] Its partial success is seen in the almost entire absence of dolmens within the borders of Israel, and in the small number of rock-carvings and pottery-figures among the finds of recent explorers (cp. C. R. Conder, *Palestine*, pp. 110, 115 sq., 155 sq.). On the other hand, it is remarkable to find animals portrayed upon Galilean synagogues, particularly when the animals in question include the "unclean" hare (ibid., pp. 90 sq.).

ĕlōhīm, as Zapletal and Nöldeke agree, is no proof for the same[1].

There is not the slightest doubt that many of the later cults and beliefs in Israel were derived from the settled Canaanite inhabitants of the land, and a distinction can often be drawn between the religious and social practices of a nomad pastoral folk, and those of settled agriculturists open to the civilization of neighbouring powers[2]. It may be questioned, however, whether any system of "ethnology in folk-lore" would allow us to do this thoroughly. There are, perhaps, too many factors to be taken into consideration. In addition to the specifically Canaanite cults (forms of nature-worship connected with agriculture), the rites and practices directly or indirectly borrowed from Babylonia (astral cults, sexual licence, &c.)[3], and the importations of Aramaean origin (Gad and Meni, Tophet[4])—the evidence for so-called Turanian or Accadian survivals is of the slightest—we have now to face the possibility of traces of Mycenaean culture and beliefs in Canaan, and (may we add ?) in Israel[5]. At all events it is worth noting that the Mycenaean sacred animals include the ass, lion, bull, stag, horse, goat and pig, though it would be unsafe

[1] Nöldeke, *ZDMG.*, XLII, p. 476; Zapletal, pp. 129 sq. The latter, however, does not admit that polytheism has been proved for Israel (*Revue Biblique*, Oct. 1901, p. 651).

[2] The very presence of the civilizations of Assyria and Egypt is sometimes taken to support the view that Israel was scarcely deficient in culture previous to the settlement in Canaan. So, for example, Hommel (*Ancient Hebrew Tradition*, pp. 229 sq.). But a definite impulse led the Hebrews to Canaan, had it not been for which they would assuredly have remained a nomadic people like the Aramaeans, who, as Hommel himself justly observes (p. 208), "would seem to have offered the same resistance to Babylonian civilization as was always displayed by the Bedûin Arab tribes in Palestine."

[3] Cp. *EBi.*, col. 1965.

[4] The name Tophet, at least, may be Aramaean (*RS.*, p. 377).

[5] Sayce, *Amer. Journ. of Theology*, V (1901), pp. 700 sq.; F. B. Welch, "The Influence of the Aegean Civilisation on S. Palestine" (*PEFQ.*, Oct. 1900, pp. 342-350).

to base any theories upon this list alone [1]. Horse-worship for the Semites and Mycenaeans would find a common starting-point in Persia or Armenia, but it would be unwise to treat every parallel as due to a common source [2].

Thus the suggestion that the tree- and pillar-cults of the Semites and Mycenaeans have been borrowed from a common source in the form of a pre-Aryan, pre-Semitic race of Asia Minor [3] goes much too far. So widespread a custom cannot have been derived from one fountain-head. To assume too hastily that the existence of a similar cult or custom among peoples is due to borrowing is as rash as for the philologist to endeavour to trace a historical connexion between the languages of the agglutinative group. That the greatest caution is required is naturally obvious, a foreign cult may be so grafted upon a religion that it can become regarded as part of the original stock; an illustrative example of this is to be seen in the sporadic traces of a Tammuz-Adonis cult in the Mohammedan festival of Hosein [4].

Enough has been said, perhaps, to illustrate the lines upon which the latest opponent of Robertson Smith's theory has worked, and to indicate our opinion of the general inadequacy of Professor Zapletal's criticisms. Notwithstanding this, let it be remembered that his book has undoubtedly the merit of pointing out the weak places in the totem-theory. It is possible that retrenchment may be found necessary in certain side-issues, but the question of Semitic totemism must still be confessed to be *sub judice* until the whole of the available evidence from the entire Semitic field has been studied in the light of

[1] A. B. Cook, "Animal Worship in the Mycenaean Age" in the *Journal of Hellenic Studies*, XIV (1894), pp. 81 sqq.; see especially pp. 157 sqq. Mr. Cook, who suggests that the Mycenaeans were not totemists pure and simple, observes that the indications point to their worship having been developed out of an earlier totemism.

[2] Cp. d'Alviella, *Rev. de l'Histoire des Religions*, XLIV (1901), pp. 1–15, who shows that analogies may spring from (1) a common heritage, (2) intentional or accidental borrowing, and (3) parallel formation.

[3] *Nature*, Nov. 14, 1901, suppl. p. viii.

[4] *RS.*, p. 321, n. 4; B. D. Eerdmans, *Zeit. f. Ass.*, IX (1894), pp. 280–307; Von Kremer, *Studien*, II, pp. 84 sq.

our growing knowledge of totemism in other parts of the world. To a brief consideration of this we now turn.

Totemism, it may be said, is essentially a product of the English school. English writers have familiarized the study, and it is due to English research that it may now be said to have entered upon a new stage. The admirable labours of Messrs. Spencer and Gillen among the tribes of Central Australia have brought to light a system of totemism differing in essential particulars from the systems already known to us; and although their discoveries have necessitated a reconsideration of the whole theory, they have this unique value that "they seem to point to a solution more complete and satisfactory than any that has hitherto been offered"[1]. The facts are these: among the Arunta, a representative tribe, the belief prevails that the members of the totem-group are the descendants of semi-human ancestors intimately associated, if not actually identical, with the animals (or plants) after which they are named. These ancestors roamed over the country in totem-groups, carrying sacred stones called *Churinga*, which, as Dr. Frazer has pointed out, seem to represent the external soul of folk-lore. At certain well-known spots a number of ancestors went into the ground carrying the *Churinga* with them. Their spirits continue to haunt these places, and, entering into women, become reincarnated[2]. Whatever be the totem of the mother or the father, that of the child rests upon the locality where the mother believes that she

[1] J. G. Frazer, "The Origin of Totemism," *Fortnightly Review*, May, 1901, p. 852. On the whole subject see Prof. Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), *Journ. Anthrop. Inst.*, XXVIII (1899), pp. 275 sqq., 281 sqq., and Frazer's articles, *Fortn. Rev.*, 1901, pp. 647 sqq., 835 sqq.

[2] Mr. R. H. Mathews (*Queensland Geographical Journal*, new ser., XVI, p. 85) has recorded a somewhat similar idea: infants live in rocky hills and forest trees before birth. It is worth noticing that the Arunta happen to be the only recorded tribe who have a belief in an immaculate conception. Natural death is an unknown idea among them, and every death is supposed to be due to the magic influence of some malevolent person, and steps are taken to avenge it.

has conceived. The totems, therefore, are strictly local, though what may be called local centres of any one totem may be found in various districts of the area occupied by the tribe.

In addition to the *Churinga*, the ancestors carried about with them a *Nurtunja*, or sacred pole, emblematic of the totem. They were, too, the originators of certain ceremonies, of the nature of sympathetic magic, called *Intichiuma*, whereby each totem-group endeavoured to gain control over the object after which it is named. Thus, the men of the kangaroo, emu, and other groups respectively, perform magical rites to secure an increase of the article of food in question, the men of the Hakea Flower totem or of the mulga tree each multiply their totem, the Rain men secure due measure of rain, and so the whole of nature is partitioned out among the tribe. "In the case of many of the totems, it is just when there is promise of the approach of a good season that it is customary to hold the ceremonies[1]." These magical ceremonies, therefore, would find their analogy in the well-known spring or midsummer festivals of Europe, and, needless to say, predominate wherever the supply of food and water is uncertain owing to the climate and other considerations.

Now it is remarkable that, although the rule that the totem-animal or plant must not be killed or eaten by the totem-group is very generally observed at the present day, the traditions unambiguously point to a time when the ancestors both killed and ate their totem, not occasionally, but regularly. But, on the occasion of these *Intichiuma* ceremonies the leading members of the totem-group have the first right to the animal or plant whose increase they endeavour to procure, and not only this, it is absolutely necessary for them, and especially for the head man, to eat a little of it. To eat none on these occasions would be as dangerous as to eat too freely of it at other times:

[1] Spencer and Gillen, op. cit., pp. 169 sq.

it is essential to the success of the ceremony. Not only does each totem-group work for the benefit of the others, but a man will sometimes actually take a very active part in helping others to charm and kill his own totem. If, on the other hand, the totem is dangerous, it would be the aim of the group to curb, control, or nullify its propensities. Hence, as Dr. Frazer suggests, from the Arab belief that the blood of men of noble rank is a cure for hydrophobia, we may conjecture that the men were descendants of a dog totem-group[1].

From a consideration of the Central Australian data Dr. Frazer and Prof. Baldwin Spencer independently reached an explanation of the meaning of totemism which, if correct, completely revolutionizes our conceptions of the system. "It is not so much a religious as an economic system," writes Dr. Frazer[2]; "it is not a *worship* of nature, but a mode of exploiting nature by means of magic for the common good. It is especially (but by no means only) a system of providing, by means which seem to the savage natural and reasonable (not supernatural and mysterious), for the food supply. It is the business of a man whose totem is an edible animal, to multiply animals of that sort in order that they may be killed and eaten. It is the business of a man whose totem is an edible plant, to multiply plants of that sort in order that they may be gathered and eaten. The functions of the two correspond to those of the grazier, the farmer, and (to some extent apparently) the butcher with us. They breed animals for eating (and seem sometimes to kill or help others to kill them), and they grow roots and plants also for eating. The means they employ are, indeed, irrational and absurd (for they are magical), but the

[1] *RS.*, pp. 368 sq. The belief was fairly prevalent, cp. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 1st ed., p. 142, 2nd ed., p. 162. Marillier would associate the belief with the magical properties ascribed generally to royal personages (*Revue de l'Hist. des Rel.*, XXXVII, p. 210).

[2] In a private communication.

intentions of the men answer exactly to those of our graziers and farmers."

Ceremonies more or less analogous to the *Intichiuma* are not wanting[1], and Dr. Frazer writes that the drift of the latest evidence seems to confirm the above explanation of the meaning of totemism. Messrs. Spencer and Gillen "have during the last year been exploring the tribes to the north of those formerly examined by them, and one of the results of the new information (communicated to him in letters by Prof. Baldwin Spencer) is to prove the correctness, for the Central Australians at least, of the more or less hypothetical explanation of totemism put forward on the basis of the previously ascertained facts. According to Prof. Haddon, there are some grounds, also, for thinking that the same explanation will apply to the totemism of the Papuan peoples[2]. Further, certain indications lead us to anticipate that the same thing will prove to be true of the well-developed totemic system of the Baganda in Central Africa, though as yet it would be premature to speak with confidence on the subject. The matter is receiving careful attention. Should it turn out, however, that what we may call the economic theory of totemism explains the system as we find it in Central Australia, the Papuan area, and Central Africa, we might almost conclude, with a fair degree of probability, that the same explanation would hold good of totemism everywhere, if only the facts were sufficiently ascertained, which, unfortunately, they seldom are[3]."

The immense importance of this evidence is clear. Hitherto only a very limited number of cases was known where an animal, apparently sacred, and *ex hyp.* a totem, was solemnly killed, but in no instance was there a clear proof of the eating of the animal by the group, the essential part of Robertson Smith's theory of the totem-sacrifice (*RS.*, pp. 294 sq.). Now, at last, in the *Intichiuma* ceremonies we have authenticated cases of a practice which he had conjectured though without any certain example. It is to be noted, however, that there is nothing abstract or mysterious about the rite. No theologically abstract idea

[1] *Fortnightly Review*, 1901, pp. 846 sq.; cp. R. H. Mathews, *Queensland Geogr. Journal*, new series, XVI, p. 81.

[2] A. C. Haddon, *Head-hunters*, p. 134 (London, 1902).

[3] Even the *Intichiuma* rites escaped the notice of Europeans until quite recently.

of communion underlies it. It is a piece of practical co-operative magic, and is based upon a utilitarian motive [1].

Herein lies the great distinction between the "totem sacrament" of Robertson Smith's theory and the actual evidence of the Central Australian rites. Robertson Smith's theory inferred, to quote Dr. Frazer again, "a totem community united in reverence, awe, and love of the totem animal, solemnly and sorrowfully killing it once a year, and partaking of its flesh, not as common food to fill their stomachs, but as a means of entering into a mystic communion with the divine animal. What are the facts? We find a community of which the greater part regularly kills and eats the animal in question whenever they can lay hands on it, whilst the remaining section (which has the animal for its totem) does its best to multiply the creature in order that all the rest of the people may devour it. And since, in order to breed the animal for eating, they think it necessary to have part of its substance in their bodies, they do ceremonially partake of its flesh, not in order to acquire certain mysterious divine qualities, but ultimately in order that the majority of their fellows may feed on roast kangaroo, roast emu, or whatever it may be. Instead of a mystic religious rite like the Christian sacrament of the Eucharist (which was clearly in Robertson Smith's mind), we see a magical ceremony of the most practical and business-like intention [2]. The difference is that between the spiritual religion of a highly cultured European and the crude, grossly materialistic magic of the

[1] With this compare Mr. Jacobs' remarkably acute criticism of Robertson Smith's theory (*Studies*, pp. 33 sq.): "The whole idea of communion seems to me too theologically abstract to be at the basis of savage rites of sacrifice. For these we must look to some utilitarian motive, based, it may be, on some savage and seemingly absurd idea, but logically deduced from it." The author of the too little known *Studies in Biblical Archaeology* has exactly hit the mark in these words, which were written at least twelve years ago.

[2] Cp. also Frazer, "On some Ceremonies of the Central Australian Tribes," a paper read before the Australasian Association for the Advancement of Science, 1900, pp. 315 sq.

primitive Australian savage. Further, the relation of the group to the totem cannot properly, it seems to me, be described as worship. In worship the worshipper confesses his inferiority to the being worshipped. In the Central Australian ceremonies for the multiplication of plants and animals the man no more confesses his inferiority to his totem than (to recur to the simile employed above) a cattle-breeder confesses his inferiority to his cow, or a farmer to his wheat. Quite apart from this, it is a mistake to speak of a totem as a god. A totem may have often developed into a god (though this is not certain), but it is hardly any more a god than a seed is a tree because it may grow into one. . . On the whole, the thing that seems to come out most strongly in the relation of a man to his totem is his identification with it; he becomes, as far as may be, a creature of the same sort as his totem. If his totem is a kangaroo, then his creed is, not that the kangaroo is his god, but that he himself is a kangaroo as near as may be[1]."

I have gladly availed myself of Dr. Frazer's permission to quote his statement of the difference between the theoretical "totem sacrament" and the actual evidence of the *Intichiuma* ceremonies, since it is not unlikely that the divergence between the two may not have been fully realized. At the same time it is necessary to estimate the bearing of the new evidence upon Robertson Smith's theory at its proper worth. There is no one, I imagine, who, because Robertson Smith's explanation of certain Semitic sacrificial phenomena, which had never before been fairly studied in the light of comparative anthropology, proves to be without probability, will appreciate his unequalled wealth of resource or critical insight the less. Few Orientalists are anthropologists, and the happy combina-

[1] The principle was stated long ago (Frazer, *Totemism*, p. 3), though it was not clear why the man should have identified himself with his totem. The new evidence now makes it abundantly plain that by this means he is able to control and direct the species for the common good—multiplying it if edible, controlling or propitiating it if dangerous or destructive. That little distinction is made between the man and his totem appears, for example, in two aboriginal drawings cited by Mr. R. H. Mathews (*Queensland Geogr. Journ.*, XIV, pp. 10 sq. [1898-9]), where an emu and a kangaroo are depicted with a shield.

tion in the person of Robertson Smith will doubtless long remain unparalleled [1].

Further important discoveries were made by Messrs. Spencer and Gillen regarding the social organization of the Central Australian tribes. It was found that one set of tribes strictly observed the familiar rule that a man must not marry a woman of his totem, whilst in another, of which the Arunta may be regarded as representative, totemism has no effect upon either marriage or descent. In addition to this, the traditions of the Arunta clearly point to a time when men and women of one totem lived together, and a man never married a woman who was not of his totem. This novel though not illogical idea further complicates the problem of the origin of exogamy.

It is very important to notice — what has been often observed—that climatic and other considerations have some bearing on the problem. In studying the structure of the South Australian tribes, Mr. Howitt [2] found that the most backward types of social organization, with descent through the mother, and an archaic form of communal marriage, existed in the dry and desert country. In the more genial districts descent through the mother still survived, but of the communal or group-marriage only relics remained. Finally, in fertile districts where food abounded, descent was counted through the father, and individual marriage prevailed. The last-mentioned stage is that now reached

[1] I venture in this connexion to quote from a letter from Dr. Frazer: "If you cite my reasons for questioning the correctness of Robertson Smith's theory of the 'totem sacrament,' I hope you will make it clear that I continue, as ever, to hold in high respect and admiration the work of a very dear friend, whose vast superiority both in learning and in intellect I have always been proud and happy to recognize. He was a tower of strength in whose shadow his friends rested and felt safe. . . It is the reverse of pleasant to me to express dissent from him. But no man, however great his genius, could see to the bottom of a subject in which the data are so imperfect as they were in regard to totemism in Robertson Smith's lifetime. The wonder is not that he did not see further, but that he saw so far."

[2] See Mr. E. S. Hartland in *Folk-Lore*, XI (1900), pp. 71 sq.

by the Arunta tribe[1], whence it would appear that their totem-system has already undergone some development. Already we find the germs of a priesthood, and of cities of asylum; the totem-system is plainly territorial, and, as Mr. Hartland conjectures, is gradually developing into something similar to the societies of British Columbia[2].

Space forbids a fuller discussion of these and of the numerous other points of interest which Messrs. Spencer and Gillen's work has raised. In spite of the very meagre account we have given of the totemism of the Arunta enough has perhaps been said to indicate its importance for the totem-theory, though it is well to keep before us always the possibility that the traditions of a primitive endogamy and of a time when the clan killed and ate its totem-animal area etiological[3].

With reference to the foregoing evidence from Central Australia it is necessary to guard against viewing all analogies elsewhere as actual evidences of an original totemism. Neither the European festivals which Mannhardt and Frazer have interpreted as originally charms for the revival of vegetation, nor any other examples of sympathetic magic are, taken by themselves, evidences of totemism. But they *are* analogies, and it is one of the many valuable features of the Australian evidence that it reveals a people who do still take part and believe in ceremonies which are almost extinct in Europe, the meaning of which has for long been forgotten by the participants themselves.

We still know too little to lay it down that the system of economics revealed in the *Intichiuma* is an essential of totemism[4], and con-

[1] With this qualification, however, that the child belongs to the same exogamous moiety of the tribe as his father.

[2] See Mr. E. S. Hartland in *Folk-Lore*, XI (1900), pp. 74 sq. These societies are comparatively modern, and are quite independent of the totem-system there in vogue; each group is under the special protection of a single spirit.

[3] See, for the former, Mr. Hartland, *Folk-Lore*, XI (1900), p. 76, for the latter, M. Hubert, *L'Année Sociologique*, III (1900), p. 215. Endogamy seems to have preceded exogamy among the Yakuts, so according to Sieroshevski (W. G. Sumner, *Journ. Anthrop. Soc.*, 1901, pp. 88 sq.).

[4] Similarly, the *tapu* (taboo) has frequently a very practical and intelligible purpose—that of enforcing a 'close' period (cp. Lang, *Magic and*

sequently it is not easy to determine the evolution which such ceremonies could undergo. We can scarcely go so far as to suggest that the co-operative method of procuring food would lead to the institution of hereditary trades and professions, or of organized guilds, although Prof. Haddon tells us that "though rain is not a totem the office of 'rain-maker' was hereditary in Mabuiag, and consequently rain-making would be the function of a particular family[1]." But the evidence for "departmental totemism"—if we may so call it—is at present of the slightest.

It is particularly interesting to find that among the tribes of the Northern Territory of South Australia "some of the old men, the shamans of the tribe, profess to have the power of causing the supply of animals, fruit, vegetables, roots, and other sources of food to increase[2]." If wild-ducks are desired a man of the wild-duck totem officiates, and so on. In time the importance attached to the aid of such men might lead to their attaining the position of priests or chiefs. Already we find them wizards, and doubtless ere long they would be credited with more extensive powers. It is impossible here, however, to pursue this subject further[3]. At all events let us note that the savage who goes to a man of the emu totem when he requires emu, finds an *analogy* in Aelian's statement (*NA.* XI, 9, cp. *RS.*, p. 160, n. 1) that in the sacred island of Icarus in the Persian Gulf the wild-goats and gazelles could not be *successfully* and *safely* hunted until permission had been obtained from the resident goddess (Artemis). It is true that the gap between the two seems wide, but some recently published evidence seems to suggest the manner in which it could be bridged. The *Churinga*, which plays an important part in the *Intichiuma* ceremonies, finds its fellow in the *Madubu* (bull-roarer) of New Guinea, one of the functions of which is to secure good crops, whilst the *Madub*, a wooden image, a kind of "garden charm," would "turn devil" at night-time and go round the

Religion, pp. 257–69 [London, 1901]), but could it be said that this was its original meaning and aim?

[1] *Head-hunters*, p. 134.

[2] R. H. Mathews, *Queensland Geog. Journ.*, XVI. p. 81 (1900–1).

[3] Maḳrīzī, in his account of Ḥadhramaut (ed. Noskowÿj, pp. 24 sqq.; Bonn, 1866), mentions a tribe called 'Omar ibn 'Īsā, all the men of which possessed the power of curing snake-bite, also a bedouin tribe, the Ḳamar, in the mountains of Ẓafār (Ḍofār), any member of which was supposed to be able to control the rain. Whether these tribes were pure Arabian or not, it is at all events plausible to suggest that they once belonged to snake and rain totems respectively. For an interesting rain-charm practised by the Ḳamar, see Frazer, *Golden Bough*, 2nd ed., I, p. 84.

gardens swinging the bull-roarer to make the yams grow[1]. Finally, mention is made of a wooden image, sometimes called Orooadubu (usually translated "god"), which makes everything grow, and before which presents of food are placed when the planting season commences[2] — thus reminding us of the meal indulged in by the participants of the *Intichiuma* (see above, p. 436). The gradual deification is interesting.

We can scarcely expect to find evidence for the existence of such a totem-system among the Semites. In Australia itself we find a very considerable diversity of usages, and Prof. A. C. Haddon has warned us of the possibility of a "differential evolution" in the history of totemism. "There may be a lagging behind or an acceleration or an entire omission of certain customs and beliefs in even allied tribes which belong to the same general level of culture[3]." This is more to the point than the view of the late Marillier that totemism is a rare form of cult incapable both of evolution and of transformation[4], a view which would imply that survivals of animal-worship, ancestor-worship, and the like, are to be regarded as of other than totemic origin. We may only expect to find totemism flourishing where culture is rudimentary, and where the domestication of animals has made no, or at least little, progress. Thus it is that in North America and Australia totemism has lasted until the advent of European man. But how striking are the divergences! The Arunta eat the totem as a solemn rite, among the tribes of North West Canada—to take a recently investigated case—this nowhere happens. The former believe that they are descended from the totem-species, among the latter this belief does not prevail. In both, however, there is the vague bond uniting man and beast, that concomitant of totemism which, it has been conjectured, ultimately leads to the domestication of those animals that have "the instinct of domestication[5]."

[1] Haddon, op. cit., pp. 104, 107. [2] Loc. cit. [3] *Folk-Lore*, XII (1901), p. 232.
[4] *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVI, pp. 368 sq.
[5] Jevons, *History of Religion*, ch. X; *Folk-Lore*, X, pp. 374 sq.; S. Reinach,

In view of the above differences it may be premature to seek analogies, developments, or survivals of totemism among the Semites before the forms and phenomena of savage belief have been more strictly classified[1]. As this has yet to be accomplished it may be useful to present in a condensed and paraphrased form the provisional "code of totemism" which M. Reinach has drawn up, solely as regards the relation between man and animal[2]:—Totem-animals are venerated and are often believed to be of the same descent with the totem-group; they are usually neither killed nor eaten, but sometimes the prohibition extends only to a part of the animal. If its death is required, apologies are made, or means taken to mollify or remove the penalty of its "murder." After it has been ritually sacrificed, it is mourned; if its dead body is found, it is bewailed and reverently buried. The totem-animal helps and protects the totem-group, it acts as a guide, an augury and fortune-teller. If of a wild or dangerous kind, it spares the members of the group. Finally, where men (1) clothe themselves in the skin of an animal, particularly on the occasion of religious ceremonies, or (2) call themselves by its name, or (3) figure it upon their ensigns, property, or bodies, the animal is a totem provided other evidences for totemism exist. Parallels from the Semitic field will readily occur to every one, though it would be unwise to lay undue stress upon them before we know more precisely what the totem-theory involves. Totemism, in the accepted use of the term, is only a form of animism, and "it is extremely probable," as Prof. Haddon has well said, that "it is only one of several cults of animals[3]."

In conclusion, passing over the question of the survivals

Revue Scientifique, Oct. 13, 1900, p. 450. On the other hand, as Mr. Frazer points out (in a private communication), in point of fact neither the North American Indians nor the Australians have domesticated any animal with the exception of the dog.

[1] Cp. Tylor, *Journ. Anthrop. Soc.*, XXVIII (1898), p. 148.

[2] *Revue Scientifique*, loc. cit.

[3] *Head-hunters*, p. 393.

of totemism in the social organization of a folk—perhaps the most complicated of all inquiries—let us remind ourselves of that widespread belief in the transference of a man's spirit or soul into some external receptacle, which, Mr. Frazer suggests, is the essence of totemism [1]. In the case of the Arunta tribes the man transfers his soul to the totem [2] for his own and the common good (viz. the multiplying of food); elsewhere it is rather due to man's desire to put his mortal part out of the reach of harm. It conveys the general idea of an asylum, and is on a level with the belief in the transmission of souls. It takes its rise in that stage of animism where man fails to find any real difference between himself and the rest of nature, animate and inanimate, and finds its expression in the legends and folk-lore stories of metamorphosis and metempsychosis.

Although Semitic examples of the belief of the external soul in its crude form appear to be exceedingly rare [3], the conception that a man's life can be wrapped up in some external object on the safety of which his immunity depends, is one that readily lends itself to development and refinement. Thus David's soul is bound up with (i. e. in the care and custody of) Yahwè (1 Sam. xxv. 29) [4], and, according to 2 Sam. xxi. 17, the life of the nation is wrapped

[1] *Fortnightly Review*, 1899, pp. 844 sq.; *Golden Bough*, 2nd ed., III, p. 418; and for Semitic and Egyptian examples, see ib., pp. 351 sqq.

[2] This is actually effected by clasping or embracing the *Nurtunja* on the occasion of a painful initiation ceremony. Some of the ancestors are traditionally said to have hung their *Churinga* (soul) on the *Nurtunja* (totem) before going out hunting.

[3] Frazer, *Golden Bough*, 2nd ed., III, p. 178; Kremer, *Studien*, I, p. 58. To this we may perhaps add the following from the *Kitāb al-Aṣnām*, quoted by Landberg, *Arabica*, V, pp. 143 sq. (Leiden, 1898). It would appear that every house in Mecca had an idol, and it was the custom of a man to pass his hand over the idol and over himself (the *tamassuḥ*), the last thing before a journey, and the first on his return. The suggestion is that the man transfers his soul to the idol for the sake of security during his absence from home. Cp. Wellhausen, *Heid.*, 2nd ed., p. 109.

[4] For the translation of נֶפֶשׁ cp. Isa. xlix. 4, and Driver's note (*Sam.*, p. 156).

up in David, since the extinction of the "lamp of Israel" seems to entail that of the people. Similarly, the loss of the ark (practically identified with Yahwè) is almost regarded as involving the destruction of Israel[1]. To put one's trust in any one may have originally meant to put one's life in the safe-keeping of another. "If ye take not hold (of God), ye shall not keep hold (of life)," says the prophet (Isa. vii. 9), and the thought is paralleled by the words of the Chronicler, where the "taking hold" of Yahwè and his prophets is rewarded by preservation and prosperity (2 Chron. xx. 20)[2]. Primarily, the idea of taking hold, of actual contact, may be part of the grosser conception of the transmission of the soul. Thus, when the worshipper embraces the sacred stone at the Kaʿaba, he not only comes into immediate contact with the god, but would seem to place his soul under its protection, and we appear to have an analogous idea of transmission in 1 Kings xvii. 21, 2 Kings iv. 34, where the man of God by throwing himself upon the dead child restores it to life. Finally, the common Hebrew word for "to trust" (*bāṭaḥ*) seems to have meant primarily "to throw one's self upon some one," and *tiḳwah*, "confidence," &c., if connected with *ḳaw*, "line, cord," suggests the idea of binding. May we therefore infer that the ideas of confidence, trust, and the like, arose from the fact that a man had placed his life or soul in safe-keeping elsewhere[3]? This is not to be taken as an assertion that these modes of thought are actual survivals of totemism in Israel, though, if the above evidence from the Old Testament has been correctly interpreted, it would

[1] It is unfortunate that the continuation of the particular narrative to which 1 Sam. iv belongs is wanting.

[2] Cp. Cheyne, *EBi.*, col. 1495.

[3] We may perhaps compare the words of the thorn-bush, "put your trust in my shadow" (Judges ix. 15, חסו בצלי). The shadow is often practically identified with the object itself (a good Arabian example is cited by Frazer, *Golden Bough*, 2nd ed., I, p. 287), and the loss of the shadow is regarded as the loss of life itself, cp. Num. xiv. 9 (for parallels see Frazer, loc. cit.).

seem to represent a development of a belief which on good authority is considered to be the essence of totemism.

It has not been my intention to attempt either to prove or to disprove Robertson Smith's theory of Semitic totemism. It is now almost unanimously agreed that he proved beyond doubt that the Semites had passed through phases no less degraded than those of other savage nations, and every one will agree with Dr. Frazer that "whether the Semites had or had not the particular institution of savagery which we call totemism, is a comparatively unimportant matter." It remains for the anthropologists to determine the laws and canons of totemism, and for the Semitists to continue collecting and classifying the phenomena of Semitic heathenism. It should be the aim of the latter, especially, to follow the evidence whither it may lead them, and not to seek to adapt it to, or to interpret it after, preconceived ideas or prejudices. To approach the subject without an acquaintance with and a certain sympathy for primitive modes of thought would be futile: the spirit of the inquiry is aptly and concisely set forth in the words of Littré: "Il faut que le cœur devienne ancien parmi les anciennes choses, et la plénitude de l'histoire ne se dévoile qu'à celui qui descend, ainsi disposé, dans le passé. Mais il faut que l'esprit demeure moderne, et n'oublie jamais qu'il n'y a pour lui d'autre foi que la foi scientifique."

STANLEY A. COOK.

SAADYANA.

Third Article.

XL.

Fragment T-S. 10 K 7[1], paper, five leaves, size 20·5 × 15·5 cm., is written in a late cursive hand, of the fourteenth century or even later. The letters run into each other, which circumstance makes the reading very difficult, whilst the MS. has also suffered badly from dampness, which has so faded many words and lines as to render them almost illegible. Besides this, it would seem that the copyist was not always able to read the MS. at his disposal, which fact will account for certain gaps in the contents, as well as for several words that give no sense, and where it is clear that the scribe was only guessing[1].

But though our actual MS. is of comparatively late date, it represents a copy of a document composed some centuries before. The title of this composition is מגילה ("roll")[2], a branch of literature in which Egypt seems to have been particularly rich[3]. But whilst as a rule the actors in the

[1] See e.g. p. 2, l. 1 (חבוה); ibid., l. 29; p. 6, l. 10, and note 1, &c.

[2] See Rev. G. Margoliouth in the *J. Q. R.*, VIII, pp. 277 sq., and Dr. Neubauer, ibid., p. 544.

[3] This Abiathar is undoubtedly identical with the one mentioned in the crusade document published by Dr. Neubauer in the *J. Q. R.*, IX, p. 28, where he is called ראש ישיבה אביתר הכהן, who sent an open letter from מראבלוס or Tripoly of the East (cf. *Benjamin of Todela's Itinerary* (ed. Asher), I, p. 27, and notes to it). See also Bacher in the *J. Q. R.*,

various Megilloth are represented by a Jew and a Gentile, the latter playing the oppressor, the *Dramatis Personae* in our story are a Jewish priest, and a Jewish noble. The object of contention was, as it seems, the religious jurisdiction over the Jews in Egypt and Palestine which Abiathar, the author of this document[1], and his ancestors, a representative priestly family of Palestine, claimed for themselves, whilst David b. Daniel[2] the descendant of the House of David tried to bring them under his own authority. The struggle was one of long standing, having already commenced somewhere before 1054 when the two litigant

ibid., p. 358, and *Revue des Études Juives*, XXX, p. 225. I note also that MS. T-S. 24. 49 is signed by אביתר הכהן בן גאון נין גאון.

[1] In a document belonging to Mr. E. N. Adler dated 1056 and written in Jerusalem occurs a שלמה ראש ישיבת גאון יעקב . . אליה הכהן בן probably who belonged to the same family; whilst in a letter (T-S. 24. 26) addressed to a certain Abraham, dated 1131, from שער הישיבה in צועין מצרים, I find the following pedigree: עזרנו בשם י'ו עש"ה שמים וא"רץ מן מצליח הכהן ראש ישיבת גאון יעקב החוסה בשם יו להיו מג"ן הו"א לכ"ל החוסים בו • בי"ר שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב בן אליהו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב נין שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב גוע יוסף הכהן בית דין כהן צדק • • • הראש קדוש יו זק"ל.

[2] See *J. Q. R.*, XIII, p. 221, where this David figures as bridegroom in a marriage deed of 1082. In another document again he is called דוד הנשיא נשיא ארץ ישראל. The following *testatum*, copied from Document T-S. 20. 31 dated 1092, will not be uninteresting in this connexion :— איתקיים כתבא דנן קמנא בבי דינא רבא שלמרותא דויד ראש הגולה בן מרנא דניאל גאון נשיא כל ישראל דנוחמיה ושהדיה כתיבין לעילא וקיומה מניה וביה ומניה מלפף למחתא בנחב ידי שהדי אילן דחתימין עלוהי ר' אברהם בן ר' יצחק נע ר' אברהם בן יוסף ביתדין נע ר' אברהם בן ר' שמעיה החבר נגה וֹאֹ נין שמעיה גאון נע ר' יצחק יוסף בן ס ש ר' משה בר ר' צלחון תנתעה ר' יעקב בן ר' שלמה זל ר' נתן בן ר' מבורך נע ר' עולה הלוי בן מ יוסף ס ש ר' טוביה הלוי בן ר' אברהם סש ר' אפרים הכהן כיר עלי הפרנס סש דחתימין בחתמות ידיהון [ר' אברהם בן ר' יצחק נע ר' אברהם בן ר' יוסף בית דין נע ר' אברהם בן ר' שמעיה החבר נגה וֹאֹ נין שמעיה גאון נע ר' יוסף בן ר' יצחק נע ר' משה בן ר' צלחון תנתעה ר' יעקב בן ר' שלמה זל ר' נתן בן ר' מבורך נע ר' עולה חלוי בן ר' יוסף סש ר' טוביה הלוי בן ר' אברהם סש ר' אפרים הכהן בן ר' עלי הפרנס סש • • • • • החמות ידי מר' אברהם הדיין בן מר' יצחק התלמיד נע] וחחמות ידי מר' אברהם החבר בן מר' שמעיה החבר נין שמעיה גאון נע דרא היא אישרנוהי וקימנוה כרחוי יוסף הלוי בר חלפין הלוי נבג שלמה הכהן בי' יוסף אב הישיבה זצל. The reason for repeating the names given here in square brackets is not clear to me.

parties were represented by Joseph and Elijah the priests, who also wore the title of Gaon (the latter was the father of Abiathar), on the one side, and by the Nasi, Daniel ben Azariah (the father of David) on the other side[1]. Joseph, who was bitterly persecuted by Daniel, who apparently was supported by the government, died 1054[2], whereupon the latter exercised his functions as Nasi for eight years[3] without any further opposition. But after his death (1062) the priestly family came again into power, Elijah holding the office of Gaon for some twenty-three years[4]. But two years before his death, which occurred in 1084[5], Elijah "gathered all Israel of the land of Tyros and of the Galil where"—probably with the purpose of forestalling any action which might be taken by his antagonists—"he ordained, with the permission of all Israel, his son Abiathar as Gaon, his son Solomon as the Father of the Court of Justice, whilst Zadok, the son of Josiah, was invested with the office of Father (אב)[6]." This precaution, however, proved of no avail. For about 1081[7] David b. Daniel wended his way to Egypt[8] where he soon found support

[1] P. 2, ll. 9 and 10.

[2] Ibid., l. 12.

[3] Ibid., l. 15.

[4] Ibid., l. 16, including the year 1062 in which he was installed.

[5] Ibid., l. 23.

[6] See the קדיש in the Kaufmann-Gedenkbuch (Hebrew Section, p. 57), where we again meet with this *triad*, but where the Solomon bears the title of אב הישיבה. Cf. *J. Q. R.*, XIV, p. 228, and *Teshuboth Haggeonim*, ed. Harkavy, p. 359, with regard to the title of אב. In connexion with the title question I may be permitted to give here the following names copied from a fragment written in an ancient hand (T-S. . . .):—ששון רגל הדינים זל, יצחק הרן ראש כל הדינים זל, דוד השופט, אברהם סגולת הישיבה, ישעיה ראש הסדר חלפון המעותר לחבורה, פרחיה החבר חמדת הישיבה, יהודה החבר ראש החבורה רגל הישיבה, כנג עולח הנאמן נאמן בית דין הדר הנדיבים רצוי הישיבה ז"ל, עובדיה המעותר לחבורה הנגיד הגדול שר התעודה נגיד ארץ ישראל ויהודה.

[7] Ibid., l. 27, ומרם וה בנ' שנים.

[8] Ibid., l. 29, I cannot find a place דמיגה. Perhaps we should read

in certain Jewish notables as well as in the government[1]. The *Nagid* Meborach[2] and the head of the school Josiah Azariah the priest also befriended him, but he soon resumed the old feud and the hostilities began again in which both Egyptian and Palestine communities were implicated. This state of things, with possible short intervals of truce, seems to have lasted till about 1093[3], in which year David—probably as a counterblast to the claims of Abiathar—tried to have himself ordained in Fostat as the Head of the Dispersion[4]. In this place our MS. drops the thread of the story and suddenly drifts into a Halachic discussion as to the rights and prerogatives of the Palestine authorities. But just as unexpectedly the story is resumed about the end of our document, where the writer, after abusing his antagonist and enlarging on the suffering of his own party, and paying a compliment to Meborach for his good offices on his behalf, breaks out in a triumphal song in which some phrases even of the blessing said after the reading of the Roll of Esther on Purim are inserted; which shows that the struggle was at an end when our *Megilla* was written, which was the year 1084[5].

Divested of all personal recrimination and petty scandals usually attendant upon such controversies, the most of the contents of this *Megilla* may be described as a plea for

דמיוה, a city in Egypt mentioned by Benjamin (p. 103) as having a large Jewish population.

[1] P. 3, l. 1 sq.

[2] Ibid., l. 5 : about the importance of Meborach cf. *J. Q. R.*, XIII, p. 36. He was still alive in 1098; cf. *J. Q. R.*, ibid., p. 116.

[3] See especially Fragment XL a, ll. 4 and 5 על הנס שנעשה לו . . . שנת אחה.

[4] See p. 3, l. 25, and p. 4, l. 2 sq. From the words לובר חכמים בעדמה וכו׳ it would seem that it was this step on the part of David which gave most offence and called forth a reaction against him led chiefly by the שלישו (l. 4), i. e. the שלישי בחבורה or the one next in rank to the אב״ד.

[5] See p. 9, l. 19 sq., and p. 10, l. 8 and l. 14.

the superiority of Palestine and its prerogatives over all other countries, and as thus forming in part a continuation of the old feud between R. Saadyah and Ben Meir. As Ben Meir, more than a century ago, Abiathar claims the privilege of fixing the calendar for the *Nasi* of the Holy Land, who in ancient times was alone in the possession of the calculation secret[1]. It was only in the days of R. Juda the Saint, as he proceeds to argue, when schisms increased and striplings without the fear of God multiplied, that this Rabbi found it advisable to make *all* the sages and the Sanhedrin the depositaries of the Secret, which they teach to the whole of Israel according to the fixed rules of the *Four Gates* (ארבעה שערים) from which they may not turn to the right or to the left[2]. But the important point is that the head of the Sanhedrin, who is the head of the *Yeshiba*, should sanctify the new moon in accordance with the calculation[3]. On the other

[1] P. 4, l. 21, p. 5, l. 22.

[2] P. 5, l. 23, and p. 9, ll. 6–9.

[3] P. 9, l. 10. In this connexion the following lines taken from a very ancient and faded fragment (T-S. 12. 728) representing the remainder of an Ordination Form will not be uninteresting :—

ל · · · ן ור · · מן · · · · · · · · · · · · · · מל · · · · מ · · · ·
· · · · · · · נשׂ · · · · · · ש · · · · שׁסמך מלכ · · כאש ול · · · ·
וכ · · · · · דינה הנשיאות יכונכהו כמציא כל · · · · יאות · · · · על · · · · ב
ויאות ובימיו יהי · · · · · · · · · · ת ראש גליות צרפת וספרד ואשכנז ומדי
ופרס ויין הרשום בראש הישמין (?). לאדֹ נשׂ מר׳ שש שׁסמך יאשיה רבנו ירידו לראש
גליות כל · · אי · · · וישראל · · · וה חכמים לבוא אחריו ולמלאת · · · · · · · ·
· · יל על כן · · · · · · ראש הגולה יר · · · מו והחכמתי ב · · · · · · · ·
· · ידו יאשיהו המכונר מסח · · · · · · ל · · · · הע הב פּבפּ · · · · · · ·
· · · ך יהיו בכך ראש בית דין אומר מקודש וכל העם · · · · · · · מקודש מקודש
מעיד אני על אדֹ נשׂ נשׂ מרו · · · · · · · · · · ה וסמך לבנו יחידו וירידו יאשיהו
ישל ואין · · · · · · · · · · ול והמורד על דברי המלכות הולק על ראש הגלות · ·
· · · · אלו השורותים בחדֹ פּ שׁ כ וכ ליצי׳ וכת׳ הע :

The use of the formula ראש ב״ד אומר מקודש (usually altered on the occasion קידוש החודש see *Rosh Hashanah*, 24 a) is significant.

hand, his laying so much stress upon the antiquity of the calculation, and his statement that the discussion about the coming of witnesses for the appearance of the new moon (ראיה) is only dating back from the times of Antigones of Soko, when the schism of Zadok and Baithas took place, greatly recall some of R. Saadya's stock arguments in his polemics against the Karaïtes [1].

Quite peculiar to this controversy is the antagonism manifested between the two lineages, the priestly and the kingly or the Aaronite and the Davidic. It is the covenant with the seed of Aaron, says Abiathar, which is everlasting, never to cease, whilst the one with the House of David is conditionally depending on the obedience to God [2]. By such a succession, however, of such wicked kings as Ahaz, Manasseh, Amon, &c., they proved themselves unworthy of the confidence of God, "the oath (to David) was desecrated," God's promise confined to the Messiah [3]. David, the descendant of all those evil doers of kings [4], is thus only a pretender, whilst he (Abiathar) derives his pedigree from R. Eliezer b. Azariah, Ezra, and Phineas [5].

The style of Abiathar is plain prose with occasional lapses into Piyut [6]. Less satisfactory than his diction is his reasoning which is never convincing, whilst quotations are inaccurate and his interpretation of them faulty. But

[1] See p. 6, ll. 24 and 25, and *J. Q. R.*, October number 1892, p. 204, text and notes.

[2] P. 1, l. 12 sq.

[3] Ibid., p. 2, l. 2 sq., and p. 1, l. 28 ונתחללה השבועה. L. 29 is unfortunately very much faded, but the general drift of thought seems to be that given in the text. Perhaps we should read after the word המלכות with which l. 29 commences מלבר זרובבל שהוא וכו׳.

[4] P. 2, l. 27, and p. 4, l. 2. In the latter the text seems to be corrupt.

[5] P. 2, l. 25, and p. 10, ll. 13 and 2.

[6] See p. 3, l. 16 sq. and l. 28; p. 4, l. 1 sq.; p. 9, l. 26 sq.; p. 10, l. 4 sq.

the fierce struggle under which the removal of the seats of authority is taking place, is not, as a rule, particularly favourable to calm thinking and sound philology. But it is just this contest between the past and the future, or between sentiment and aspiration, which is of paramount interest to the historian, the one supplying him with facts, the other with ideas.

Page 1.

עזרי מעם יי עושה שמים וארץ · מכתב לאביתר הכהן אשר נקרא שם יי עליו בן גאון בן גאון ולשאר סופרים (?)
יי צבאֹ לו ולכל בני הישיבה ולכל יש להקדיש את קדש יעקב ואת אלהי יש להעריץ[1] כי מלך על כל הארץ
[אלים] זמרו משכיל[2] מי חכם ויבן אלה נבון וידעם וג[3] ויקראנה מאלה להגיד העוז והתהלה בהפנים · (?)
להראות האות שעשה יי אלים ישע עם בני אהרן כימי צאתם ממצרים[4] נפל בחדשו בנו ענויה (?) עליהם התלאות נגלה
עליהם להראות כי לו הגדולה והגבורה והתפארת וג[5]
שמעו דבר יי בית וג׳ גבורי כח עושי דברו לשמע בקול דברו יי[6] כה אמר יי אני הוא שמי וכבודי
[לא]חר לא אתן ותהלתי לפסילים[7] הפסולים · אמרות יי אמרות טהורות וג אתה יי תשמרם תצרנו וג סביב
רשעים יתהלכון אמֹ ליה רבון לרב ביבי ואמרי לה רב ביבי לרב נח אלו דברים העומדים
[ברומ]ו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן והנזהר בהן נזהר בשכינה עצמה ובחייו ·[8] והמחללן נשבע יי בימינו
ובזרוע עוז לעקור אותו מן העולם · כענין אל תכריתו את שבט משפחות הקהתי וכת ולא יבאו
לראות כבלע את[9] זה מגלה פנים בתורה והעובר על דברי תורה לכבוד עצמו או להנאת
עצמו והמשנה · · · · · · · · · לפרוץ גדרות גדרו נפרץ ונקרא גבול רשעה והעם אשר
זנה (?) · · · כי דבר יי בזה הכרת תכרת וג ·[10] ו · · אלים אמת הוא אלים חיים ומלך עולם וג[11]
· · · · · · · · · ה כתיב תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב[12] ומסר הכהונה לאהרן
· · · · · · · · · · · · · · · · וג ושנו חכ עשרים וארבע מתנות כהונה[13] הן וכולם
· · · · · · · · · · · · · · · · פי כלל ופרט אלו מצותיה של תורה שבן כת במשנת ר״י

. . . . . מכלל ופרט ופי מן הבהמה כלל מן הבקר ומן הצאן פרט[14]

. . . פ . . כעין הפרט . . . הוראות תלויין בהן וכת ולהורות את בני יש וכת כי יפלא

. . . . . ת דכ בהו וכל קרבן מנחתך במלח וג ונתבססה הכהונה

. . . . . פנחם אשר כבוד קונו חס ונתייחס בברית מלח אשר לא . . ת עד עולם

. . . . נותן בריתי שלום . . דקא מפרשי רב דכל מקום שנא בו לבן שבועה דכ ולבן נשבעתי

. . . . . נתן לו את בריתי שלום וכת והיתה לו ולזרעו[15]

אחריו] ברית כהנת . . . ומפרש רבנן כל מקום שנאמר בו עולם אינו נפסק לעולם שאינו בתנאי

וא . . . . ים נתנו בתנאי . ארץ ישראל בית המקדש ומלכות בית דוד . . . איש דכ ויתן להם ארצות גוים

לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו . . . בית המקדש דכ אם תלך בחוקותי ואת משפטי תשמרו

ושכנתי בתוך הבית ואם לאו . . ובי[16] . . . . . וג כלו תעזב קדושתו לשמים ויתחלל מלכות

בית דוד כב' אם ישמרו בניך בריתי . . . . . בית דוד ונתחללה השבועה דכ אס

יהיה כניהו בן יהויקים חותם על יד ימיני כי משם אתקנך[17] וכת כתבו את האיש הזה עריריי[18] כלו' עריריי מן

המלכות ובר . . . שהוא המשיח כבר . . . מיום אשר הוחרבה ירוש דאמור רב והיה כאשר הוכתה

[1] See Isa. xxix. 23. [2] Ps. xlvii. 8. [3] Jos. xiv. 10. [4] See Micah vii. 15. [5] See 1 Chron. xxix. 11. [6] Ps. ciii. 19. [7] Isa. xlii. 8. [8] See *Berachoth*, 6 b. The words from והנוהר do not occur in the Talmud, and sound rather strange. [9] Num. iv. 17 and 20. [10] Num. xv. 31. [11] Jer. x. 10. [12] Deut. xxxiii. 4. [13] See *Siphre*, 39 b, 48 b. [14] See Baraitha d' R. J. Ishmael in the *Torath Kohanim*, ed. Weiss, 2 a. Cf. all the passage referred to in the *J. Q. R.*, XIV, p. 222, note 1. [15] Cf. *Exod. Rabba*, 6, § 4 and parallels given there. [16] See *Mechilta*, 60 b, and *Midrash Tillim*, ch. 132. [17] Jer. xxii. 24. [18] Jer. xxii. 30.

Page 2.

ירושלם[1] הרי צרה בו והיה כויהי ׳ אמ רב יהור אף היא לא תבזה (?) אין והיה אלא נחמה שאותו היום
[2] הרי כל הנשארים כולם פסלות בהן אחז ומנשה ואמון ויויכין ודומיהם אשר הרעו לעשות הרעו
והשחיתו יש לאביהם שבשמים והכעיסו לפניו בסמל הקנאה וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד וג[3]
אחז בית המדרשות דכ צור תעודה חתום תורה בלימודי[4] ואם אחז אשר עשתה מפלצת לאשרה אמו
5 והיתה נרבעת לו ׳[5] ויהויקים קידר את האזכורות ושרפן באש שנ ויהי בקרא יהודי שלש דלתות וג
ארבעה פסוקים שבאיכה שאין בהם הזכרת השם והחמישי שישבו כי י הוגה על רוב פשעיה יקרענו
בתער הספר והשלך על האש ולא פחדו ולא קרעו המלך וכל עבדיו מכלל חיוב (?) קריעה (?) נינהו את
אשר הרעו לעשות ׳[6] ואחר כל הדברים האלה וכל החזיון הזה בימי יוסף הכהן ואליהו הכהן שני גאונים
עלה עליהם דניאל בן עזריה מבבל ויתחזק בכת צלע[7] ואחרים עמהם ויד הרשות וירע להם רעה גדולה
10 ויצב עליהם מצור ובכל מקרא קדש ושבת וחדש יביא עליהם גוליירים מלפני הרשות לאחוז בית מדרשות
מבלי יוצא ובא וכמה פעמים הריצם אל הבור בריציון גדול אשר אינם יכולין לעמוד בו וימת יוסף הכהן
הצדיק בחנוכה בשנת אשסה פתאום ובעת מותו נשא עיניו אל השמים וכפיו ואמר ירא י וישפט[8] ואחרי
ששת שנים לאסיפתו לגן עדן נפל דניאל בן עזריה בחלאים רעים אחד שבהם שהיה נכפה בכל שנה ששה
חדשים והיה או בכל יום ברבים צדיק הוא י כי פיהו מריתי[9] אני אסרתי את רבי יוסף הכהן בביבולים
15 ועתה כזה תבע הק עלבונו והנני נאסר בכבל יסורי שמים וימת בחדש אלול ׳ ׳ ׳ אשעג וקבל
הגאונות אדונינו אבינו אליהו הכהן אכמ בלי מרי הכי כי אף במורא[10] שלשה ועשרים שנה ׳ ׳ ׳ וקודם
אסיפתו לעדן שתים שנים אסף את כל יש במדינת צור ואת כל הגליל ויסמוך אותנו ברשות כל
ישי גאון יעקב ואת בנו שלמה הכהן אב בית דין ואת צדוק בן רבי יאשיהו אב זל שלישי כי אנחנו
היינו אב ועלינו לגאונות והשלישי עלה להיותו אב והרביעי עלה להיותו שלישי ובשנת מותו

הלך לחיפה לקדש את השנה ויחדש את הגאונות ואת הסמיכה בחיפה בבית הוועד וביומו (?)
נגד כל ישׂ ויושם אלות נמרצות וקללות נחרצות על כל חולק ומפליג ועל כל גוזל ומשיג גבולין
וכתוב בספר התקנה והסמיכה ודברי הברית וחותם יד ויד כל החכמים בו׳ ונאסף בשנה (?) ׳ ׳ ׳ ׳
לדבר הזה לגן עדן בחדש בסליו בשנת אשׁצה בצור וישאוהו כל ישׂ במשא הכתף ולא על הסוסים
מהלך שלשת ימים להר הגליל לדלתון ויקבר בראש ההר אצל ר׳ יוסי הגלילי וסביביו יונתן בן עזיאל
והלל ושמאי ואלעזר בן ערך ואלעזר בן עזריה זקינו[11] וכל הצדיקים כולם וכל ישׂ הספידוהו ויקרעו
בגדיהם כולם ויחגרו שקים וישבו לארץ בכל צבי וסוריא וגולה כי ירד מראשותם עטרת תפארתם
וטרם זה בשלש שנים ירד דוד בן דניאל המיוחס לאחז ומנשה ואמון ויויכין וסיעתם׳ ולהת ׳ ׳ ׳ ׳
עוד למשפחת ביש נער לשפריר[12] נילום ויבא עד דמיגה והוא כבן עשרים שנה להסתפח כי היה
בחלאים רעים חרק גדול וגוב[13] ברעב ובצמא ובעירם ובחסר כל וימצאהו הזקן החסיד מרב[14]

[1] See Jer. xxxviii. 28, after which we should read נלכדה for הוכתה. [2] See *Genesis Rabba*, 42, § 3, and *Pesikta Rabbathi*, ed. Friedmann, 19 b, after which the blank in our text may easily be supplied; though the quotation does not agree in all details with the cited Midrashim and the parallels given there by the commentators. Cf. also *Lev. Rabba*, 10, § 5, with regard to the ערירי. [3] See 2 Kings xxi. 16. [4] Isa. viii. 16. See *Gen. Rabba*, ibid. [5] See 1 Kings xv. 13, according to which we should read אסא for אחו; cf. *Aboda Zara*, 44 a. [6] Jer. xxxvi. 23. Cf. *Moed Katon*, 25 a. See also *Sanhedrin*, 103 b, and *Tanchuma*, ed. Buber, I, 77 a b, regarding the kings of Judah; but none of these passages form an exact parallel. [7] See 2 Sam. xxi. 14, but more likely it is a corruption of Castellum. Cf. however *J. Q. R.*, XIII, p. 358, l. 19, and p. 364, l. 21 (הצולעה), from which it would seem that the epithet "lame" was applied to antagonistic sects. [8] See Exod. v. 21. [9] See Lam. i. 18. [10] So in the MS. Perhaps it is a corruption of some such words as ונהג נשיאותו ברמה. [11] See Benjamin's *Itinerary*, I, 45. Our text agrees more with the *Yichus Hazzaddikin* and other authorities mentioned in the notes to the *Itinerary*, II, p. 110, and in the *Seder Haddoroth* under the names given here. [12] See Jer. xliii. 10. Frag. T-S. 20. 104, in which מר׳ ורב יאשיה גאון is mentioned, finishes וכתב בחורש אדר שנת אלף ושפא (?) למנין דרגילין ביה בשפריר מצרים שצל נהרא מותבא. [13] Probably a corruption of חולי גדול וגווע. [14] Read מר׳ ורב.

Page 3.

מצליה בן יפת בן זובעה שהיה מדמשק ויחס עליו ויחשוב לעשות עמו טובה וחסד ויחזיקהו אצלו
בן (?) מיגה[1] וישכר לו מלמד הגון ואתו (?) מ אברהם החבר ללמדו לשון המקרא כי החבר הזה מופת לינותן (?) אכרי
שפר ׳ וישיאהו בתו היתומה בארוסין ויאכילהו וילבשהו ויכסהו שתים שנים ואחרי כן התקין לו בגדי
רקמה וירכיבהו על מרכבתו וישם לפניו שנים משרתים רצים לפניו ׳ ושלחו למצרים במצעות גדולות
ויבא שמה בחנוכה (?) להסתפח מהם ׳ ויתחזק עמו לעשות לו חסד רבי מבורך נגיד עם יי שר השרים
מעוז (?) בית יש ורב יאשיהו בן דודתו בן רבינו עזריהו הכהן ראש ישיבה של גולה זל ויקבצו לו מאה
ועשרים דינרין ויתחזק במו להשיב דורון לארוסתו היתומה בת אותו הצדיק הגומל אותו כל אותו החסד ׳
וישלח לה בפורים ההוא גט (?) על יד צבהה בן כפיע ׳ ויתבונן להשיב הגמול לאביה ויאליציהו
בדברים עד שנהרג[2] ויתחזק בן דודתו רבנא יאשיה עד שהשיאו בת רוזן הזמן ׳ וישיב לו גם הוא
תגמול לדרוש עליו לפרסמו בכל בתי הכניסיות ברוע דבה לו ולכל אוהביו ועוד נשבע שלא ישב
עמו במושב ויוציאהו מכמה מקומות כמנודה ׳ ויתעורר להשיב תגמול לשר השרים נגיד עם יי עוז
בית יש ויגרה בו את בן אליביר הגר לקבול עליו למלכות ויריצהו להרוג אותו וזכות תורתו של נגיד עם יי
עמדה לו להציל נשמתו מפח יקוש מדובר הוות ויודח לארץ אל פיום שנה תמימה ולנא אמון עד עת
בא דברו ויקצוף האדון עליו בעלילה כדי לעשות גדולה לצדיק ויחזירהו לכנו ולמשרת הרפואה
בעל גמולת כעל ישלם לאשר גמולות עליו גומל ׳ וכחזקתו גבה לבו וישכח את יי ורב טובו ויכה
את החזנים ברצועה על שערי בית התפלה הקבועה ויענישם מאה דינרים אתם לקבעה ׳ וימלך על נא

אמון ואיחום [3] ואי כפתור ושפריר [4] וילחם וישם עליהם מס בחוזק רוע משפט החמס אשר קם למטה
רשע גאות (?) ולהמם ׳ ויתן חתיתו בארץ חיים וישלח לאשקלון וקיסרין וחיפה וימנה במו שליחים
שוקים (?) פסולים ומשולחים זבים ומצורעים ונאלחים ׳ ובן בבירותה וגבול שלח להם סובנים ויבקיעם אליו וישם
עליהם מס ויכבד עולם כובד גדול אשר לא היה מעולם ותפתח (?) צור וישלח ידו לנגוע בה וידחה את
הר היש [5] ממנה וילחצהו לחץ גדול וישלח אליה נוגש אבירם הסובן בן דתן וימסור את עם יי ביד
הרשות ויגלה פנים בתורה ויטה משפט וידרך את לשונו ברבים ונכבדים וילחוץ את טפולי אב הישיבה
׳ ׳ עד כי הבריחם ממעונם והשמים קנם ויבעים קונם וימנעם מללמוד התורה ויש מהם שנדע בו
׳ ׳ ׳ שתק (?) ומתו ׳ ותעל שועתם השמים וישמע אלים את נאקתם ויזכר את בריתו ויקציף עבדים על
אדוניהם כדי להרויחם ויצא משם אבירם וידיו עלראשו ׳ ובשנת אתר [6] חזרה צור לתקוה וישלח
אליה את הלל בן אלגסום (?) דקם ליה בחיא (?) הנה והנה וירדפו אחרי אב להרגו ויצילהו יי מידם כי זכר
את דבר קדשו את אהרן קדושו ואת כל הכהנים המשרתים במקדשו ויסתירהו לחפשו וידכאו את
ביתו ואת מגרשו וישם פניו אל נחלת השר בחוסר כושר וקהל נפתלי המתאשר ויתן עין רעה
בחיי השלישי ובבילכול טפוליו וישלח אליהם את אבירם המועד העול אשר לא ידע בשת אשר
רגליו שומה בנא אמון למרמה ובא למחולה לכלמה ׳ ובצור שיחוד (?) ולהשלימה ׳ ובעכו בספר

[1] The final *Nun* of בן is not clear. Perhaps it is a corruption of בחמידה or בחיבה. [2] Perhaps it should read שנתרצה.
[3] Read אי חנם. In a document belonging to Mr. E. N. Adler, dated 1106, I find the words: במדינת אי חנם דבתוך ימה מותנה ולשון נחל מצרים הקרוי נילום. [4] Read ושפריר נילום . . . נא אמון, see also above, p. 2, l. 18. [5] Perhaps a corruption of ראש הישיבה. [6] Read אתר with *Daleth*.

Page 4.

. . . רשע . . . . תן לחתמה . ויבלבל את כל הקהל בערב ראש השנה בקרבת בן עוננה [1] וישכח
כי י׳ איש מלחמה . לוכד חכמים בערמה נוקם י׳ ובעל חמה . ויאמר להם דעו כי בן דוד בן אחז
כבר הסכימו אלשיק אבן סעד אלוזאק ואבו נצר בן שעוב . וקראוהו ראש גולה בצוען למזוג לכם
מסך הלען . ועתה אם תקבלו גזירתם או נסיעתם על קיצתם . [2] ויאסוף השלישי כל העם החרדים אל כבר [3]
ויאמר להם דעו כי חילול שם שמים הוא הדבר הזה למרות עיני כבודו של הק׳ לסמוך ראש גולה בצוען
ובארץ יש׳ ועוד שדבר זה מכחיש עצמו משלשה פנים א׳ שאין צוען גולה ולא נהגו ראשנים וחכמים
בדבר זה מעולם לקרוא גולה או ראש גולה בצוען או בכל המקומות חוץ מבבל שגלו אליה גליות יש׳
ונהגו בדבר זה מנחמיה התרשתא ואסמכוה אקרא לא יסור שבט מיהודה ופרשו חכ׳ זה ראש גולה
שבבבל . [4] ואמנם כי דבר זה מעשה תעתועים עצת בורים תועים אינם יודעים מה קובעים בעתם
פקודתם יאבדו ברוע פגעים . ב׳ שאפילו ראש גולה שבבבל אין רשות ולא שם בארץ יש׳ מעולם
וזו הל׳ למעשה בתל׳ סנהדרין בבלי והרי רבה בר בר חנה דן דינא בארץ ישר׳ וטעה בא לפני ר׳ חייא אמ׳ לו שם הקיבלו
בעלי הדין עליהן לא תשלם ואי לא קבלוך שלם תשלם . וחלקו חכ׳ בדבר והרי רבה בר בר חזה נטל רשות
האיך אמ׳ לו ר׳ חייא שלם ונתברר להם הדבר שמראש הגולה שבבבל היתה רשות ולפיכך אמ׳ לו ר׳ חייא
שלם . ואין מועילה רשות בבל בארץ לפוטרו מן התשלומין והקשו על זה ורשות בבל בארץ יש׳
אינה מועילה והרי רבה בר בר היה כשהיה לו מריבה עם ראש ישיבה שלארץ ישראל א״ל אין אני צריך
לרשותך אלא אני נוטל רשות מאבא מארי ואבא מרי מרב שבבבל ורב מרב חייא דודו שרב

בן אחיו ובן אחותו שלר חייא ורב חייא מרב הקדוש שהוא ר והרי רשות בבל מועילה בארץ יש ופירשו
את הדבר רבה בר בר חנה לעיירות העומדות על הגבולים הוא שנטל רשות ולא לארץ יש ועוד
שאומרין בתלמוד בבבלי אנן שליחותיהו עבדינן כול[5] אנן צריכין לקבל רשותם שהרי המועדות אין
אנו יכולין לעשותם אלא על פיהם ובדיני קנסות ובכמה פנים ג שארץ יש אינה קרואה גולה
שיהא ראש גולה נסמך בה ועוד שאין עוקרין נשיא שבארץ יש שעל פיו מעברין את השנה וקובעין
את המועדות הסדורים לפני הק קודם יצירת העולם דהכי גמרי בסוד העיבור תנו מביום (?)
ראשון שהתחיל בו הק לבראות את עולמו כה ימים לחדש אלול היה בחשבון הזה מתחשב לפני
הק יתע ויש וברביעי המשיל חמה ולבנה כוכבים ומזלות וקבעם ברקיע בתחלת ליל רביעי
שהוא כח באלול והיו כל החשבונות מתחשבים לפני הק עד שנברא אדם ומסר לו בגן עדן
חשבון ימים ולילות שנים וחדשים תקופות ומחזורות ועיבורים שנ זה ספר תולדות אדם ואדם
מוסרם לחנוך ונכנם בסוד העיבור ועיבר את השנה שנ ויתהלך חנוך את האלים ואמרי מאי את האלים
שנכנס בעיבור שמסר אלים לאדם וחנוך מסר לנח ונכנם עמו בסוד העיבור ועיבר את השנה
שנ עוד כל ימי הארץ זרע וקציר כול זו תקופת תשרי זרע וקציר זה תקופת ניסן וקור זה
תקופת טבת וחום זה תקופת תמוז קיץ בעתו וחורף בעתו ויום מנין חמה ביום ולילה

[1] See Isa. lvii. 3. [2] See *Baba Bathra*, the phrase 8 a ילהסיע על קיצתן, meaning that he will tax them heavily.
[3] Read [ה'] דבר. [4] *Sanhedrin*, 5 a. [5] See, for all these passages, *Sanhedrin*, ibid.; but it can hardly be doubted that the writer misunderstood the real sense of the cited passage. See Commentaries to the *Gemara*.

Page 5.

מנין לבנה בלילה׳ לא ישבותו אלו חשבונות שלהם׳ וכ׳ח מסר לשם ונכנם עמו בסוד העיבור
ועיבר את השנה ונקרא בהן לאל עליון שנ׳ נשבע יי׳ ולא ינחם אתה כהן לעולם ומנין שכשמסר לו סוד
העיבור נעשה כהן שנ׳ על דברתי מלכי צדק ואברהם מסרו ליצחק בנו ונכנם עמו בסוד העיבור
ועיבר את השנה לאחר מיתת אברהם שנ׳ ויהי אחרי מות אברהם וג׳ ועל ידי שנכנם בסוד העיבור ברכו
ברכת עולם שנ׳ ויצחק מסרו ליעקב אבינו וניכנם עמו בסוד העיבור עם כל הברכות וכשיצא לחוצה
לארץ בקש לעבר את השנה אמ׳ לו הק׳ יעקב אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ הרי יצחק אביך הוא
בארץ עבר את השנה שנ׳ וירא אלים אל יעקב עוד למה נאמ׳ עוד שפעם ראשון נגלה עליו ומנעו וכשבא
לארץ נאמר לו קום עבר את השנה שנ׳ וירא אלי׳ם אל יעקב עוד ויאמר אליו קום עלה בית אל ועל ידי
שנכנם בסוד העיבור ברכו ברכת עולם ויעקב מסר ליוסף ולאחיו והיו מעברין את השנה בארץ
כשירדו למצרים נתמעטו העיבורים עד שבא משה ואהרן וחזר הק׳ מסר להן העיבור שנ׳ ויאמר יי׳ אל
משה ואהרן בארץ מצ׳ לאמר החדש הזה וג׳ ואמרי רב׳ מאי לאמר אמ׳ להן הק׳ עד עכשיו היה אצלי
סוד העיבור מיכן ואילך שלכם הוא לעבר [1] ונתעכב העיבור עד שמינה את הסנהדרין באותה שנה
בין ניסן ובין תשרי שנ׳ ויאמר יי׳ אל משה אספה לי שבעים איש ומשה היה ראש לכל הסנהדרין והיה
סוד העיבור אצלו (?) והיה הוא מעבר את השנים ולא מסרו לאדם עד עת פטירתו ומסרו ליהושע
ויהושע לזקנים וזקנים לעתניאל בן קנז ועתניאל לפינחס ופינחס לעלי ועלי לשמו ושמואל לגד ונתן

וגד ונתן לאחיה השלוני ואחיה לאליהו ואליהו לאלישע ואלישע לאמון ואמון לישעיה וישעיה ליואל
ויואל לירמיהו וצפניה ושניהן ליחזקאל וברוך ושניהן לחגי זכריה ומלאכי ומלאכי הוא עזרא הסופר ·
הוא היה ראש לאנשי כנסת הגדולה ואנשי כנסת הגדולה לשמעון הצדיק ושמעון הצדיק לאנטיגנוס
איש סוכו ואנטיגנוס ליוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם ושניהן ליהושע בן פרחיה
ונתאי הארבאלי ושניהן ליהודה בן טבאי ושמעון בן שטח ושניהן לשמעיה ואבטליון ושניהן להלל
ושמאי ושניהן לר׳ יוחנן בן זכאי ובימיו חרב בית שני בשנת ד׳ אלפים חסב[2] קעב וממשה רבינו
· · · · · · · · · · לא היה סוד העיבור אצל כל אדם בעולם אלא אצל ראש הסנהדרין שהרי רבן יוחנן
זכאי מסר הסוד והישיבה לרבן גמל הנשיא ובנו אחריו ולא גילו סוד זה עד שבא רבינו הקדוש תרע
שכן הוא שהרי ר׳ יהושע אב בית דין של רבן גמל ולא היה יודע קביעת המועדות אלא מפי רבן גמל
דתנן[3] שלח לו רבן גמ גוזרני (?) עליך שתבא אלי במקלך ובמעותיך ביום שחל יום הכיפורים להיות
בחשבונך הלך ר׳ עקיבה ומצאו מצר אמ לו יש לי ללמד שכל מי שעשה רבן גמל עשה שנ אלה מועדי
אשר תקראו אתם מקראי קדש בין בזמנן ובין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו · ואיבעיא להו מי
מיצר ר׳ עקיבא או ר׳ יהושע ואמרינן תא שמע דתניא הלך ר׳ עקי ומצאו לר׳ יהושע מצר אמ לו
מפני מה אתה מצר אמ לו מומב שאפול במטה שנים עשר חדש ואל יגזור עלי רבן גמל גזירה זו

[1] See *Chapters of R. Eliezer*, ch. 8. *Rosh Hashana*, 25 a.

[2] Read חסר.

[3] See for this and the following passage (l. 11 of p. 6)

Page 6.

אמ לו ר׳ תרשיני לאמר לפניך דבר ממה שלמדתנו אמ לו מה תל אותם אותם שלשה פעמים
אתם אפי שוגגים אתם אפי מזידים אתם אפי מוטעין (?) כלשון הזה אמ לו עקי ניחמתנו עקי נחמתנו
ועוד תנן בא לו אצל ר׳ דוסא בן הרכינס אמ לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמל צריכין אנו
לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו שנ׳ ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא
ושבעים מזקני יש ולמה לא נתפרש שמותן של זקנים אלא ללמדך שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין
על ישראל הרי הם כבית דינן של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמ׳ יום שחל יום
הכיפורים להיות בחשבונו׳ ועוד מדרש דרבנן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראת לבנה בכ׳
ושבעה לחדש וכסבורין העם לומר ראש חדש הוא בקשו בית דין לקבעו אמ להן רבן גמל כך
מקובלני מבית אבי אבא שאין חדשה של לבנה פחותה מעשרין ותשעה יום ומחצה ושני שלישי
שעה ועג חלקים׳ ואותו היום מתה אמו שלבן[1] והספידה רבן גמל הספד גדול ולא ראויה (?)
לכך אלא כדי שידעו כל העם שלא קדשו בית דין את החדש׳ מדקתני בקשו בית דין לקדשו ומנעם
רבן גמל מיכלל שהסוד אצלו הוא ועל פיו היו סמוכין ותניא זה ראיה[1] לדברי אומר שאין מקדשין
אלא על הראיה שאם היתה הראיה עיקר היה רבן גמל מקדש בעשרין ושבעה לחדש בשעה שראו את
הלבנה׳ והא דתנן דמות צורת לבנה היה לו לרבן גמל על הטבלה ובכותל שבהן מראה׳ ׳ ׳
ואומר להן הכזה ראיתם או כהזה[2] ׳ ודקא קשיא לך[3] לאקשיא האי דקא עבוד הכי שמד היה וראו (?)

רבותינו לשנות המנהג כדי לבטל השמד אבל בצינעה על פי החשבון היו עושים כמנהגם הראשון
שמאדם הראשון ׳ ותניא אמ׳ להן רבן גמל׳ כך מקובל אני מבית אבי אבא שאין חדשה של לבנה פחות
מתשעה ועשרים יום ומחצה ושני שלישי שעה ועוֹ חלקים ופעמים שבא בארוכה ופעמים
שבא בקצרה אמ׳ ר׳ יוח׳ מאי טעמיהו דבי ר׳ דכ׳ עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו שמש ידע
ולא ירח ׳ ואמרי׳ ר׳ חייא חזייה לסיהרא בצפרא בעשרין ותשעה שקל קלא שדא ביה אמ׳ ליה לאורתא
קא בעינא לקדושך ואת קיימת הכא זיל ואיכסי למימרא דלא סמכינן אראיה דלעיקר אלא על החש׳
[4] וכי קאמרי׳ לקדוש על הראיה הני מילי היכא דמיתחזי סיהרא בעידן דמטא (?) לן חשבונא אבל
איתחזי בעידן דלא מטא חשבונא לא ועוד לא שקלינן וטרינן בראיה אלא מימי אנטוגנס איש
וחלוקת צדוק וביתוס לסלוקי פלוגתא מיש׳ ולגלוי מילתא כי כעת החשבון מכונת עד המולד
ועוד ראיה אחרינה דתנן ר׳ אלעזר בר׳ צדוק או׳ אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדש ׳ ׳
שמים ואמ׳ רב יהוד׳ אמ׳ שמו׳ הל כר׳ אלעזר בר׳ צדוק[5] ׳ ואמ׳ ר׳ זורא אמ׳ רב נח׳ עשרין וארבע שעי מיום ׳ ׳ ׳
סיהרא לדידן שית מעתיקה ותמני סרי מחדתא לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא
למאי נפקא מינה אמ׳ רב אשי לאכחושי סהדי ׳ כי סליק ר׳ זורא שלח להו צריך שיהא לילה ויום
מן החדש וזו שאמ׳ אבא אבוה דר׳ שמלאי לפני רבינו שמואל מחשבין את תולדתו נולד ׳ ׳

[1] Blank in the MS. Probably the copyist could not read the word. *Rosh Hashana*, 25 a, בן זוא. [2] *Rosh Hashana*, 24 a.
[3] Here is some omission in the MS. [4] *Rosh Hashana*, 25 a. [5] Ibid., 44 a, 24 a.

Page 7.

קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה לא נולר קודם חצות בידוע שנראה לאחר
שקיעת החמה ׳ למאי נפקא מינה אמ׳ רב אשי לאכחושי שהדי ׳[1] ואי אמרת ראיה עיקר אמאי
מכחשינן סהדי שהדי במאי קא חזו משהדי אלא חושבנא עיקר וכי קא משהדי בענין דלא מטא
לן חושבנא מכחשינן להן וסמכינן אחושבנא ׳ ואמרי בשני אדרים כך היו נוהגים בגולה משום
5 ׳ ׳ א לעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיודע לך שהוקבע ראש החדש בזמנו ׳ ואי סמכינן אראיה
אמאי (?) אחד חסר ואחד מלא ליחזי סיהרא אימת מיתחזי ומקדשינן לירחא אלא חושבנא עיקר וארא׳ה לא
סמכינן וכד שלחו ליה למר עוקבה אדר הסמוך לניסן לעולם חסר הא למדתה דבחושבנא תליא
מילתא וראשי סנהדרין קאמודעו לשאר עמא ׳[2] ועוד מדתנו רבנן אין מעברין את השנה אלא על מנת
שירצה נשיא ומעשה ברבן גמל שהלך ליטול רשות מהגמון אחד שבסוריא שהה לבוא ועיברו
10 את השנה על מנת שירצה רבן גמל וכשבא רבן גמל ואמ׳ רוצה אני נמצאת שנה מעוברת ׳ ואם שנת
עיבור מה אנו חוששים אם ירצה נשיא ואם לא ירצה אלא לאו שמ׳ דעל דעת נשיא קא סמכינן מפני שהסוד
אצלו הוא והדבר תלוי בו מן התורה שנ׳ אלה מועדי י׳ אשר תקראו אותם ואי קשיא לך האי הרי מעשה
שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית והיה יוח׳ סופר הלז יושב לפניו ושלשה אגרות חתוכות ומונחות
לפניו אמ׳ לו טול אגרתא חדא וכתוב לאחנא בני גלילא עילאה ובני גלילא תתאה שלמכון יסגא
15 לעלם מהודעין אנחנא לכון דזמן ביעורא מטא לאפרושא מעשריא ממע׳ וטול אגרתא חדא

וכתוב לאחנא בני דדרומא עילאה ובני דרומא תתאה שלמכון יסגא לעלם מהודעינן אנחנא לכון
דזמן ביעורא מטא לאפרושי מעשריא מן עומרי שיבליא · וטול איגרתא חדא וכתוב לאחנא בני
גלותא די מדי ולשאר גלואתא דבבל ודכל ישר שלמכון יסגא לעלם מהודעיננא לכון דגוזליא
רכיכן ואימריא דקיקי וזימנא דאביבא לא מטא ושפרת מילתא באנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפנא
על שתא דא תלתין יומי[3] לא קשיא הא אמרי עלה דיל לבתר דעיברוה דהא הוה בהדה ר׳ אלעזר בן
עזריה ראש ג׳ כותיה משום הכי אמ׳ חבראי ואינמי ענותנות דהא קאמ׳ תע חזי מה בין תקיפי
קמאי לענותאי בתראיי ואעג דתקיפי הוו מיהא ענותנותא טובא · ורבן גמל׳ מסר הסוד לבנו ר׳
שמע וממנו היו למדין קבעת מועדים ועבורים שהרי גם הוא כתב מהודעין אנחנא לכון
דגוזליא רכיכין כול[4] ואלו חבראיי לא קאמ׳ שמ׳ דרבן גמ׳ משום ר׳ אלעזרבן עזריה דאמר ובאנפי
חבראי · ובכמה מעברין בשלשה ר׳ אליעזר או בעשרה שנ׳ אלים נצב בעדת אל ואם נתמעטו מעשרה
מביאין ספר תורה לפניהן ונעשין גורן ענולה ויושבין הגדול לפי גדלו · והקטן לפי קטנו
את פניהם למטה בארץ ועומדין ופורשים את כפיהן לפני אביהן שבשמים וראש הישיבה מזכיר
· · השם בקדושה גדולה יתר מיום הכיפורים בכהן גדול שהיה מזכירו שבע פעמים ג׳ בפר ג׳
שעיר ואחת בגורלות ושומעין בבית הוועד בת קול שמשתתפת עמהן בתפלה ומדברת

[1] *Rosh Hashana*, 20 b. [2] Ibid., 19 b. [3] *Sanhedrin*, 11 b. [4] Ibid., 11 a.

כוידבר יי אל משה לאמר׳ ואם מעין הדור פעמים שאין שומעין מאומה כבימי׳ ׳ ׳
אין יכול שלא לשכן כבודו ביניהן ואשריהן של עומדין במקום ההוא באותה שעה שנ׳ אשרי העם יודעי
יי באור פניך יהלכון כענין באור פני מלך חיים בשמך יגילון כל היום זה שם המפורש שהוא משגב לכל
יודעיו ואומרין אותו בקדושה ובטהרה שנ׳ אשגבהו כי ידע שמי[1] ותנן רבן שמעון בן גמ׳ או בששה מתחילין
5 בחמשה נושאין ונותנין וגומרין בשבעה ואם גמרו בשלשה מעוברת׳ תניא כיצד רבן שמעון בן גמ׳ או בשל ׳ ׳ ה
מתחילין ובחמשה נושאין ונותן וגומרין בשבעה אחד או לישב שנים או שלא לרשב בטל יחיד במיעוטו שנים אומ׳
לשב ואחד או שלא לשב מוסיפין עליהן שנים ונושאין ונותנין ברבר׳ שנים אומ׳ צריכה ושלשה או אינה
צריכה מוסיפין עליהן עוד שנים ונושאין ונותנין ברבר לפי שאין מנין פחות משבעה׳ תר׳ אין מעברין
את השנה אלא במזומנין לה[2] ומעשה ברבן גמל שאמ׳ לחכ׳ השכימו לי שבעה לעליה השכים ומצא
10 שמנה אמ׳ מי הוא זה שעלה שלא ברשות ירד עמד שמואל הקטן על רגליו אני הוא שעליתי
שלא ברשות ולא לעבר שנה עליתי אלא ללמוד הל׳ למעשה הוצרכתי אמ׳ שב שב ראויות
כל השנים כולם להתעבר על ידך אלא אמרו חכ׳ אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה ולא שמואל
הקטן הוה אלא איניש אחרינא הוה ומחמת כיסופא הוא דעבד ועוד אמרי רבנן אין מעברין
את השנה אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשרים ומפני תנורי פסחים ומפני

ישר שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו אבל לא מפני כול תר אין מעברין את השנה לא מפני
הגדיין ולא מפני כול אבל עושין אותן סעד לשנה כיצד ר ינאי או משום רבן שמע בן גמל
מהודעין כול כדכ לעילא בג אגרות ׳ תר על ג סימנין מעברין את השנה על האביב
ועל פירות האילן ועל התקופות על שנים מהן מעברין ועל אחת מהן מעברין ובזמן שהאביב
אחד מהן הכל שמחין ׳[3] ובפרק ר אליעזר בן הורקנוס אומ על ג סימנין מעברין את
השנה על האילנות ועל העשבים ועל התקופות הגיעו שנים ואחד לא הגיע אין מעברין את
השנה לא על האילן ולא על העשבים אלא עד שתהא תקופה אחת מהן הגיע אחד מהן ולא
הגיעו שנים מעברין את השנה על התקופה אם נכנסה תקופת טבת מחציו שלמעלה
מעברין את השנה מחציו ולמטה אין מעברין אותה[4] ותר על ג ארצות מעברין את השנה
יהודה ועבר הירדן והגליל על שתים מהן מעברין ועל אחת אין מעברין ובזמן שיהודה אחת
הכל שמחין שאין העומר בא אלא מיהודה תר מעברי את השנה ביהודה ואם עיברוה בגליל
מעוברת חנינא איש אונו או אם עיברוה בגליל אינה מעוברת ׳ אמ יהודה בריה דר שמע
בן פזי מאי קראה לשכנו תדרשו וג כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום
תר אין מעברי את השנה אלא ביום ואם עיברוה בלילה אינה מעוברת ׳[5] תר אין מעברין

[1] *Chapters of R. Eliezer*, ch. 8. [2] *Sanhedrin*, 10 b. [3] Ibid., 11 a. [4] *Chapters of R. Eliezer*, ibid.
[5] *Sanhedrin*, 11 b.

Page 9.

את השנה לפני ראש השנה ואם עיברוה אינה מעברת אבל מפני הדחק מעברין אחר ראש השנה
מיד ואעפ כן אין מעברין אלא אדר · ואעג דמקשי והא שלחו ליה לר אבא כול ומפרקי ואמרי
חשובי מחשב גלויי לא מגלא והינו דכ ונציב אחד אשר בארץ ומאי משמע דהאי נציב
ירחא הוא דכ ולשלמה שנים עשר נציבים ונ ונציב אחד אשר בארץ[1] · וכל אילו דקאמרן דמעכבין
ואין מעברין לפי שהיה סוד העיבור אצל ראשי ישיבות של כל זמן וזמן שיש להן להוסיף ולפחות כד
קאמרן · אבל מימות רבינו הקדוש ועד עכשו שנתפזרו יש בכל הארצות ורבו מחלקות ומסיגי
גבולות נערים בנערים שאין בהן יראה שיהיה הסוד מסור בידם לבד עמד ומסר הסוד לכל החכמים
והסנהדרין והסכים הוא והם ללמדו לכל יש וקבעו מסמרות שלא תזח בארבעה שערים להתנהג
בהן ולעבר עליהן שנים המעוברות ולא לסור מהן ימין ושמאל · וכך נהגו בתי דינים וגאונים שהיו
אחריו כמעשה רבינו הקדוש זצל אבל סמיכת הכל שיקדש ראש הסנהדרין שהוא ראש ישיבה ויקבענה
אחרי אותו החשבון אם מעוברת אם פשוטה · וכל העושין על אותו החשבון צריכין הן במצות התורה
כאשר צוה יי ביד משה איש האלים לסמוך על דברי גאון החבורה ואין להימין ולהשמאיל ממנו שנ אלה
מועדי יי אשר תקראו אותם · וכל שהן עושין בכל שנה ושנה בכל גליות יש צריכין הן לחשוב כי
· · · · מפיו הם עושין ואם אינם עושין כן אינם יוצאין ידי חובתן · ולמה מונין מיתחלה מלבהרד כמה

15 דפרשינן נתלה שיום רביעי שברא הק׳ בו חמה להאיר ולהקדים על הלבנה מיום ראשון עד תכלית יום שלישי
ובתחלת ליל רביעי קבעם הק׳ במאמרו ברקיע ושמשו שניהן עד שעמדה הלבנה בעשרין שעות ותֿחֿ
חלקים ליום רביעי והיא יותר על החמה וגער בה הק׳ ומיעטה וכך קבע מולדה ושמשה מאותן ג׳ שעות
ותֿרֿעֿ החלקים ולשנה שנייה לברייתו של עולם עמדה הלבנה בלֿבֿהֿרדֿ [2] .

. . . אחרים (?) כי עם הארץ שאינו יודע סוד מה שהוא מתנשא אליו ושכרו והפסידו ולא יודע מה שהוא
20 זומם עליו לעקרו . ואם יסוד גדול הוא ובו כל התורה תלויה או דבר קל הוא בעיני כסיל ובער כמהו .
ולא ירא מכל (?) אשר איננו חומל על בני הישיבה ובני התורה ויסגר את ישרֿ ביד עוילים וימכרם בלא הון ולא
רבה במחירהם [3] ולא השיב אל לבו כי מנחמם ינהגם ועל מבוע ימים ינהלם וכי [4] לא אלמן ישׂ מיֿ אלהיו [5] וכי
גאֿלם חזק יֿי צבאֿ שמו הוא יריב את ריבם וקבע את קובעיהם נפש [6] אז יהיה מתנהג במדת חמלה ובמדת
יראת האלים למען יאריך ימים על רשותו אלא שכח את יֿי צבאֿ ועצתו וכי הוא הממליך והמוליך שולל [7] כי אלים
25 שופט זה ישפיל וזה ירים [8] והמאמין בשוא חוסר שוא מלא תהיה תמורתו [9] . כי בא הרה (?) הוא [10] . כהתימו שודד
כנלותו לבגד בגדו בו [11] כי לב הותל הטהו [12] ויערב לו לחם שקר ואחר נמלא פיהו חצץ [13] מחצצון תמר וכנמר
להצר כי אמר אין יוצר ותרב השואה בכל מדינה וקריה ויקומו פרחי חמד (?) ויציעו אפר ויחזיקו במדת

[1] *Sanhedrin*, 12 a. [2] Cf. תשובות גאוני מזרח ומערב, ed. Joel Müller, No. 117. [3] See Ps. xliv. 13. [4] Isa. xlix. 10.
[5] Jer. li. 5. [6] Prov. xxii. 23. [7] See Job xii. 19. [8] Ps. lxxv. 8. [9] See Job xv. 31.
[10] Perhaps כאשה הרה עמל, &c., cf. Ps. vii. 15. [11] Isa. xxxi. 1. [12] Ibid., xliv. 20. [13] See Prov. ii. 17.

Page 10.

שלש עשרה הכתובה בספר וחגרו שק ויצעקו אל אלים בחזקה מרוב צרה וצוקה ויזכירו שם המפורש
בקדושה ובטהרה ויעזרו בשלשה אבות העולם ושני אילי עולם ויזכירו קנאת וְקנם פינחס המקנא אשר ·
על כבוד קונו חס ונתיחס ונכרת לו ברית ולכל בניו עד עולם · ויתעורר זכות כל משרתי מזבח וכל קרבן
ריח ניחח ויעמדו כל טפסרי שמים ושרפים אשר מאש וממים ויעמד השר השר הגדול מיטטרון שר הפנים
ויערוך שוע ורון וכל מליצי חבצלת השרון צעקו לפני מעביר את כל העולם כבני מרון ויקדו כולם
אפים וישאו לבב אל כפים ויאמרו אנה יי אנה הנשא בעברות צורריך[1] אשר חסידיך שיסה אשר אמר
בלבו אין אלים נירשה לנו את נאות אלים[2] ותעל חמת האלים וישמע ניב הארשת וילבש בגדי
נקם תלבשת ויצא דבר יי עם כל מחנהו להושיע שביי בחיֵרהו ויער את רוח רבינו מבורך נגיד
עם יי שר השרים עוז בית ישׂ ויאסוף אליו את כל יש פה אחד לאל כאשר ציום אלים יש · · · · · ·
תשועה ויושיעם שוכן שבעה כי זכר ברית ושבועה כמדת רגע בשעה כענין שנ כי רגע באפו
חיים ברצונו למבטל רצונם מפני רצונו ויכנע גאות עריצים המתפרצים להנות חייבים טחי
תפל[3] בלא יסוד נופל רופאי אליל[4] מרדף בוקה ומבולקה ומבולקה[5] ותחזר העטרה לישנה · · ·
בימי עזרא זקנם ביד בניו לכוננה ותשקוט ארץ יש וכל הארצות כולם מאובינו (?) להגיר (?) עמנואל (?)
כמצוה להוא ל אשר גאלנו ושעשה לנו את הניסים והרב את ריבנו גומל לחייבי׳ טובות כח
מעשיו לחנות מושיע הבנים בזכות האבות יי ישע אלהינו הוא מעוזינו יי · · · · · · · · ·

הגיע האגרת הזאת והמגלה הזאת לנכבדינו הדורינו מר · ורב פרחון הכהן
הדיין הנב בית דין נט רח כר יהוד הנק החסיד תנצבה למדינת · · · מים
ומצותינו עליו ומצות השמים ליתנה לכל חכם ומבין ליתנה אצלו להיות
לזכרון לפרסומי ניסא דקודשא ברוך עם בני אהרן הכהנים אמן נצח סלה

[1] See Ps. vii. 7. [2] Ps. lxxxiii. 13. [3] Ezek. xiii. 15. [4] Job xiii. 4. [5] Nahum ii. 11.

XL a.

Fragment T-S. 12. 729, paper, two leaves of a quire of which the middle pages are missing, size 23 × 13 cm., written in square characters with a turn to cursive, but of a much earlier date than Fragment XL. The first leaf represents a portion of the Abiathar *Megillah*, and corresponds with the first nineteen lines of the preceding fragment. The varying readings of this fragment, of which there are many, are in all cases the more correct ones. The second leaf reproduces a few passages from the minor tractate *Derech Erez Zuta*.

(recto)

בשמ רחמ
עזרי מעם יי עשה שמים: ארץ ׳
זאת המגילה אמרה אדונינו אביתר הכהן גאון בן
גאון נין גאון זצל על הנס שעשה יי לו ולישיבת
ארץ הקדש בירח אי׳יר שנת אתה ׳ מגלת האות
שעשה יי אלהים צבאות עם בני אהרן בימי צאתם
ממצרים נפלאות ׳ כחי ׳ ׳ ׳ ׳ ם ׳ ׳ ׳ עוזיה עליהם
התלאות ׳ נגלה יי עליהן כר ׳ ׳ אום ׳ ׳ ׳ לו הגדולה ׳
והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים
ובארץ ג כתוב ש ׳ ׳ ׳ רב ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
דברו ׳ גיבורי כח ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
אני יי הוא שמי וכבודי לאח ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
לפסילים הפסולים ׳ אמרות אי ו ׳ אמרות
טהורות כסף צרוף בע לא מז מזו שבעתי ׳ ׳ ׳
תשמרם תצרנו מן הדור זו לעולם ׳ סביב רשע ׳ ׳
יתהלכון כדום זולות לבני אדם ׳ אמרי ליה רבנן
לרב ביבי ואמרי ליה רב ביבי לרב נחמן ח ׳ ׳ ׳
דברים העומדים ברומן שלעולם בני ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
בהם והנזהר בהן נזהד בשבינה ע ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
׳ ׳ ׳ ׳ ה מחללן נשבע יי בימינו ובזר ׳ ׳ ׳ ׳

(verso)

חולין ולטרדו מן השלם בענין אל תכריתו את שבט
משפחות הקהתי וכתיב ולא יבואו לראות כבלע
את הקדש ומיתו · שכל המגלה פנים בתורה
העובר על דברי תורה לכבוד עצמו או להנאת
עצמו והמשנה דברי אלהים חיים להסיג גבולות
ולפרוץ גדירות גדירו נפרץ ונקרא גבול רשעה
והעם אשר ז · · · שלם · כי את דבר יי בזה
הברת תכרת יי · · · ם אמת הוא אלהים חיים
ומלך עולם · יי אלהי ישראל נתן תורה בסיני לעמו
ישראל כתיב תורה צ · · · לנו משה ומסר הכהונה
לאהרן · · · לב · · · ההו · · · כתיב יורו משפטיך
ליעקב · · · · · · חכמ עשרים וארבע מתנות
כהד · · · · כולן ניתנו · לאהרן ולבניו בכלל ופרט
ובריתמלח ופירשו בכלל ופרט אילו מצוותיה
שלתורה שכן כת במשנת ר ישמעאל אומ משלש
עשרה מידות התורה נדרשת וכל מכלל ופרט
פירשו מכלל ופרט כיצד כת מן הבהמה כלל
· · הבקר ומן הצאן פרט · כלל ופרט אין אתה
· · · · · כעין הפרט · ובריתמלח אילו הקרבנות
· · · · · · · קרבן מנחתך במלח תמלח גג וכתיב

XLI.

Fragment T-S. 8 J 2, paper, four leaves, size 17 × 13 cm., written in a rather late (thirteenth or fourteenth century) cursive hand, and representing the remainder of a letter pleading on behalf of the jurisdiction of the Head of the Dispersion, who was a descendant of the House of David, for whom authority is apparently claimed over Babylon, Palestine, and Egypt[1]. Probably the document was composed by David the son of Daniel, mentioned above, and was directed against the pretensions of Abiathar[2]. To this points his

[1] Leaf 2 verso, l. 9 sq.

[2] See above, Frag. XL, and cf. this fragment, leaf 3 recto, l. 1 sq. But it must be pointed out that Daniel is not mentioned as his father.

complaint that he was in money difficulties, as well as his statement that he found support in the government[1], whilst his address to the Daughters of Zoan (=Fostat) "to come and behold" the beauty put upon them and the might and glory fixed among them, contains apparently an allusion to his being ordained as *Rosh Gola* in this Egyptian city[2].

(Leaf 1 recto)

תעלומיה כי הטינו אוזן לשמע דברי חכמים ולבינו
• • • לדעת צור עולמים וכדאמרינו במדרש
ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אילא לדעתי[3]
ומכמה שנים קבענו יום יום עתים לתורה וקיימנו
מצות לא ימוש וסדרנו ארבעה סדרים כמה
פעמים[4] ורחמנא ליבא באעי וזאת היא נחמתינו
בארץ מגורותינו עד ישקיף וירא אלהי מעוזינו
הנותן תשועה לנו כאשר פצה את דויד אבינו
מיד שנואיו כן יפליא עמנו פלאיו ויקיים
הבטחותיו לנו להגדרל תורתו על ידינו ולהצליח
מעבדינו ולהכין במישור צעדינו ונר לרגלינו
מבריו ואור לנתיבתינו מטמוני מסתריו כי
הביאנו המלך חדר • • נגילה ונשמחה בחזיון
אמריו ואמנם כי עץ חיים היא לאשר בה מחזיקים
ויקרה היא הים החקוקים לפני מלך בהיר
בשחקים ודרכיה ד • • כי • • • ם החשוקים ודבריה

(Leaf 1 verso)

העתיקים אשר באימות נעתקים ארך ימים
בימינה לזבוד בשמאלה הוד והדר ופ • • • •
אבל עוצם החלואות[5] הכחיד כחינו וירושש
עיר מבצרינו עד כי אולה פרוטה מן

[1] See this fragment, leaf 1 verso, l. 2 and l. 11 sq.

[2] See this fragment, leaf 3 recto, l. 17 sq. The בנות צוען are of course a pun on the בנות ציון (Song of Songs, iii. 11).

[3] See *Chaggigah*, 15 b.

[4] See Friedmann's Preface to his ed. of the *Siphre*, ch. ii. note 18, and Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, III, pp. 187 and 230.

[5] Read ההלאות.

הכים ומכרנו את בגדינו ולא נשאל
לא זולתי חצרותינו והננו ואת אשר
נלוים אלינו בדוחק גדול וצר ומצוק
מצאונו עד למאד ורבה משטמה בקרב
עדתנו יומה להעיר נקם ולהעלות חמה
ואף גם זאת בהיותינו בארצות
עליזות הטה אלהינו עלינו חסדו בעיני
אלמואקף אלמהדסה (?) אלעלייה אלאמאמייה
אלנבוייה אלזכייה . . . אל מסתוגדה

(Leaf 2 recto)

באללה יתמיד מעוזינו ממשלתה ויגדיל על
כל בני חלד תפארתה ויעמיד שמה
וממלכתה לעולם הלא אנו וכלל איומתינו
בצל מנעמי מלכותה לא נתן למוט רגלינו
בימיה והחובה עלינו ועל כל ישראל
להתמיד השאלה והעיתור בעד ממלכתה
אל אלהי השמים והוא (?) יכונן כסא מלכותה
עד עולם סלה מי שת לחכמה בטוחות
יוליכנו על שאנני המנוחות וטללי הרווחות
לין בקציר חסד להנחות להשלים ממרום
עצתינו ולהפיק משמי מעל זממינו
בהדרת הישיבה המעולה אשר הצבנוה
במאמר נורא עלילה לאחוז בכנפות
הארץ וינערו רשעים ממנה ואשר

(Leaf 2 verso)

הולך שולל הוא ידע את מקומו ונגלה
כבוד ייי ויבינו הכל כי יש אלהים שופטים
בארץ למלאת הדין ומשפט יתמכו כבוד
ענוים ואיה מחרפי מערכות עליון הלא
רוח ייי נוססה בהם ואינימו כבל[1] יקפצון
וכראש שבולת יקצצון ועתה איך יתהלל
חוגר כמפתח אשר ארש לו את נאות יעקב

[1] Job xxiv. 24.

ונדע באמת כי בדבר אשר זדו עליהם
הלא להם לדעת כי כסא יסודתינו בהררי
קדש לא יסור שבט ממנה[1] עד כי נצדק
קדש ורשותה פושטת על כל הארץ צבי
וסוריה ומימי אבותינו הקדמונים לא
היה לישיבת צבי בארץ מצרים חלק
ומנת כי מצרים חוצה לארץ כבבל

(Leaf 3 recto)

חשובה ולמען כי היה אדונינו נשאינו
דניאל גאון ונשיא בדורו כרבנו הקדוש
עברו קהלותיה תחת מסורת בריתו
ואחריו המסיגים גבול ראשונים הנאמנים
ומסירים ממטע מפואר שורש צפונים
נתיבותיהם בעיקוש מציונים ואין יבול
בגפנים עתה על משמרתינו עמדנו
ונתיצבה על מצור בבטחון צור ישעינו
והישיבה החשובה אשר ממים חיים
שאובה הנה קבועה ביניהם ורפידתה
נטויה על אהליהם ותוכה רצוף אהבה
מבנות דגול מרבבה צאינה וראינה
בנות צוען בעוז ההדר האצול עליהם
וההוד הנאדר הקבוע ביניהם
והשכל החולה לרפאת והנכשלת לאמץ

(Leaf 3 verso)

לא ימושו החקים החקוקים מלפני אלהי
אבותיהם עולם ועד מאת ייי היתה
זאת לבאר רמוזות ולפעניח רזות כי
יהיה לנו עזרה בצרות ויעש עמנו גבורות
נכבדות מדוברות להועיל ולעזור עד סוף
כל הדורות ואז נדעה את עם ייי דעה

[1] See *Sanhedrin*, 5 a, where it is proved from this verse (Gen. xlix. 10) that the authority of the Head of the Dispersion extends in certain respects also to Palestine. Cf. the *Letter of R. Sherira Gaon*, p. 27.

והנשברה לחבש ונתחזקה בעד עמינו
ונכליל אותם דעה ומזמה ופאר צנוף
חכמה לשמור את מקל נועם ולגדע את
חובלים ולשום אהבה תדורה בין יהודה
ובין ישראל להתיצב על מתכונת הממלכה
הראשונה אך תיסוב אמונת עתים להכתיר
בחוסן ישועות ותרים קול חכמת ודעת
לצפצף על מרומי קרת בכל עם ייי

(Leaf 4 recto)

קול אחד לחדש רוח נכון לב אחד ורוח
חדשה לכללם ולא יחצו לשני ממלכות
עוד ולהם יתן צורנו ישועה לישראל
בציון תפארתו ועתה שרינו גבירי
איומתינו פאירי עדתינו חגר ומזח ואזרו
מתנים והאמת והשלום אהבו ותנו תהלה
לעושה במרומיו שלום ושאלו מלפניו
ליטע ביניכם אהבה אחוה שלום וריעות
ולא יוסיפו בני עולה לענותכם ולכלותכם
באשר בראשונה ושאר ישוב עם ייָ: עם
שאר יעקב אל אל גבור במשפט ובצדקה
כי מעשה הצדקה שלום ועבודתם השקט
ובטח עד עולם ובטחו בייי עדי עד כי שלום
שלום לרחוק ולקרוב ברפואת חיים
להתעודד וביצר סמוך נצור כי בו
בטוח

(Leaf 4 verso)

הלא ארץ מצרים חוצה לארץ ותם ונזיר אחיו
שבטי חמד גרו בה ואשר ידעו ייי פנים אל פנים
בה נולד והנחיל זכות ראשונים ההיו בה
לאחרונים אשר אז בקרבה וכדאמרינן
במדרש ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות
וישבו בסכות כי לא עשו מימי יושוע בן נון כן בני
ישראל עד היום ההוא וג׳ איפשר בא דוד ולא

עשה סכות בא שלמה ולא עשה סכות עד שבא
עזרא ועשה סכות אילא מקיש ביאתן בימי
עזרא לביאתן בימי יהושע מה ביאתן בימי
יהושע מנו שמיטין ויובילין וקידשו בתי
ערי חומה ונתחייבו במעשר ואומר והביאך
יי אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתו
מוקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת
אבותיך אתה נוהג בחידוש כל הדברים[1]

XLII.

MS. T-S. 20. 102, paper, one long strip of paper, 47 × 18·5 cm., written in a semi-cursive hand and representing an autograph by R. Solomon, the head of the school, addressed to Ephraim b. Nathan. No date is given in this letter, but it is safe to assume that this Solomon is identical with Solomon the son of Elijah and the brother of Abiathar[2], ordained by the former as Father of the Court of Justice. Probably he succeeded his brother in the dignity of the Gaon, carrying on at the same time the feud of his predecessor for the supremacy in Egypt, as Elijah and Abiathar before him[3].

(recto)

אל אחינו וחברנו ואהובנו ויקירנו כּנ"ק מר' ורב אפרים החבר ח . . . . .
ישיבת צבי הנשארת עלובה בעקרת עזובה כנגזרת בא . . . . . .
היות בו נעזרת תחת אשר היתה גברת בשבתה במחברת אוסרת ומתרת
פוסלת ומכשרת מטמא ומטהרת מורה ומזהרת פותחת וסוגרת כל אוהביה
בגרובה להשמיץ כל נסמך בה והוא בעזרתה נשמר וריחו לא נמר מתחזק
כגבור כל מתאחר אליה לחבור על מידותיו לעבור צור יאזרהו ובעוז
יאיילהו וחן וחסד ימציאהו ובכל אשר יעשה יצליחהו בר' שמריהו עדן נוחהו
נע' מכתבו הנכתב אל חמודנו יהי אל עזרו אחרי צאתו אל חוף הים להסתפח
כי היד קצרה ואין במה להעזרה והעול כבד ולמאד יקר עלי צאתו אבל
מה לעשות אין דרך ביבשה ואני בים לא אוכל להפליג ראה לצאת הוא אולי
תהיה תעלה המק' יצילהו וישמרהו ושלום ישיבתו ונכללתי עם אחי השלישי

[1] See *Arachon*, 32 b. [2] See above, Frag. XL, p. 2, l. 18. [3] Ibid.

שׂ צור והעמידני על כל הכתוב בו ותמהנו יחד על כל המעשים אשר נעשו
ועל העצות היעוצות ועל המחשבות הנחשבות אומרים מי רואנו ומי
יודענו אנו שלום והם למלחמה און יחשבו על משכבם על דרך לא טוב
מצבם רעות במגורם בקרבם חרבם תבוא בלבם ואתה התחזק ביי התאמץ
בצורך ומשגבך כי לא ירפך ולא יעזבך אך יהיו כל מעשיך לשם שמים
כי הוא יצילך מפח יקוש והוא יהיה בכסלך וישמור מלכד רגלך ולא יקשה
בעיניך בהכתב אליך הוי זהיר בדבריך ואל תמציא מקום למחבלים לחבל כי
אין מזרזין אלא למזורזים ולך לדעת כי העת קשה ואין הדור דומה יפה
והרוב מבקשין עלילה להתעולל בה ומחשבין מחשבות וכאשר נאמר בדורו
של ירמיהו ויאמרו לכו ונחשבה על ירמיהו מחשבות וגו׳ וכן אמרו אם לשאול
אותו בתורה כהן הוא כי לא תאבד תורה מכהן ואם עצה חכם הוא ועצה מחכ׳׳
ואם נבואה נביא הוא ודבר מנביא[1] אין לנו כי אם להכותו בלשון בשעה שידבר
כנבואה נכהו בלשון למותו ולהכלימו ואל נקשיבה אל דבריו אם כה לנביאי האמת
והצדק נחנו מה כמה נשא ונסבול ונשמע ונדום ולולי חילול השם לא מוש(?)[2]
על לב דברי המשמיעים אבל אמר אגור בן יקא אל תען בדברי העולם ענה
כסיל במקום חילול השם[3] הגיע מכתבך זה יום כה בסיון וביום כה בו ביום
שני נכללנו במערה בקהל רב והוצאנו ספרי תורות והחרמנו על כל חוקק
חקקי און ועל כל מכתבי שוא ודבר כזב ומשלחי מדנים בין אחים להשיג
תאותם כי למאד הוקשה עלינו אשר נכתב בשם מר רב נתן החביר שמרו
צור ואשר חרה לו׳ בשוב המכתב הנכתב בשמו אליו וכי נעצב אל לבו
וקם בקהל מושיע(?) ושאל להחרים כדי לנקות את עצמו גם אנחנו אמרנו נחרים
על כל חוקקי שקר בשם אנשים צדיקים להטיל מחלוקת בישראל ולשום
מריבה וכן נעשה ובאנו נעזר ונתחזק אנחנו נבקש שלומם של ישראל עוד
ואנשי רשע יחשדונו לרעה בעל הדין יגבה את הדין וישיב לאדם כפעלו
ואשר זכרת מן השוקים והנמנים בהם לעיין בטרפות למאד תמהתי
באשר העמיד בנו לאמץ ולחזק את תאותו הוא הנתפש על הדבר
איך ביטל התיקון אשר נעשר במושב זקנים חשובים להסב ההנאה
אליו הכי קצרה ידו או חסרה הנאתו ואם תאותו העירו לזאת לרחק הוא
ולקרב היה לו לאמר איך אסב הכל אלי ואוציא ידי זולתי מהנשאר הלוא
הוא גם הוא משרת לישראל ונושא טרחם ומשאם וריבם ולא יקש׳׳

[1] Jer. xviii. 18. [2] Read נשום.
[3] See Proverbs xxvi. 4, and cf. *Shabbath*, 30 b.

להוציאו ריקם באשר המקום הזה על שמי יהיה המקום האחר על שמו . . .
בשם בני בבל וזה בשם בני ארץ יש האמנם יבקש לעקור שם ישיבת
ארץ יש מארץ מצרים לבלתי היות לה שם הלוא יגרום לעצמו לבלתי
הזכר בה כמה נעתי בזכרו ביום הושענא עד אשר זכרתיו בשם חבר
אם ירצה היה לו לעזרך באשר לך לכל לקחת אותו מידך ולתת אותו לאיש
חשוד עתיד הקבה להפרע ממעמידיו ועתה יקירנו המקום הוא שלך
נתון לך ממני ומן רבינו השלישי מתנה גמורה לעשות בו אשר
וכל הגוולך ענשו מיי . ואשר זכרת בעד האשה הנשואה התשובה
מוכחת על השאלה אם כדברי השואל המק מכל עונש וספק והנה כרוך
במכתב זה כתב אל רבנא נתן ש צ להעביר מלבו ושלומך ושלום נלויך
ירבה נצח .

שלמה הצ' ראש ישיבת גאון יעקב בריבי

(verso)

ליקר פאר רבינו ויקירנו כגל — מר ורב אפרים החבר בכו גדולה
ישמרהו קדושנו וינצרהו — משגבנו ברבי שמר . . . . . .
ישע ר . . . .

XLIII.

Fragment Adler, paper, one leaf, size 15 × 19 cm., written in a square hand and dated from Jerusalem in the year 1058. It represents a document in which a certain Joseph b. Shemariah, of Beroka (?), takes upon himself, on oath, not to speak disrespectfully either of the friends of the *Nasi* Daniel or those of the priest Elijah, officiating at that time as the Father of the Court of Justice. This would point to a sort of compromise between the two parties, probably imposed upon them by their followers for the benefit of the "holy Yeshiba," which could only have suffered by these schisms. The leaders themselves, however, had not their hearts in this peace; for, as is clear from Abiathar's *Megilla*, there never took place a reconciliation between Daniel and Elijah.

אל אלה . . יאלמים (?) יי מני (?) מעיד על עצמי אנא יוסף בן שמריה אשר מברקה שמהיה[1]
מהיום הזה ועד לעלם מתהלך ביושר ובושר ונוצר לשונו מרע ושפתותי מדבר מרמה
ושלא אספר בגנות אדם מישראל ושלא אפצה פי . . זכרון יושבי ירושלם וזולתם
את כלל הישיבה הקדושה וחבורתם בשום זילזול לעיקר ושאהיה מבען ועד
לעלם אוהב את אוהבי אדונני דניאל הנשיא הגדול ראש ישיבת גאון יעקב ואת
אוהבי רבינו אליהו הכהן אב בית דין של כל ישראל ושונא לשונאם ושלא אתקבץ עם
חולק עלימו בשום איבה ושנאה ואתרחק מן המנודים מפיתו כלל התנאים האילו
קיבלתי על עצמי ברצון ולא באונם כלל בדין קודם ללאו ותנאי קודם למעשה בקנין
גמור חמור בהזכרת השם הנכבד והנורא יי צבאות שמו בביטול כל מודעי ותנאי ש
שמסרתי ושעתיר מלמסור ואם אמיר ואמיר תנאי אחד מן התנאים האילו או מקצתו
הראיני[2] בחזקת נידוי ביתדין הגדול וביום הזה שתים יום ראשון חד עשר יומי
במרחשון שנת אלפא ותלת מאה ושתין ותשע שנין לשטרות תפשתי הקנין בכלי
הכשר על כל מה דכתיב ומפרש לעילא והעדתי על עצמי כלל הזקינים וסמוכי
הישיבה הקדושה חוקקי דשום מכתבם בכתב הזה בירושלם תבנה והיכל
. . . . . ל . . ל . . . . . .

XLIV.

Fragment T-S. 8 K 11, paper, two leaves, 18 × 11 cm., written in a square hand and representing the remainder of the כתאב לואזם אלחכאם by A. Samuel Ben Chofni, which has quite disappeared since the days of R. Moses Al-Ashkar[3] in the fifteenth century. The matter reproduced here forms the contents of the first leaf; the second leaf contains an index of the said work on civil law (דיני ממונות) which was divided into "gates" (שערים). There are as many as twenty-three "gates" before the MS. breaks off. One of its owners was Solomon, the priest, a grandson of Solomon the priest, styled Gaon. This colophon was covered over by another reading[4] למקנה למשה ב"ר אברהם יחי לעד.

[1] Perhaps a corruption of שמהיום. This document is altogether carelessly written, having mistakes even in spelling.

[2] A corruption of הרי אני.

[3] See *Studien und Mittheilungen*, by Dr. Harkavy, vol. III, p. 6 g, and p. 35, note 93. Cf. also *J. Q. R.*, XIV, p. 311, list of Rabbi Samuel ben Chofni's works by Rev. G. Margoliouth, p. 311.

[4] This grandfather Solomon the Priest Gaon is probably identical with

(recto)

עמא
שלמה הכהן ביר גאון זל נין שלמה
יהי אלהינו כאשר
גאון נכד אהרן קדוש יי יצל
היה עם אבותינו

מה שהקדישה לקריאה (?) כבודה
בת מלך פנימה אמה אלעאני (?)
הסק (?) . . . . סת אלמעה (?) בת
אדונינו מצליח הכהן ראש
ישיבת גאון יעקב אשר אהב
סלה יקל ישימה האלהים
. . . ולתהלה בר . . ה בקרב
הארץ ארור גונבו וארור
מוכרו וברוך שומרו
במקומו אמן

(verso)

בשמך רחמנ
כתאב לואזם אלחכאם פי אלאחכאם
תאליף מרנא ורבנא שמואל הכהן
גאון בן אב בן גאון נוחם בגן עדן :
קאל תבארך אללה אלה אסראיל
אלעאלם אלדי לא ינהל אלגני אלדי לא
יחתאנ אלחאכם אלעדל דיאן אלחק
אלדי לא ינור פי קצאיה ולא יטלם
פי בלאיה ותעאלי אבדא :
. . . . . .

Solomon the son of Elijah the priest. Cf. above, Frag. XL, p. 2, l. 8, and introduction to it, p. 450, note 1. Mazliach the Priest is also mentioned in the colophon to Frag. LIII, dating from about 1111. Our Solomon here (the grandson), the contemporary of Mazliach's granddaughter, must accordingly have flourished in the third or fourth decade of the first half of the twelfth century.

XLV.

Fragment T-S. 8 F 1, parchment, two leaves, size 20 × 14 cm., written in an ancient square hand, and representing the remainder of a commentary to the tractate *Yoma*, by R. Chananel b. Chushiel, of which the first page is here reproduced. Among the various owners which the codex had is also Elijah the priest, probably a grandson of the Elijah mentioned on Fragment XL[1]. He bought the MS. in 1111.

(recto)

פירוש מסכתא דיומא דפריש רבנו חננאל
הרב המובהק זצל ביר׳ חושיאל הרב הגדול
זצל · קניתיו לנפשי אני אליהו הכהן בן
גאון נין גאון נכד גאון זצל בפסטאט
מצרים כהודש תמוז שמשנת אתכב
לשטרות יהי רצון מלפני אלהינו לשומו
עלי · · · סימן טוב · · · מן גאולה ונזכה להגות
בו תמיד ולאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא
אמן
לאדוננו מצליח הכהן גאון בן גאון
נין הגאונים ז · · ·
מה שקנה שמואל הלוי
ביר׳ שעדיה הלוי נע
אנתקל בחכם אלשרא
לחננאל בר שמואל
נע

(verso)

פירוש יומא ·
שבעת ימים קודם ליום הכפורים מפרישין כהן גדול
מבית כול תנן התם במסכת פרה תחילת פרק ג
שבעת ימי · · ודם לשרפת הפרה מפרישין כהן
השורף הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה כול

[1] See also note 2 to Frag. XLIII.

פיר כלי גללין כלי אבנים כלי אדמה שלא הוסקו
בכבשן שאינן מקבלין טמאה לפי שאינן כלי חרש
פרה אדומה נקראת חטאת שנ והיתה לעדת בני
ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא ׳ ׳ אמ רבי
יוחנן מקום היה בהר הבית בירה שנ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ וגו
מילי צריכין להפריש כהן גדול ביום ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
וכהן השורף את הפרה מבתיהם להר ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת י ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ וג
וכתּ בתריה כאשר עשה ביום הזה צוה יי לעשות ׳
ואמ ר מש דר י ׳ ׳ ׳ ׳ ן לעשות אילו מעשה פרה
לכפר אילו מעשה ׳ ׳ ׳ ׳ כפורים ואימא כוליה
קרא ביום הכפורים כתּ אמ יליף צוה צוה כתּ
הכא במלואים צוה יי לעשות וכתּ התם בפרה זאת חקת התורה
אשר צוה יי כול ׳ ואימא צואה דיום הכפורים
היא כדכתּ ויעש כאשר צוה יי ודחינן דנין צוה
דלפני עשיה דכתּ צוה יי והדר כתּ לעשות וב
ובפרה נמי כתּ אשר צוה יי ואחר כך כתּ ויקח ׳ ׳ ׳
אליד פרה לאפוקי יום הכפורים דעשיה קמי
צוה כתיבה ׳ ואומ צואה דקרבנות דכתּ ביום
צותן את בני ישראל והדר כתּ להקריב את קרבנם ׳

׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳

XLVI.

Fragment T-S. 10 J 1, paper, two leaves of a quire, of which the middle pages are missing, size 21 × 14 cm., written in a square hand with a turn to cursive of the thirteenth century (?), and representing the remainder of a letter by R. Sherira Gaon, the father of R. Hai Gaon[1]. In its present defective state it is impossible to say with full certainty what the burden of the letter was, but as it would seem it formed a plea for the support of the Babylonian schools, which at that time of decentralization did not any longer receive

[1] See leaf 1 recto, l. 8.

the pecuniary assistance to which they were accustomed[1]. He tells them that to be sure he was himself helpful in the "setting up of places" (that is establishing schools) in Israel of the West, but if the decay is once allowed to set in in the head (which is probably *Pumbeditha*) the rest of the body is not less sure to degenerate[2]. We have thus in this document another instance of the struggle for authority which took place at the removing of the old centres. The next document is of the same nature, and it is this fact which suggested their insertion in this place, as an illustration of an historical phase already made manifest to us by the contents of fragment XL.

(Leaf 1 recto)

מש ' ' ' ינו : ומנהגות סנהדרין מהנה יוצאין
וגלוי וידוע לפני קדושינו כי מתוך דחק וצער
אנחנו אוספים את האלופים ואת החכמים בכל
כלא וכלא וגורסים מסכתא דכלא ומגלים עוד
מסכת אחרת וקובעים פרקים ואוחזים את
הגדר שלא ייפרץ ונעזרים ביוי אלהינו ומביאין
את התלמידים לפנינו מדי עת בעתו לראות מה
שנו ומה למדו בשבתם ואשר יוסיף נוסיף בכבודו
ואשר יתעצל נחרידהו אנו ' וגם האיי בחורינו
שוקד ללמדם ולשום בפיהם ואשר לא ידע לשאול
ילמדיהו דרך הקושיא ויחבב את הדרך בעיניו '
ומטרפינו ומחלקינו (?) ומפי עוללינו אנחנו
מונעים ונותנין להם לגדור את הדבר הזה
ולתקן את מקום הורינו ואשר היו תלמידי אבינו
ואבי אבינו במה שראינו עושין אותו אנחנו
עכשיו עושין אתו בעצמינו לחבב את הדבר
למען לא תפוג התורה ' ומרוב הדוחק הן כבד
עלינו הצער ורבצנו תחת משאינו ואין לאל
ידינו ואין בנו יכולת

[1] Leaf 2 recto, ll. 15–19.

[2] See leaf 1 verso, l. 16, and leaf 2 verso, ll. 3–7.

(Leaf 1 verso)

. . וי הצדיק על כל הבא עלינו . והוא נצחנו ושארנו .
ומקוינו ותוחלתינו ודינו . ועליכם אחינו . . מוד
בדבר ומתוך דחק וצער כתבנו אליכם ודברים
האלה ומרוב שיחנו וכעסינו הרבינו בדברים
עמכם כי אתם הרי ישר׳ ונכבדיהם . . . כי ימנעון
חוקי החכמ׳ יעזבון את התורה ויתעסקון (?) במלאכות
בכת׳ ואדעה כי מניות הלוים[1] וג׳ מה תקנת הדבר
להריב עם חשובי ישראל ונכבדיהם בכם וכיוצא
בכם כאשר הריבונו עמכם עד אשר יתקן הדבר
כת׳ ואריבה את הסגנים ואומרה מדוע נעזב
בית אלהינו . ואקבצם ואעמידם על עמדם[2] ולהציב
פקידים ונאמנים לגבות ולקחת ולקום בדבר כת׳
אחריו ואוצרה על אוצרות שלמיה הכהן וצדוק
הסופר ופדיה מן הלוים ועל ידם חנן בן זכור
בן מתניא כי נאמנין נחשבו ועליהם לחלק לאחיהם[3]
וכאשר הוכחנוכם באהבה כן הנה היצבנו
יד לישר׳ בכל ארץ מבוא השמש בהם כמת כל
חכמיה את הזקן הרב האדיר והאביר והאציל .
. . . . . .

(Leaf 2 recto)

. . . . . סתלקו . החכמ׳[4] ולא היה מומחה חוץ
מ . . יוסי אמ לו מאיר לסמכו אב בית דין אמ׳
להן צרתה בצדה אמ לו שעה צריכא לו התירו
וסמכו אב בית דין וכתב לו תתיתב צפורי
תתיתב . גם צפור מצאה בית[5] . וכשנפטר ר׳ מאיר
מלך ר׳ יום . ושכב בציפורי . וחנניא בן אחי ר׳
יהושע בא לכפר נחום וגברו עליו בדבר שאי
איפשר להזכירו ונתן לו ר׳ יהושע דודו שמו

[1] Neh. xiii. 10.
[2] Ibid. xiii. 11.
[3] Ibid. xiii. 13.
[4] See *Solah*, 49 b.
[5] The source for the last four lines is unknown to me.

ונתרפא והניסו ר׳ יהושע לבבל ושכב שם[1] ׳ ור׳
יהודה בן בתירא עד אן בית מדרשו בנציבין
ורבי בציפורי היה ומקום מוכן לו בבית שעריים[2]
כל אחד ואחד מאלה החכמ׳ צוי קדמונינו ללכת
אחריו אל מקומו ׳ וכן שכן אתם מחמדנו שהיו
אבותיכם רגילין להיות הוראותיהם ושאילותיהם
מן הישיבה מבית הוועד ׳ ואתם הנכם ׳ ׳
משחיתים את המק הזה[3] בהחרישכם ממנו
ובעזבכם אותו כי מאז החרישו אבותיכם
התחילה הישׁ לחסור ועתה הנה הולכת
וחסור ׳ ספו שנה על שנה ׳ ואל אלהנו נשים
דברתינו ׳ להצילכם מן העונש כי הנה הוכיח

(Leaf 2 verso)

את אבותינו אחרי אשר הזכיר כמה מ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
ואמ להם יען מה נאם יוׁ צבאות יען בית ׳ ׳ ׳ ׳ ׳
הוא חרב ואתם רצׁ אׁ לבית[4] ואם אמור תאמרון
בלבבכם כי תישארון אתם על מתכונתכם ולא
יישחתון מדרשיכם והישיבה נשחתת הלא—
ראשיכם המה כּ ראשיכם שבטיכם ואיך
ישחת הראש וישלם הגוף ואחר הראש הגוף הולך
הקיצו נא אחינו והביטו באלה ושימו כבוד לשם
אלהיכם ולתורתו ולחכמיה ׳ ולכו במנהג
אבותיכם ובדרך הוריכם והחזירו את הדבר
לישנו והגידו לנו ספיקותיכם למען תראון את
התשיבות והתנובבו בם וגם יחזק לב הישיב חכמי

[1] See *Koheleth Rabba*, I, 8 (§ 4), *Jer. Nedarim*, 40 a, *Sanhedrin*, 32 b; see also the *Letter of R. Sherira*, p. 16. Cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 389 sq. text and notes.

[2] See the *Travels of R. Pethachin*, ed. Benisch, p. 8.

[3] See Gen. xix. 13.

[4] Haggai i. 9.

בראותם כי אתם פונים אליהם ופוחדים למזוניהם
ויודעים מקום טרחם בתו מן התשובות ודעו
כי לא לכבודינו ולא לכבוד בית אבינו דיברנו
אליכם קשות כאלה כי לכבוד יי ולכבוד תורתו
למען לא יאבדון ארבע אמותיה כי אפלו רבתה
תורה הרבה מאד במקומות אחרין ואולם
ארבע אמות שלהלכה הנה הם וזאת הצורה
הוא במקום סנהד וראשה הוא במקום

XLVII.

Fragment T-S. 28. 24, one long strip of parchment, size 59 × 16 cm.; written in a square hand but with a strong turn to cursive. It is defective at the beginning and the end, whilst the right margin has also suffered badly. The fragment represents a *responsum* (probably autograph) of some great Rabbinical authority addressed to R. Shemariah b. Elchanan (of Alexandria), who flourished about the end of the tenth century[1]. In its present condition it is impossible to say who the writer was, but I may state that the Geniza possess various documents from which it is evident that Shemariah was the correspondent of the Gaon R. Samuel b. Chofni. We may thus attribute our fragment to this last Gaon of Sura. The Halachic contents of this *responsum* are of the usual kind addressed to and answered by the Geonim; but they are prefaced by an appeal for the support of the מתיבתא and a dissertation proving the authority of the Babylonian schools, even after the establishing of new centres of learning in the west, which, like the preceding document, gives evidence of the strained efforts made by the last great representatives of the Babylonian schools to maintain the ancient seats of authority.

[1] See recto, ll. 85 and 86, and cf. *J. Q. R.*, XI, p. 646, note 2.

(recto)

. . . . כבד . . . . . ר מעם אני . . .
. . . . זכר נב . . . . ומה נעשה משפט . . שמת מש .
אחב . . אנחנו מקבלים עולו ומכנים ים . . בת מלך על חכמות גלות ליסרם
במ . . ת וֹמִן הַמַּשְׂכִּילִים יַכְשְׁלוּ לְצָרֵף בָּ[הֶ]ם וּלְבָרֵר וּלְלַבֵּן[1] ומה פרוש לצרף ליסרם ולצרפ . .
. . . . דִּבְּתְ צְרֹפָתֵךְ בְּכוּר עֹנִי ולברר תורתם ולהגיה שביל . . וללבן לכפר
. . . . ראל בעבורם כי נדבתם במקום קרבנות ובכפור עון נכתּ אֹם יִהְיוּ .
[חטאי]כם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יִלְבִּינוּ[2] ואת ידועה כי מצות המתיבתא קבלוהו ישראל . .
. . ם . . לקר בנות ולכל צרכי הציבור ואין לך בגלות דבר שכל ישראל . .
. שב תשובה ואין אנחנו יודעים למה אתם שכחים את כל אלה ומש . .
. . . מ . . ח . . את דברינו . ובהשיבנו אל שעיפינו שומ . . . .
. נוסחי פרק על . . . כם עריכם לא נראה זאת נכוחה כי כל רחום (?) .
. . . מצואות חנ . . . חרדים מדקדקים בם ואף על פי כן צריכין להם ואין
. . . ות אלא מפי רב מובהק ואתם יודעים כי הראשנים היו מחברין בתי מדרשות
. . . בד שלא ישמעוהו . ואפילו בעתים רחוקות דוחקים את עצמם ללכת ללמד
. . . . אשר אמרנו בתלמוד ר׳ אמי ור׳ אסי הוה קא בני ל . . גנאנא לר׳ אלעזר
. . . אדגיניתו לגנאנא איזיל אישמע מילתא מבית ועדם ואיתי[3] . ואפילו היה עליהן
. . . ומנעים כאשר הגידו לנו בעסק יום שעיברו את רבן גמליאל מן הנשיאות
. . . דן אר׳ אל[עזר] בן עזריה שאף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש .
. . . וגם במקום בית הועד היו מחפשים ומדקדקים מה חידוש היה שם . .
. . חנן בן ברוקא ור׳ אלעזר חסמא שהלכו להקביל פני ר׳ יהושע בפקיעין א . .
. מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו ש . .
. . אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת שלמי היתה אמרו .
. . . ר׳ אלעזר בן עזריה היתה ובמה היתה הגדה וכל העינין שאתם יודעים שר׳
. אף על פי שבעבורו נתעבר רבן גמליאל והוקם ר׳ אלעזר בן עזריה ובפיוסו עמד . .
. כאשר מפורש בברכות[4] כיון ששמע מדרש ר׳ אלעזר . בן עזריה אמר לתלמיד[יו
. . ת טובה היתה בידכם ואתם מבקשים לאבדה ממני . וגם המעשה שלר׳ יוסי
. דרמסקות שהלך להקביל פני ר׳ אליעזר בלוד ושאלו על חידוש בית המדרש ואמר לו
. . פשוט עיניך וקבל עיניך פשט ידו וקבל עיניו והעלה לו את החידוש בהלכה למשה
. . ני ותונא (?) לכשנתישבה דעתו אמר יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן וחזרו[5] .
. ושמעו (?) האתנים מוסדי ארץ אתם איך שכחתם את בית הועד ונטשתם את הישיבה
. . הרמים גדולים אתם אי אפשר שאין ביניכם ספיקות נסו נא וראו האתם צריכין

[1] Dan. xi. 35. [2] Isa. i. 18.
[3] *Berachoth*, 16 a. Cf. Rabbinowicz, *Variae Lectiones*, a. l.
[4] See *Berachoth*, 27 b and 28 a. [5] See *Chaggigah*, 3 b sq.

. . . . . חון . ואם גם אתם חסרתם על אחת כמה וכמה ואתם יודעים כי תורה
. . . . . אלא מפי רב מובהק כאשר היו הראשנים מתאוים לשמע שמועה
. . . . . ה למען סור הספקות ויש כי השומע בחילוף דברי אומרה כאשר היה
. . . . . למד מפי ר׳ אבא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטרפות ואמ׳ מאן דהוא
. . . . . איגימרה לשמעתא מפומא דמארה . . . . . מצא את ר׳ אבא בריה
. . . . ה בר׳ אבא ושאלו על הדבר אמר אלו חילוף הדברים אמרתי ואם ממני תלמד
. . . . . משובח[1] ויש כמה דברים מסיעין נחלת הורים וזכות אבות ואף המקום
. . . . . שהשכינה שגלתה לבבל מסיעת שנ׳ לְמַעַנְכֶם שִׁלַּחְתִּי בָּבֶלָה ודרשו חכמים
. . . . . חביבין ישראל שכל מקום שגלו שכינה עמהם ועתה בבבל היא והיא במקום
. . . . עמדה על כנה כבת הוי צִיּוֹן הִמָּלְטִי יוֹשֶׁבֶת [בַּת בָּ]בֶל הלא תל . . . . כם בבל היכא
. . . . שריא שכינה רב אמ׳ בכנישתא דהוצל וש . . . . . אמ׳ בכנישתא . . שף ותיב
. . . . . [נה]רדעא ולא תימא הכא ולא תימא הכא אלא א . . זמנין הכא . . . . הכא[2]
. . . . . ת הם מדרשנו ובה קביעת הישיבה לסיוע השכינה . . . . אלנו מברכין
. . . . . ינו תמיד אף בכנסת יחזקאל הנביא ודניאל איש חמודות ועזרא הסופר
. . . . ן נריה ושאר חכמי התלמוד זכרונם כלם לברכה[3] אף עדת החכמים ו . . . .
. . . . ה עומדת במקום סנהדרין אף ס . . . לב אף דוחק החכמים כל אלה גורמין
. . . . . מקומות נוחלי תורה נפרדו (י) ישיבה ואתם אחינו בעשרכם
. . . . . ובסחרותכם עסקין נאין עליכם נ . . . תורה אומנותכם כאשר עלינו
. . . . . עליכם ואין חייבין אתם אלא כיכולת והוא אשר יתקיים בידיכם אבל
. . . . . לשאל ולחפש מאתנו וכאשר שנו רבותינו בענין וְאַסְפְתָּ דְגָנֶךָ מה תלמוד
. . . . . ר לא ימוש יכול דברים בכתבן תלמוד לומר ואספת הנהג בהן מנהג
. . . . ן ועל זה נסמוך ואף על פי שאמ׳ ר׳ שמעון בן יוחאי אפשר אדם זורע בשעת
. . . . . חורש בשעת חרישה קוצר בשעת קצירה תורתו מה תהא עליה אלא
. . . . . עושין רצונו שלמקום מלאכתן נעשית על יד אחרים שנ׳ וְעָמְדוּ
. . . . . לכם . ובזמן שאין עושין רצונו מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנ׳
. . . . . דְגָנֶךָ ומלאכת אחרים נעשית על ידיהן שנ׳ וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ הרי
. . . . . ו בתלמוד אמ׳ אביי הוי רבנן דעבוד כר׳ ישמעאל ואיקיים . . להו כר׳
. . . . בן יוחאי ולא איקיים[4] . . . ח . . . לנו אמ׳ ר׳ האנא פת . . . ה עולמינו (?)
. . . . . בר נפחא ובעא . . . . . שעורי ביה טריפאתא ובעיתי

[1] See *Chulin*, 50 a.

[2] See *Megillah*, 25 a. Cf. also *Kethuboth*, 111 a.

[3] See Benjamin's *Itinerary*, pp. 67, 69, 73, and 74. See also Pethachia's Travels, p. 50 sq.

[4] See *Berachoth*, 35 b.

. . . . . מן קדמוה · ולא שבקני · · · · · · ין בעלי אומניות רשאין לעמוד
. . . . . תלמידי חכמים · · · עה שעסקין · · ·[1] הן כל אלה מאשר חסה התורה על
. . . . . כל חכמי הישיבה נפרדים לתורה ובשלום ישראל חקיהם אילו ואילו
. . . . . כר כבת שמה זבולון בצאתך וישׂשכר באהליך זבולון עשיר שנ בו
. . . . . ישכן וישׂשכר חכם שנ ומבני ישׂשכר יודעי בינה לעתים לדעת
. . . . . ישׂראל זבולון מספיק צרכי(ו)וישׂשכר וישׂשכר עוסק בתורה[2] וכן כת
. . . . . עו ליושבי ירושלם לתת מנת הכהנים הלוים למען יחזקו בתורת יי[3]
. . . . . ותר ממנו אתם יודעים ואם נאריך בתוכחותיכם להג הרבה יגיעת בשר
. . . . . ין בדברים יכאיבנו כאשר יכאיבכם כי כמונו אתם חשובים לנו · והדבר
. . . . . ומנודר כי אף על פי שנפסקו מנהגותיכם הנה כל המנהגות אשר נהגו
. . . . קדמונינו למקומכם מן השבח ומן הברכות מצוי בידינו לא יופר ולא יומד ·
ותמיד אתם מקבלין ברכותינו ויי ישמע ויענה · עתה אחינו · · · · · · · · · ·
. . . . . בכם והוכיחו בם את עצמכם וגם הוכיחו איש את רעה · · · · · כבוד
אביכם ולתורתו ולחכמיו וחרדו חרדה גדולה לקראת דברינו אלה ויביאו
. . . . . נין באזניכם וחוסו ורחמו על הוד ישראל הוא הישיבה ועל ארבע
. . . . . שלהלכה שאין לו להקבה בעולמו זולתם ואל תנושו את דברינו אלה
. . . . . זנחום · ושמחונו בשאלות ככל ה · · צכם מן החמורין ומן המצות (?) · · · ·
. . . . . פין · למען יתעוררו התלמידים ל · · · · מן וידעו כי יש
. . . . . וגם חזקונו בנדבותיכם ומתנותיכם ונהגו לנדור נדרים
. . . . . בת ושלמים וכתבו וצוו את כל סביביכם לע · · · · כת
. . . . . כם כל סביביו יבילו שי למורא · · · · · ין זבח · · · · · · · ים
. . . . . מ]קומכם כי · · · · אמכם אין אנו יודעים את ראשי · · · · · · · ·
. . . . . אשר הודיעונו איך נעשה למען · · · · · · · · · · · · · · · ·
. . . . . ים מדרש קבוע ותלמידים לומדים · · · · על שם · · · · · · · ·
. . . . . רהא · · · · האדיר האביר האציל רבנא שמריה הראש י[שיבה] ·
אינו · · · · · רם ל · · · · בן רבנו אלחנן זכרו לברכה אשר נאגרו · · · · · ·
ושכר הוח · · · · · חכמתו ותגדל תבונתו והודתו מס · · · · · · · · · · · ·
. . . . . רוש ברהובות יתנו קול ·
. . . . . מנח ·

[1] *Chulin*, 54 b.

[2] See *Gen. Rabba*, ch. 72, § 5. The quotation is not verbal.

[3] See 2 Chron. xxxi. 8.

(verso)

אחד מכם . . .
ושמעינן . . . .
בנ . . וא . . .
. . . . . וכי אשת א . . . . . אלא בש . . . . אשר בש . . ת אף . . .
. . . . . ת היא קיימא ל . . . . . כרת . . . . . .
. . . בא . . . ש . . א בלא יבא דברי ר׳ עקיבה שמעון התמני אומ . . . .
. . . דברין וקיימא לן הלכה כשמעון התמני משום דקא סתם לן תנא כותיה[1] . .
. . . רצון ואין עבירה הכל הולך אחר הסף . . . ד אך . . . . . .
. . . כל מקום שיש קידושין ויש עבירה . . . . . .
. . . . . ח . . . . . לכהן הדין . . . . . .
וכל שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על . . . . . לל . . . . זה . . . . . .
על אחת מכל עריות האמורות בתורה וסתמת בש . . . . . .
על אחיים קידושין הולד כמוה ואי זה זה ולד שפחה[2] . . . . . .
אף על פי שנחלקו ב . . . שמאי ובית הלל בצרות מודים שאין ממזר . . . .
איסור ערוה . . . . ענמ . . כרת ולא שנא זכרים ולא שנא נקב . . . . .
ובני בניהן ובני בת . . עד סוף כל הדורות[3] דתנן ממזרים ונתינים . . . .
עולם אחד זכרים ואחד נקבות ואותן שנולדו ממנו ומבניהם . . . . . .
לישראל אותן הנשואות יש על בית דין להפרישן מהן ואת ג . . . . .
משוחחרין ונתינים ושתוקי ואסופים דתנן גירי וחרורי . . . . נתיני ש . . . .
מותרין לבא זה בזה[4] ואף על גב . . דמותרות לנשא לגרים ל . . . . .
הוא דתנינא גר נושא ממזרת והולד ממזר דברי ר׳ יוסי ר׳ יהודה . . . . .
ממזרת וקיימא לן הלכה כר׳ יוסי דאמרינן בסופה דשמעתא הילכתא . . . .
בכהנת ומותר בממזרת מותר בכהנת לא הוזהרו בשרות לינשא לפסולין[5] . . .
בממזרת כר׳ יוסי והנקבות אין להן תקנה ולא לבניהן כלל אבל הזכרים יש להן . .
כר׳ טרפון דתנן ר׳ טרפון אומ יבולין ממזרין לסהר ביצר ממזר נושא שפחה . .
עבד שחררו רבו נמצא בר חורין ר׳ אלעזר אומ הרי זה עבד וממזר והואמרינן . .
איבעיא להו ר׳ טרפון לכתחילה או דיעבד קא שמע אמרו לו לר׳ טרפון טהרת את . .
ואת הנקבות לא טהרת ואי אמרת לכתחילה קא אמ ממזרת נמי נסב לעבדא עב . .
לו חיים ומסקנא בשמעתא שמע מיניה טרפון לכתחילה קאמ . . שמע מינה . .
לן הלכה כר׳ טרפון דאמ אמ רבי יהודה אמ שמואל הלכה כר׳ טרפון[6] .
ולגב . . שמפליג בספינה קודם הפסח והגיע הפסח והוא בספינה ואין דרכן של . . . .

[1] *Jebamoth*, 49 a.
[2] See *Kiddushin*, 66 b.
[3] *Jebamoth*, 14 a.
[4] See *Jebamoth*, 68 b, and *Kiddushin*, 69 a.
[5] *Kiddushin*, 72 b and 73 a.
[6] *Kiddushin*, 69 a.

הספינה להדליק בה אש ואינו יכול להתעסק בעסקי הפסח מאי תקנתיה לא נ · · · ·
השאלה באי זה דבר צריך לאש לעסקי הפסח אי מעולם ביעור חמץ קיימא לן · · · ·
אינו בשריפה בלבד אלא בכל דבר שמתבער בו ואף על גב דתנן ר׳ יהודה · · · ·
ביעור חמץ אין בשריפה קיימא לן דלית הלכתא כר׳ יהודה אלא כרבנן בו מ · · · · 35
אומ אין ביעור חמץ אל א בשריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובל · · ·
שריפה חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא אינו דין שטעון שריפה אמרו · · בל דל · · ·
תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל ו · · ·
תשביתו ש · · · מבתיכם בכל דבר שיכול להשביתו כ · · · נן ואח אומ מפרר ווזור · · ·
מטיל לים והלכה כחכמים וישראל זה שהוא בספינה והגיע זמן ביעור חמץ ואין · · · 40
אש לשרוף חמץ שבידו א · · · טים הם שנשרו במים ויש בהן איסור חמץ כי מש · · ·
לים וזה הוא · · בעורן ואם ל · · · · · דרך בלא פירור וזה הוא ביעור ר׳ דאמרינן א · · ·
מפרר ווזרא לרוח מפרר · · · · · · · לים או דילמא מפרר ווזרה לרוח אבל ל · · ·
ותנן נמי · · · · דה זרה ר׳ יוסי אומ שוחק ווזרה לרוח או מטיל לים · · · · · · ·
ווזרה לשוח שוחק ומטיל לים או דילמא שורה ווזרה לרוח אבל לים מטיל · · · · 45
מסתברא עבודה זרה דלים חמלה לא בעיא שחיקה חמץ לשאר נהרות בעינ · · · ·
ליה רב יוסף אדרבה אפכא מסתברא עבודה זרה דלא מאוסה בעיא שחיקה · · · ·
דמאים לא בעי פירור תניא כותיה ו · · תניה כותיה דרב יוסף · · נ · · כותי · · · ·
מהלך במדבר מפרר ווזרה לרוח · · · לך בספינה מרר ומטיל לים · · · · · · ·
ואף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ו · · · · · 50
קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא קשיא הא בנהמא[1] שמעי · · · · · · ·
נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא[1] שמעי · · · · · · · ·
בהו איסור חמץ לא מיבעי ליה למשרינהו למיא עד דכתישא · · · · · · · · ·
פת כיון דכי שאדי ליה במיא מנפשיה מיפריר לא צריך לפרר · · · · · · · · ·
אש סאני ליה למיפק ידי ביעור ואי משום מצה הלית ליה אש ל · · · · · · 55
למיפק בה ידי חובתיה לגב מצוה וראי לא נאפיק ידי חובתיה אלא בשנה · · · ·
להם ולא מיקרי לחם אלא עד דאפי ליה בין בתנורין בין עפרא ו · · · · · ·
להם ונאפיק בה ידי חובתיה הולכך האי בר ישראל דמפרש בסינה · · · · · · ·
ומסתפי דילמא מאטי פסחא והוא בנוה ולא יכול למיפק · · בספינתא · · א · · · ·
למיעבד · · ה בשימור ובמים שלנו ושלשו נשים וש · · · מה שהזהירו חכ ב · · · 60
מצ · · · ק · · · עול לנוה דספינה · · · על · · · ב · · · מן המובחר למוכלה בש · · ·
כשהוא חמה כראשכחן בל · · · · · · · · ותנינן נס גדול ה · · · · · · · ·
שמילוקו בסידורו כרב לש · · · · · · · · · א לחם חום[2] מצוה · · · · · · ·

[1] *Pesachim*, 21 a, 27 b, and 28 a.

[2] See *Minachoth*, 96 b. Cf. also *Jer. Pesachim*, 29 b, regarding מצה ישנה.

הכא כיון שאי איפשר לו לל . . . . . עתה ילוש מקודם לכן ו . . . . .
דאי מאטי פיסחא עד דהוא ב . . . . ך עלי . . . . שקביה י . . . ח . . . .
לן מצה בזמן הזה חובה מן התורה דכת בערב תאכלו מצות הכתוב כבש . . . .
ואילא עבד הכי פושע הוא ואין לו תקנה בדבר אחר לגבי מצה . . . . . .
ולגבי המהלך בנילום נהר בספינה ובאתה שבת והוא בספינה . . . . .
לצאת מן הספינה לישוב או יהלוך בדרך הלוכו . א . . למקום קרוב . . . . .
ללך שאיפשר לו ללך ביומו יכול להכנס בספינה ואפילו בערב שבת ופ . . . .
להגיע לאותו מקום ביומו ורוצה ללך למקום רחוק אסור לו ליכנס בספינה . . .
משלשה ימים קודם לשבת דתנינא אין מפלגין בספינה פחות משלשה ימי . . .
לשבת ואם נכנס בספינה שלשה ימים קודם לשבת או אם הולך למקום קר . . .
. . מ . . שבת ובאתה שבת עליו והוא בתוך הספינה אינו זקוק לצאת . . . .
. . . בדרך הילוכו דתאנינא ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת רנ . . . .
. . . . שמעון בן גמליאל אומ אינו צריך[1] .
וראובן ישיצא ממרינתו והניח אשתו בחצרו ונפטרה אשתו ונשתייר הת . . . .
דודן ורצה השלטון ליטלה לומר שהיא נכסי הפקר שאין להם בעלים ועמה . . .
ונ . . דין ואמר להם אם אציל חצר זו אטול חציה ואמרו לו הן ופיים ע . . .
שלטון והניח החצר בחזקתה לאחד זמן בא ראובן בעל החצר וירד בחצרו . . .
שמעון שחציה . . . . הצלתיה מידי השלטון ועל דעת כן הצלתיה אומ . . . .
איני יודע מדבר זה כלום חצרי שלי היא וכל העיניין שה . . . . . .
. . שת . . עתי שהדין עם ראובן מכמה טעמים אחד שה . . . . . .
. . . . ארא בעלמ . . הוא דאמ ואיפשר שהיה חוזר בו ולא ה . . . . .
. . . . לא מ . . שמ . . ול מיד אנש . . . לא הציל מיד הנס שה . . . . .
. . . . . בן לומד לו אפילו ירד בה השלטון ה . . . . אני בא וי . . . . .
. . . . . בה . . א . . . לשת נכסי הפקר וכשהייתי אני בא ועומ . . . . .
. . . . . ומקום מפניו בעדים שהיא חצר . היה מחזירה לי וק . . . . . .
. . . הבעלים להציל ובא אחר והציל לא עבד ולא מידי ועוד ש . . פ . . . . .
. . . . מוכחא מילתא שלא היה ראובן יכול להציל . . . ן שלא . . . . . .
. . . . לא ידע אם ירד בה השלטון אם לאו ולא נתיאש ממ . . שלא . . . . .
. . . . שמעון והציל ה . . . היה זוכה קה ב . . ענת מציל מ . . . . . .
. . . . . ן הלס . . מן אם נתיאשו הבעלים הרי הן ש . . . . . .
. . . . . הלא ידע . . . . אות ניס . . אילא . . . . .

[1] *Shabbath*, 19 a. Cf. *Teshuboth Haggeonim* (ed. Lyck), no. 61, and *Responsa of Maimonides* (ed. Leipzig), I, §§ 154–156.

LATEST ADDITIONS.

XLVIII.

MS. Adler, paper, one leaf, size 20·5 x 16·5 cm., written in an early cursive hand and representing, as far as I can judge, another fresh fragment of R. Saadyah's controversial letters against Ben Meir. The text seems to be corrupt in places. The following lines were supplied to me by Mr. E. N. Adler, which he copied from an ancient list of books in his possession:—

וגזו פיה באב מן כתאב אלמדכל ותפסיר אבות מלאבות וארבעה
שערים לרבנו סעד[רה]
וגזו פיה וגובאל צלאה לרבנו סעדיה ומתנות כהונה
וגזו פיה שער עבראני וגזו פילש הגדאת ופיה מ[ט]אל לרבנו סעדיה ז"ל
וגזו דראשאת מוגלד בר'ק וגזו חזאנה וגזו חזאנה מיצ'א ופיה ד' שערים

Possibly the כתאב אלמדכל is identical with the דרכי התלמוד attributed to the Gaon (see Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, IV, p. 156). About the מתנות כהונה cf. above, Fragment XXVII.

(recto)

ושירין[1] ואם נולד לאחר מכן שלימין אחת מה שקבעו חכמ כל[2] חש · ·
שיש בו עיבור ונולד קודם תצא חלקין משעה התשיעית ביו ששי
חסרין ואם נולד לאחר מיכן שלימין: וגם כתב ואם אין בה עיבור
ולא בשנה הבאה ונולד קודם תתרמט משעה ראשונה
בלילי ששי חסירין ואם נולד לאחר מיכן שלימין תמורת משקבעו
חכמים אם אין בה עיבור ולא בשנה הבאה ונולד קודם תח חלקין
משעה ראשונה בלילי ששי חסירין ואם נולד לאחר מיכן שלימין:
וגם כתב ואם יהיה השנה הבאה עיבור ונולד קודם תתמה חלקין
משעה עשירית בלילי ששי חסירין ואם נולד לאחר מיכן שלימין
ועוד כתב שער שני כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קודם רנו חלקין
משעה ראשונה ביום רביעי חסירין ואם נולד לאחר מכן שלימין

[1] Very faded, and might also read חסירין.
[2] The *Lamed* is doubtful. It may also be a *Kaph*.

תחת משקבעו חכ כל(?) תשרי שיש בו עיבור ונולד קודם תרצא
חלקין משעת יג בלילי רביעי חסרין ואם נולד לאחר מיכן שלימין
וגם כתב ואם אין בו עיבור ונולד קודם תתמה חלקין משעה עשירית
בלילי חמישי כסדרן ואם נולד לאחר מיכן שלימין תמורת משקבעו
חכ ואם אין בו עיבור ונולד קודם רד חלקין משעה עשירית בלילי
חמישי כסדרן ואם נולד לאחר מיכן שלימין: ועוד כתב בשערים
הללו כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קדם נב חלקין משעה עשירית
ביום אחד בשבת חסירין ואם נולד לאחר מיכן שלימין תחת משקבעו
חכ כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קודם תצא חלקין משעה תשיעית
ביום אחד בשבת חסרין ואם נולד לאחר מיכן שלימין וגם כתב ואם
אין בה עיבור ונולד קודם תתמה חלקין משעה עשירית בלילי אחד
בשבת חסרין ואם נולד יתיר על כן שלמין: תמורת משקבעו חכ
כל תשרי שאין בו עיבור ונולד קדם רד חלקין משעה עשירית בלילי
אחד בשבת חסרין ואם נולד לאחר מיכן שלימין: ועוד כתב כל תשרי
שיש בו עיבור ונולד קודם אמרת משעה שביעית ביום שב(?)
אחוז שלישי וכסדרן תוספת על מה שקבעו חכ כל תשרי שיש בו עיבור
ונולד קדם שעה שביעית ביום שלישי אחוז שלישי וכסדרן וגם כתב ואם
אין בו עיבור קודם תתמה משעה עשירית בלילי שלישי אחוז שלישי
וכסדרן יתיר על כן הצה(?)[1] דחה אותו ליום חמישי אחוז חמישי וכסדרן
וגם כתב ואם אין בה עיבור ונולד קודם תתמה משעה עשירית
בלילי שלישי אחוז שלישי וכסדרן יתיר על כן דחה אתו ליום חמישי
אחוז חמישי וכסדרן חילופי משקבעו חכ ואם אין בה עיבור
ונולד קודם רד חלקין משעה עשירית בלילי שלישי אחוז שלישי

(verso)

וכסדרן יתיר על כן דחה אתו ליום חמישי אחוז חמישי וכסדרן ועוד כתב
ואם היה בשנה שעברה עיבור ונולד אחר קנ חלקין משעה חמישית
ביום שני דחה אותו ליום שלישי אחוז שלישי וכסדרן עשה כל אלה לספות
על טעותו כדי שיהא הגבול ' ' שנת רלג עד רנו משעה ראשונה ביום
רביעי חסרין ומולדה הרי הוא תתקלב משעת יג בלילי רביעי ויאמר הרי
משפטיו לרדיות(?)[2] חסרין וכן יהיה הגבול בשנת רלד עד תתמה משעה
עשירית בלילי שלישי לא דחה ומולדה הרי הוא תמה משעה עשירית

[1] Writing faded; but it looks as if a line was drawn through the word as a sign that it has to be cancelled.

[2] Perhaps it reads לדחיות.

בלילי שלישי ויאמר עד (?) אין לא (?) הגיע (?) למקום הדחיה אף בשנת רֹלֹה אשר יאמר חרי לא נוסף אֹמֹרֹת חלקין עד שש שעות ויחר לנו הרבה מאד על אשר נעשה האלה יתיר מן הראש שש[1] הקל הראשון והאחרון הכביד כי לא דיו שטעה בשלש שנים הללו וגרם למקצת ישראל אשר סביבותם לחלל את המועדות האלה אלא בקש לטעת דברי טעות בתוך בני יש לחלל את המועדים הבאים ולהוסיף על חטא פשע להכשיל רבים בתורה ולטעת בעם מוקש אשר לא ימיש פריו ובכן צוינו ונאספו הראשים והאלופים והחכמים והתלמידים ונועצנו מה לעשות למכשול הגדול הזה אשר הביאו בן מאיר להעמיד עצתו ויאמרו לא נוכל לבַעֵר את כל הנסחים אשר כתב בן מאיר על זאת אל המקומות ועוד אפשר כי ננסחו אגרותיו בתוך העם אבל ראוי לכתוב את הספר הזה להיותו לזכרון בתוך כל יש להודיעם את מעשה בן מאיר הזה מתחילה ועד סוף ולהסירם ולהזהירם ולצוות אותם כי כל המופם וכותב ונסח אשר ימצאוהו בקרב העם וכתוב בה שעה נֹבֹ חלקין במקום תֹצֹא או תֹתֹמֹה במקום רֹד או תֹרֹמֹכו[2] במקום תֹח או שעה רֹנֹו במקום תֹרֹצֹה או שעה קֹנ במקום תֹקֹנֹט[3] לא יסמכו עליהן ולא ישגיחו בהן כז בן מאיר בדא מלבו בעת הזאת ולא מפי הראשונים אבל ה (?) ארבעה שערים האמת אשר המה מצוים בתוך כל בני ישראל אשר בכל המדינות מסורות שער ראשון תֹצֹא תֹח ורֹד ומסרות שער שֹני תֹרֹצֹה ורֹד ומסרות שער שלישי שש שעות ורֹד ומסרות שער רביעי תֹצֹא ורֹד ותֹקֹפֹט כאשר מסרום לנו רבותינו בהלכה למעשה ולא בהלכה למעשה בלבד למדונו את המסרות האלה אילא אף מן התלמוד יש להן עיקר כי כן לימדונו רבותינו אמֹ שמואל יכילנא לתקונהנה לכולהגולה אֹ ליה אבה דר שמלאי לשמואל ידע מר הא מילתא דתנא בסוף[4] העיבור נולד קודם חצות או אחר חצות אמֹ ליה לא אמֹ ליה ומדהא לא ידע מר[5] ומפרשי רבנן מאי ננהי מילי אחרניאתא רֹד ותֹח תֹצֹא ותֹרֹצֹא ותֹקֹפֹט

[1] Very faded; perhaps it reads הראשון, cf. Isa. ix. 23.

[2] No dots on the *Kaph* and the *Waw*. The *Kaph* is altogether doubtful, and may perhaps be taken for *Teth* (ט).

[3] The *Nun* is doubtful. It may also read *Pe* (פ). [4] Read בסוד.

[5] See *Rosh Hashana*, 20 b, and cf. the commentary of R. Channanel on the margin (of the Wilna edition). See also *Revue des Études Juives*, XLII, p. 194 sq.

(1 verso)

אֶל־חֻפַּצִי תּוֹבִילֵנִי וּלשָׁלוֹם · · · ל־בֵּית אָבִי תְּשִׁיבֵנִי :
וְאַל־תְּשִׁיבֵנִי ר · ל · · · · · יְךָ כִּיבְצָל רַחְמֶיךָ אָנֹכִי
חוֹסֶה הַצִּלֵיחָה · · · · · · · · · · · · · אָנֹכִי הוֹלֵךְ
עָלֶיהָ וְהַצִּילֵנִי מִ ךָ אוֹיֵב וּאוֹרֵב · · · · הַדֶּרֶךְ וְסַפֵּק
כָּל־צָרְכַּי כְּיוֹצְאֵי מִצְרַיִם : וּתְנָהּ שְׁאֵילָתִי
וּבַקָּשָׁתִי וְהַשִּׁיגֵנִי כַּל־תִּו · · פַי לְמַעַן יְכַלְמוּ · · וּאוֹיְבַי
זקף · · · · פְּנִי שְׁוֹטְנָי וְאַל־יֹאמְרוּ בַּלְבָּם הֶאָח
· · · · · · : פָּנָה אֶל־חָשְׁקִי · · · · תִּפֵּן אֶל־קִשְׁוִי כְּי
בְחַסְדְּךָ בָּטַחְתִּי אַל־תִּכְ · · · נִי כָּל־יָמַי פָּנוֹ בְּבִטְחוֹנִי
עָלֶיךָ מְעוֹדֶי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה : הָעֵירָה וְהָקִיצָה
יְיָ וּשְׁמַע אֶת כָּל־דִּבְרֵי עַבְדְּךָ וְהַטֵּה אָזְנְךָ
אֶל־תַּחֲנוּנָיו וְאַל־יֹאמְרוּ אוֹיְבָיו יָדֵינוּ רָמָה וַאדֹנָי
יָדְעָתָ אֶת־עַבְדְּךָ יְיָ אֱלֹהִים : וַעֲתָּה אַתָּה

(2 recto)

כִּי־נַעַר אַתָּה לא תֵדַע צֵאת וָבוֹא כִּי
בֶּן עֶשְׂרִים · · · · · · וּהי־כַדַּבְּרוֹ אֲלֵיהֶם
יוֹם · · · · · · · · · · · · · ו וְאָצִם בּוֹ
· · · · · · · · · · · · · ע מַעֲדַיְנָה
· · · · · נה יָמִים וַיַּחֲנֶה בְּאַרְבֵּל : וַיִּפַּע
מארבל מַהֲלַךְ (?) יָמִים שְׁנַיִם וַיַּחֲנֶה בְּאַשּׁוּר :
וְיהִי בְּבוֹאוֹ אשור · · · · אֶל־הַ · · · · כן
לְשִׁפְוֹר לְנִצִיבִי · · · · · צַיִל וַיַּרְא וְהִנֵּה
אָוֹרַחַת יִשְׁמַעֵאלִים בָּאָה לִקְרָאתוֹ וְ · · קְרַב
· · · יָהֶם וַיִּשְׁאַל־לָמוֹ לְשָׁלוֹם : וַיֹּאמֶר לָהֶם
אַחַי מֵאַיִן בָּאתֶם וַיֹּאמְרוּ מִצוֹבָה בָּאנוּ :
וַיֹּאמֶר לָהֶם מָה הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר בָּאתֶם עָלֶיהָ
וַיְסַפְּרוּ־לוֹ אֶת כַּל־הַמּוֹצְאוֹת אוֹתָם : וַיֹּאמְרוּ

(2 verso)

לוֹ אֲנָשִׁים רַבִּים מֵתוּ בַּדֶּרֶךְ מֵרוֹב הַשֶּׁלֶג
וְחֶזְקַת הַצִּנָּה . . . . . חרף הָיְתָה :
וּכְשָׁמְעוֹ הַ . . . . . תּ
וַיֵּשֶׁב בְּאַשּׁוּר . . . . . ם
בּוּקַּשׁ מְפֻנֶּה בַּמְגִלַּת־סֵפֶר 5
רַבֵּינוּ הַקָּדוֹשׁ וְלִפְּתוֹר הַדָּבָר הַזֶּה הֶחָקוּק
בָּתַלְמוּד אֵי . . . אֲ[חי־חַיֵּה גַּם בֶּן אֲחוֹתוֹ .
וַיֵּשֶׁב לָמוֹ בַּמָּ . . . . כִּי תּוֹלְדוֹתֹ רַבֵּינוּ
הַקָּדוֹשׁ עַד־שְׁפַטְיָהוּ בֶּן־אַבִיטַל מִזֶּרַע
הִלֵּל וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹתָיו יְהוּדָה בֶּן־שִׁמְעוֹן 10
בֶּן־נַמְלִיאֵל בֶּן־שִׁמְעוֹן בֶּן־נַמְלִיאֵל בֶּן־שִׁמְעוֹן
בֶּן־הִלֵּל : וּבְפִתְרוֹן רַבּ בֶּן־אַחִי־חַיֵּה גַּם
בֶּן־אֲחוֹתוֹ הֵשִׁיב לָהֶם הַמָּשָׁל הַזֶּה : יַעֲקֹב [1]

LI.

Fragment T-S. 8 K 12, paper, one leaf, size 18 × 12·5 cm., written in square letters with a strong turn to cursive, and representing what may perhaps be described as a sort of history of post-Biblical literature. The authorities mentioned in it are Jose b. Jose of blessed memory [2], Yanai [3], Eleazar (*Kalir*) [4], the Head of the School (R. Saadyah) [5], and Ben Sira and Ben Irai [6]. Professor Bacher, of Budapesth, who kindly supplied me with a rendering of this piece, also drew my attention to the Agron (ed. Harkavy), p. 56, where R. Saadyah gives a somewhat similar list of *Paitanim*. I hope that this great scholar will give us soon a translation of this important document and accompany it with the necessary comments. For the

[1] Cf. *Tesuboth Haggeonim*, ed. Harkavy, p. 176 sq.
[2] Recto, l. 15. Cf. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 26 sq.
[3] Verso, l. 4.
[4] Ibid., l. 7.
[5] Ibid., l. 17.
[6] Ibid., l. 20.

services already done I express to him herewith my very best thanks.

(recto)

וגאמצה ופי דלך יקול אלולי הן הוחלת · לדברהם וג
פבהא איצאח אלסביל אלתי יצאב מנהא צחיח
אלחגה ואלברהאן פי כל מא אשכל או טלב עלמה
ובהא עלם אלמנהול ואסתדל עלי אלכפי וגמע
בין אלמתפרק ואלאכתלאף ופי דלך יקול אלחכים
להקשיב לחכמה אזניך וגו כי אם לבינה תקרא ·
אם תבקשנה ככסף וגו אז תבין יראת יי וגו
פטובי למן ופק וגוד דלך וכק אשרי אדם
מצא חכמה וגו ואלקסם אלב הו אלמנתור [ו]אלמנטום
והדא מן אפצל מן אלקסם אלאול לאנה מחתאג
אלי קוה אלתמייז וזיאדה דכא והו איצא ינקסם
ז אקסאם יפצל בעצהא בעצא אלאול הו
אלאקואל אלדי יקאל להא בלגה אלערב אלכטב
והו תנאנם אלמנתור לאנהא מעמולה אביאתא
ולבנהא גיר מקפאה ודלך מתל קול יוסי בן
יוסי (?) ז״ל מתל אהללה אלהי אשירה עזו וגו
ואלקסם אלב הו אלדי יסמונה בלגה אלערב
אלרגז והו מא וגד פי אלמקרא מקפא ולים הו
שער בקו לא תסלה בכתם אופיר בשוהם
יקר וספיר · · · ואיצא קו האנכי לאדם שיחי
ואם מדוע לא תקצר רוחי · ואיצא קו ממעי

(verso)

אמי הזכיר שמי · ואל קסם אל ג והו אלסגע
פהו מנטם וקפא מתאלף אלאואכר ולכן
אלערוץ ינאל בעצה ויקצר בעצה ענה ודאך
מתל קול ינאי אלמערוף · ואלקסם אלד הו
אלשער אלמסמי פיוט והו אלמנטום אלמקפא
אלדי יצבטה ויקדרה אלערוץ אלדי הו מיזאן
אלשער ודאך מתל קול אלעזר לן אף ברי
לגברת הגשם ובדעתו לגבורת טל ויקאל אן

אמתחאנה באלדוק נטיר קולה הלא אזן מלין
תבחן וחיך אכל יטעם לו · ומעני דלך אתצאל
מעאני אלאביאת לתכון גיר מנפאצלה פאן
אנפצלת תצלע אלקול ואנפסד · ואלקסם אלה
הו אלמנסוג אלמשגר צפתה אנה יכתב ג פואסיק
או מא שא מנהא ומן מעהא מתסאויה
אלאלפאט ותנסג באלכלאם ואלשער פי מא יראד
והדא אלקסם צעב גאמץ מנהא גדא וקו
אלף ראם אלמתיבה אקואלא מנהא וגירה
מן אלעלמא · ואל קסם אלו הו אלתאליף
פואסיק וק···ן פתכון אדאבא ואעתבאראת
כמא אלף בן סירא ובן עיראי וגירהמא ·
ואלקסם אלו תאליף אלכלאם פי תפסיר ·

LII.

Fragment T-S. 8 G 2, paper, quire of two leaves of which the middle pages are missing, size 18 × 13 cm. The contents of the first leaf agree more or less with a portion of responsum No. 1 of the תשובות הגאונים (ed. Lyck), attributed to R. Hai Gaon, and refuting certain opinions of R. Saadyah with regard to the calendar. The contents of the second leaf seem to bear on the same subject, but I am unable to express any opinion with regard to the authorship.

(Leaf 1 recto)

יפרש לנו אדוננו מה זה הספק שנסתפק לרבי
זירא ואמ ר זירא כואתיה מסתברא כי
מאחד שסוד העיבור בידיהם אי זה
ספק נשאר כי כל אלו הספיקות שיאמר
בכל מקום בשני ימים טובים הרבה
מחזקים עלינו בהם המינים דבריהם
ונרצה מאדונינו שיסור כל תואנה שתעמד

XLIX.

Fragment T-S. 12. 731, paper, one leaf, size 21 × 14 cm., written in Arabic characters, except the few words forming the title and written in square. It represents the remainder of a treatise by R. Saadya Gaon, on the laws of טריפות[1]. To this fragment Dr. Hirschfeld drew my attention. I am also indebted to him for the collation with the MSS. of all the Arabic pieces contained in this article.

(recto)

العله المبيبسه للحراره الخارده التى للحمى
فقد اسعسنا بالريه عن طلب

ما فى هَذه الجم..وا..ت وهدا
محضر فى אלטרפו[ת]ו قال רבינו סעדיה
א.ל. פיומי רוח ☪ תניחנו بعقد فى الريه
.....ه اسيا وهى عَدد ادانها ودوران
الرح فيها وتعلقها وبلونها وبورمها
فاما ادانها فان عددهم الطبعيه خمسه
بلمه من الجانب الايمن واسن من الجانب الايسر
فان بعص الجانب الايمن وكانت الورده صفقا
حسبتها كانت حلالا وألا وراد
.....حد الى لا.....

(verso)

فى صف الادان فهى حَلال.....[2]
وان كانت الزياده حلف الادان فهى حَرام
وان وحَدنا ادن منقسمه فى المنطر
كانها واحدة اواسن ... فى موضع
الانقسام و نفخنا الريّه فان حرح الرح

[1] See above, Fragment XXVII, text, l. 10, text recto, ll. 5-10.
[2] Writing at end of line faded away.

من لم حسبناها واحده والّا حسبناها
انسن واما الدوران اعنى دوران
الرح فيها اعنى فى الريّه فانه ان سعى فيها
موضع لم يدُوْ الرح فيه فسعى ان تمرسن
تاليد فان حاَل دلك فيه انضا والّا ص
الما فى ة...ه الريّه و نفخ فان حاَل دلك
. . . . . .

L.

Fragment T-S. 12. 730, paper, two leaves, size 15 × 12 cm., and written in an old square hand. It represents a sort of diary of a Rabbi travelling to Babylon. It is not impossible that we have in it the remainder of a work by R. Saadyah, who is known to have visited the Holy Land whence he probably emigrated to Babylon[1]; whilst the imitating of the Biblical style and the providing of the texts with vowel-points and accents was a favourite way of composition with the Gaon[2]. Such evidence, however, is too slight to be decisive.

(1 recto)

בֵּינוֹ וּבֵין יְשׁוּעָתִי . . . וּעְתָּה הִשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן
קָדְשְׁךָ וְקַנְּאֵ לְתוֹרָתְ . . . . . יְדִים הֶגְיוֹנָהּ :
לְאֹ־לְמָעַן . . . . . כִּי אִם־לְשִׁמְךָ
הַגָּדוֹל אֲשֶׁר נִקְרָא עָלֶיו וּנְ . . . רָתְךָ הַקְּדוֹשָׁה
אֲשֶׁר פָּתַחְתָּה לַגוּי כִּי־אַתָּה בָּחַנְתָּ לִבִּי וַתֵּדָע
חֻקְרַתַּנִי וַתִּמְצָא כִּי . . . . . .
. . . . . : עַלכֵּן שם . . . . . הָ
אֶת־פָּנָיו לָלֶכֶת . . . צָה בְּנַעַן וְאַרְצָה . . . .
כִּי שָׁמַע כִּי . . . . . .
לגוי . . . . . .
. : וְעַתָּה אֲתָּה אֲדֹנָי יְיָ מֵעִירִי הוֹצִאתַנִי

[1] See *J. Q. R.*, XIV, p. 7.

[2] See Harkavy, *Sepher Haggalui*, pp. 150 and 162.

בהם כמו שהירחיב בחכמתו בתשובת
התקיעות והוסרו התואנות בדבריו כי
רבינו סעדיה זל אמ בפירושיו כאין
ספיק מעיקרא אלא הקבה צוה את
משה עבדו והוא אמ לישראל כי כשיהיו
בארץ יהיה להם יום אחד ובחוצה לארץ
שני ימים וכן היה מעולם כל ישראל עושין
בלא ספק על העיבור ועל החשבון עד
שיצאו המינים ובקשו החכמים להראות
כי ראית הירח והחשבון אחד והוא והיו עושין
כל אותן הדברים שעשה רבן גמליאל

(Leaf 1 verso)

בטבלה ועשו השלוחים וכול ולאחר כך חזרו
לעמוד על עיקרם כשאמר הקבה למשה
שיהו בארץ יום ובחוצה לארץ שני ימים
ואמר אדונינו בתשובותיו המפוארות
לאנשי קאבס כי גזרה מימות הנביאים
הראשונים וכן הנהיגו הנביאים הראשונים
את ישראל מתחלת הגליות שעושין ימים
טובים בחוצה שני ימים ויום הכפורים יום
אחד וסמך אותו על המנהג נאמר גזרה
והיאך יבא מנהג בתוספת על מה
שכתוב בתורה כי בכתוב שבעת ימים
תאכל מצות בסכות תשבו שבעה
ימים ויבא המנהג ח ואנו מוציאין
כי לא יהיה מנהג התוספת על כתוב
אלא שיאמרו חכמ אותו על דרך חיזוק
ויאמרו גזרה מדרבנן אבל במועדים
שיבואו בכל שנה יאמר הכתוב שבעה
ויאמרו כי בא במנהג שמנה ועוד יום
. . . . . .

(Leaf 2 recto)

ואתפקו עלי אלעמל בה פי קביעת אלמועדים
אשר יקראו אותם מקראי קודש ופי
גירהא כאן ואגבא מרצ̈יא ווגֿב עלי
יכאלפה בזדון אלקתל כמא נץ פי פצל כי
יפלא ממך דבר ויזיד דלך וצוחא קולה
אשר נשיא יחטא וקולה ואם כל עדת
ישראל פגֿוו עליהם אלסתו לא אלכטא ר
אלעתד ולדאך קאלת אלאשה חכמה
ללישוד דוד עליה אלסלׄ והנה קמה כׄל
המשפחה וג׳ פלמא קבל דלך וחלף
חגֿנת ואעתרצ̈ת בקולהא ולמה
חשבתה כזאת על עם ייי ומעלים
אן אלאמה אול מא גֿולית אלגֿלוה אלאולי אלי
אלבלאד אלבעידה כאנו ראגיין סרעה
אלעיד וואתקין בבקא אלבית אלשריף
אן תאלה לא יתגייר ויקולון היכל ייי
היכל ייי וקאל עז גירהם לא האמינו מלאכי
ארץ כל יושבי תבל וג׳ ומנהם גלוה יכניה

(Leaf 2 verso)

אלמקול פיהם ושמתי עיני עליהם לטובה
והשיבותים אל האר̈ץ הזאת ובניתים
ולא אהרום ונטעתים ולא אתוש ובאנו
אספין מתחסרין מן תעדר אלחגֿ ועמל
אלקראבין וגירהא מן אלפראיץ ולטף
סבחאנה בהם ועגֿל ועדה ואף גם זאת
בהיותם וג׳ וירא בצר להם וג׳ ויתן
אותם לרחמים ווצף מא פעלה מן
דלך בקולה כי שמחם אלהים והשב
את לב מלך אשור אליהם פאתפק
ראיתם ואגֿמעו עלי אן יגֿעלו כל
עיד מן אלמועדים אלתי פרצ̈הא אללה
עליהם על סוד העיבור והו אלדי

בידנא אלאן נתן גמאעה בני ישראל
נקלאען משה רבינו עליו השלום מפי
הגבורה יומין פאלאול הו אלמפרוץ פי
אלתורה ואלב הו אלדי אתפקו עלי אלתזאמה
תעוצא ען פאית אלחג ואלקראבין כמא

LIII.

Fragment T-S. 8 H 8, paper, two leaves, size 18 × 13 cm., written in a square hand with a turn to cursive, and representing the remainder of a Hymnology to the ארבע פרשיות. The author is a certain Moses Hakkohen, and his emphasizing the prerogative of Palestine in fixing the calendar and the part the *Kohen* takes in it, makes it probable that he belonged to the party of Abiathar and his successors[1].

(Leaf 1 recto)

זה קודם הקדיש ואל יפסיק היוצר כי הוא אינו מצוה
אלא אם צריך לאמר יאמר והוא זכרון מעניין הפרשה
באשר השיגה ידי העזרת הבורא וכל יוצר ויוצר
הוא אלפבית מאלף ועד תיו ועוד אחרי אלפבית
שמי ושם אבותי וכל בית ובית שלשה חרזים והרביעי
או
הוא פסוק מן התורה מן המקרא ויען כי עשיתי אותן

[1] Leaf 2 recto, l. 10, and verso, l. 1. In connexion with the reference to the study of the Tosephta in the text the following lines reproduced from a Sulzberger fragment collection will not be out of place :—

. . . . . ועד סוף הנוסחה . . . . . ונושא האיגרת הזאת יביא
את אשר נעתק ואשר זכר להעתיק לו בריתא דר' אושעיא תמהתי על דבריו אם סבור
הוא כי ימצא ביני דבנן בריתא אחרת זולתי התוספתא המצואה בירו אלי (אולי ?) עלה בלבו דבר זה
וכבר עלה בלב אחרים ככה וכאשר באתי אל מצרים חיפשו תלמידי רוכמ (?) אשר במצרים התוספתא
אשר היתה ביי ומצאוה כמות התוספתות אשר היתה בידם ונסתפקתי בדבר זה עד אשר
חזרתי עד דמשק ומצאתי שמה כמות ששה תוספתות הובאו מבבל ועיינתי בכולם והנם
מנוסחה אחת הועתקו והמה כנוסחה אשר בידי ונראים הדברים כי כל הנוסחאות המה
מתוספתה דר' אושעיא דהא אמרינן בתחילת ארבעה אבות נזיקין תני ר' אושעיא שלושה עשר
אבות נזיקין ובהני נוסחאות דישכיחי ביני רבנן משכחת בבבא קמא דתוספתא שלושה עשר

On the other side :—

זאת האיגרת לשיך אלגל שילא בור נסים זכ לב ולתחיה תנצצוחה

ודעתי לבורא גם אני אליכם אישים אקרא ומהם
שלחנו גם בעבו לדעת ישראל הכשירים את אשר והקדושים
היה יי לנו ולא הוספנו ולא גרענו מן מצוות יי
הנאמרים בנמרא במשנה ובתוספתא או בירושלמי ומהם
בחבור גם [1] על כן שלחתי לכבודך רבנא יעקב הלוי
להראותו לחכמי הדור יודעי דת ודין שמא טעינו
והם ישיבו אלינו בעודנו חיים פן נהיה לבוז אחרינו
ואם יוכשרו בעיני תרעתים שמעתים וסוכתים
אלה אשר באו לראות פניכם נשלחה לכבודכם גם
את אחיהם כי מניינם כולם ששים המה מלכים

(Leaf 1 verso)

יוצר דפרה אדומה למשה הכהן בר שמים הכה (?)
וידבר יי אל משה ואל אהרן לאמר

אתם קחו לכם פרה ׳
מבת שלוש ואם זקנה כשרה ׳
להיות אפרה לכם לטהרה ׳
ואת חוקת התורה ׳
בתמימת אדמות כשרה ואם ננסה בקומה ׳
אך לא יהיה לה חבורה או שומא ׳
ולא שתי שערות שחורות אולבנות בנומא ׳
ויקחו אליך פרה אדומה תמימה ׳
נזר אלגדול ונורא ׳ אשר אין בה מום כשרה ׳
ואם נעשת בה מלאכה אסורה ׳
מצות
׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳ ׳

(Leaf 2 recto)

את ישראל ׳ ונמשה המלאך ׳ הגואל נגד כל קהל ישראל :
חיים אתם הדביקים ביי אליכם ׳ בהביטכם דמות
הלבנה כזה בעיניכם ׳ אשר היא תלויה על

[1] Does this apply to Alfasi's Code?

שמיכם · החדש הזה לכם ·
טהורים אתם בני ראשים · צוו לכל העם זקינים
וישישים · כי כה אמר בורא קדושים ·
החדש הזה לכם ראש החדשים ·
ידוע תדעו כי בו אוציאכם · מכור הברזל מארץ
אויביכם · לכן קדשוהו מכל חדשיכם · ראשון הוא לכם ·
כהני יי יודעי בינה · מחשבין חשבונו בכל עת ועונה ·
למען דעת חדוש הלבנה · ראשון הוא לכם לחדשי הלבנה :
לחדש הזה יהיה שעיר ורביב ובו אושיע עמו מאויביו
מסביב · ואתם צוו את עם חביב · שמור חדש את האביב :
מסורה היא הלבנה בבית דין למודדה · וכאשר ידעו הם
מצווים להגידה · ועליהם להוסיפה ולהעמידה ·
ושמרת את החקה הזאת למועדה ·
נורא עלילות מהלך מערכה מחדש · צווה מצוות לעם
הקודש · והמועדים ילכו אחר : בהחדש
אשר תקראו אותם מקרא קודש :

(Leaf 2 verso)

סמוכים יושבי ארץ טהורה · הם יקדשו חדש
ויקבעו שנה מעוברה · ויושבי גולה לא יגזרו בה
גזירה · כי מציון תצא תורה :
עליכם להיות קוראים ושונים · חכמת כוכבים
במעשה אצטגנינים · למען תדעו דברי העדים
אם הם מכוונים · ויבא גוי צדיק שומר אמונים :
פסולי עדות וקרובים לא יעידו לחדשי השנים ·
משום לא יומתו אבות על בנים · ותקנו כשרים
ידועים אחרי קלקלת המינים · ואעידה לי עדים נאמנים :
צוו לעשית לעדים סעודה להאכילם · ומכניסין לראשונים
לשמוע קולם · ולשניים ראשי דברים לשואלם ·
לזכרון לבני ישראל עד עולם :
קראו כל העם מקודש הוא · אחרי כי נשיא קדשהו ·
ואם הם לא ראוהו · כי קדוש הוא ·
ראו העדים החדש לברם · יחללו שבת אם דרך רחוקה

ומזונות יקחו בידם · ולחולים העדים ירכיבום וגם
יצילום מצוֹדָם · אשר תקראו אותם במועדם :
שלוחים יוצאים בחדשים ששה · להודיע מה קבלו חכמי
הדרישה · ולא יתנודדו אנשי הקדושה ·
ויתנה משה עבד יי ירושה : 20
תמימים

LIV.

Fragment T-S. 16. 316, paper, a quire of two leaves, of which the middle sheets have gone, size 27 × 16 cm., and written in an ancient square hand. It represents the remainder of a commentary to Leviticus (I, 1 seq. and VII, 21 seq.) by Daniel b. Moses. It is inserted here on the assumption that this Daniel may be identical with the Daniel b. Moses Al Kumsi against whom R. Saadyah wrote a treatise, who is also known to have written a commentary to certain portions of the Bible[1].

(Leaf 1 recto)

פתרון חומש ויקרא ואחרי
שפתר דניאל בן משה רוח
יי תניחנו
עזריאל

(Leaf 1 verso)

ויקרא אל משה : אדם כי יקריב : דע כי למעלה כתוב ואת מזבח · · · · · · · ·
שם פתה משכן אהל מועד ויעל ע א ה וא המנחה : ועוד לא העלה ר · · · · ·
· · · על עליו נכתב מקדם : והוא מאוחר למען כי לא וכל להעלות עד אשר · · ·
קדש את אהל מועד ואת המזבח ואת אהרן ואת בניו ואת בגדיהם ואחרי
כן העלה עולות ואיך הקריבו עולות בעוד לא נעשה שבעת ימי מלואים 5
כל יום פר חטאת ואיל המלאים : והלוא תראה כת בפרשת צו את אהרן :
זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אתו ובסוף הפרשת כת וישחט ויקח משה
ויזרק
את הדם את המזבח : ואחריו כת ויקדשהו לכפר עליו : ואיך העלה משה
טרם קידוש המזבח : בזאת תדע כי הכת ויעל עליו נכתב מן קדם כי הקים

[1] See *J. Q. R.*, XIV, p. 209, and p. 247 פתרון חומש · · · שפתר דניאל בן משה.

את המשכן והענן שכן עליו הוא כבוד יי׳ ככת וכבוד יי׳ מלא את המשכן:
ואחרי כן קרא אל משה וילמדהו ערך קרבנות ככת ויקרא אל משה: ויי׳
אלהים קרא אל משה מאהל מועד כי כבודו באהל מועד: ככת וכבוד יי׳ מ
אה מע: כי יקריב מכם: מכם כת כי אסור קרבנות גוים כ׳כ ומיד בן נכר
לא תקריבו: ואשר תראה כתוב גם אתה תתן בידינו זבחים ועֹ ועֹ ליי׳
אלהינו: ואשר נתן כורש לישראל כל אלה מתנות מהם לישראל: ומישראל עולה
ליי׳ ולא מן הגוים: לרצונו לפני יי׳: כי אם לא זכר תמים לא ירצה וגם יאמר
לרצונו: כי לרצונו יקריב לא למען עון אשר נתחיב בו ולא לנדר ולא לכל
מיני נגזר: לא לואניב ולא לעלה: ויתר הקרבנות אשר למען אודות לא כת
לרצונו: את הפדר מדעתי הוא החלב: ויש מקום כי הוא כל בשרו הוא
גופו חוץ מן הראש: וקרבו וכרעיו: כי ראש וקרב וכרעים כל אחד נזכר
לבדו לבד בשמו: והפרד נזכר לבדו: על כן אמרתי כי הפרד הוא גוף ב . .
וחלבו חוץ מן הנזכרים בשם: וגם יאמרו כי הפרד הוא מוח דמאג: למ . .
כי גם הראש נתח אתו לנתחיו לתפציל אלאעדאה: ומלק את ראשו: גם
עלה וגם חטאת צוה בלשון מליקה כי כריתת ראש שתיהן כאחד: ד . . . . .
ראש העלה שלעוף נכרת ונבדל בפעם אחריו קטר ל . . . . . .

(Leaf 2 recto)

. . . . . ולא אדכול כי אם דלך: כי אם תביא
. . . . פעמים: את המבושל בו בשר לא יצא ממנו דשנו דסמוה
. . אם תגרפהו תדלבוה היטיב בידך במים עד שיצא: וזה צוה ומורק
ושטף למען להוציא דשן הקדש מכלי נחשת לגרוף ממנו בידים
ובמים פן יגע בו חול: ומה יתרון לו להביא במים בלא מריקה וגריפה:
ואפתור זה במצות זב: עור העלה אשר הקריב לכהן לו יהיה: דע כי
כל אשר לא יגע במזבח הוא לא יקדש: ועור העלה לא נגע כי לא
הועלה כי נפשט טרם הועלה ולמה לא יכשר אם ימכרנו הכהן או יעבוד
בו: ואם נהיה קדש כדבריך הלא יכלו לעשות לכלי קדש: ובדעתי
יוכל למכור כי הם לו: ואם בשבת לשרוף כבשר חטאת ומלואים
אשר בשבת: וכל מנחה אשר תאפה בתנור: במרחשת ובמחבת
נעשו הם לכהן המקריב: והסולת אשר בלולה אבתל בשמן ולא
נאפה: או היא חרבה ייבסה כמנחת חטאת אשר כת לא ישים
עליה שמן הם לכל הכהנים הזכרים ככ לכל בני אהרן תהיה איש
כאחיו: על חלת להם חמץ: להם חמץ זה לכהן: ולא להקטיר אחד
מכל קרבן מכל מיני זבח השלמים: על כן כת אם על תודה: ואם נדר

או נדבה: ביום קרבנו יאכל: יש יום אשר ציוי מערב עד ערב בשבתות
ומועדים וחדשים וימי הטמאה וכל ימי המספר: וימי הקרבן לזבחי
השלמים מן בקר ועד בקר כּ ביום קרבנו יאכל: ‥ והוא עד בקר ‥ ‥ ‥
על כן כתּ לא יניח ממנו עד בקר: כי בלילה יאכל על (?) הלילה נספר:
מיום קרבנו והוא מיום שעבר כּ ביום קרבנו יאכל: ובקר נספר
לו מן יום מחר: על כן כתּ לא יניח ממנו עֹ בקר: כי הבקר לא נספר
מן הלילה לקרבנות ולמן על כן כתּ גם למן ולקטו דבר יום ביומו: והוא
למדת חפצם מן בקר ועד בקר: ועל נדר ונדבה כתּ ביום הקריבו ‥

(Leaf a verso)

והוא מחר ליום זבחו: מה הוא הכת אחרי יום ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥
הכת והנותר ממנו יאכל הוא יאכל בלילה הבא אחרי יום ‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥
הלילה הבא אחרי יום זבחו הוא מיום זבחו: האכל כן הלילה הבא א ‥ ‥
יום שני לנדר ונדבה: הוא מיום שיני ולמחרת הוא יום שלישי אסרל
לאכול כ׳כ אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה ‥
וראה כי כאשר כתּ ביום קרבנו יאכל: והוא יאכל בליל שיני אחרי
בקר לו משפט מות כּ לא יניח ממנו עד בקר: כן נדר ונדבה יאכל
ממחרת וליל שלישי עד בקר ולא יניח עד בקר יום שלישי: ואם
יאכל ביום שלישי אחרי בקר לו משפט מות: כּ ואם האכל יאכל
ביום השלישי פגול הוא לא ירצה: ואכליו עונו ישא וג והבשר אשר
יגע בכל טמא לא יאכל: דע כי הכתּ בכל טמא לא על זבובים
ונמלים ושרצים קטנים כתּ כי לא יפול עליהם שם טמא לנגיעה
כי אם לאכילה וגם לאכילה נקרא שקץ ולא בשם טמא: נודע כי הכתּ
אשר יגע בכל טמא מענהו בכל מטמא: ובזאת תדע כי כן הלא כתּ
או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ
טמא: הלא תדע כי בזאת בקש חיה המטמא ובהמה המטמא שרץ
המטמא בשמונה מיני שרצים ולא כזבובים שלא מטמאים
הם: הלא תדע כי הכתּ או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו
והוא טמא ואשם: לא אמר הנֻגע בזבוב מת ונעלם ממנו והוא
טמא: כי אם אמר הנֻגע בשרץ מטמא ונעלם ממנו והוא טמא
ואשם: כן הכתּ והבשר אשר יגע בכל טמא פתרונו בכל מטמא:
והלא תראה כתּ למטה ונפש כי תגע בכל טמא ופתרונו בכל
מטמא: או בכל שקץ טמא והוא שרץ המטמא: הלא אמנם לא
אמר כל הנֻגע בנפש ‥ ות יאכל מזבח השלמים מותֻ יומת כן

LV.

Fragment T-S. 8 J 3, paper, one leaf, size 17 × 13 cm., written in a square hand with a turn to cursive, and representing the remainder of a letter written by a Gaon. Among others it contains also a reference to אברהם סגולת הישיבה; probably identical with Abraham, who plays such a part in document XXXV[1].

(recto)

עד שירימו ידו מעליו ואם כן בשדות כל שכן
בנשים שנתקדשו שיאניסו המקדש בשלטון שיגרשה
אישה וישנא וישאנה ותמיהים אנו איך לא מיחו
בידם החבירים בדבר הזה ומי התיר לנועדים
בקידוש זה להיוועד גם בו בחונף וכל שכן דיין
המורה להתיר ולוקח שוחד בכן אוי לו לדור
נתקע האים יצילינו ויצלכם ויציל כל יש׳ מעונש
זה ואל יארע תקלה על ידינו ולא על ידכם וישים
יראותו לנגד עינינו ואם לא נעשו באילו אל יהי
בליבכם עלינו תלונה כי כפי הנשמע לנו הוכחנו
כתורותינו ועינינו לא ראה אלא כנשמע ואנו ואתם
פטורים מכל עונש ולפי אהבתכם כתבנו
וכן א הכת טובה תוכחה מגולה מאהבה מסותרת
וכן אמרו רבו זכ לב מניין לרואה דבר מגונה
בחברו שחייב להוכיחו תל לו הוכיח תוכיח
הוכח ולא קיבל מנ שיחזור תל לו הוכיח תוכיח
יכול אפילו פנין משרטי תל לו ולא תשא
עליו חטא ומן דקאימה ביה לאוכוחי ולא מוכיח
מתפים בההוא עוון דא מר כל שאפשר לו
למחות באנשי ביתו ואינו ממחה נתפס על אנשי
ביתו מאנשי עירו נתפס על אנשי עירו בכל
העולם כולו נתפס על כל העולם כולו א ר פפא

[1] See introduction to Fragment XXXV, and below, verso, l. 17.

(verso)

והני דבי ריש גלותא מתפסן אכולי עלמא א״ר חנינא
מאי קראה דכתי יי במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו
אם שרים חטאו זקינים מה חטאו אימא זקינים
שלא מיחו בשרים כול שמע ׳ תניא רבא אי זו היא
דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחות
שכל זמן שתוכחת בעולם נחת רוח באה לעולם
טובה באה לעולם ברכה באה לעולם רעה
מסתלקת מן העולם שנ׳ ולמוכיחים ינעם ועל תבא
ברכת טוב למוכיח ולמקביל תוכחת ועוד שהיא
מביאה לידי חיי העולם הבא שנ׳ ודרך חיים תוכחות
מוסר ׳ [1]ישים אינו כוונתנו לשמו ולתורתו ויתן
חלקינו עם המוכיחים לשם שמים והמוכיחים
ומקבלי תוכחת ועם הנושעים ונותנים בתורתו
ומדברים לז ללז ביראתו לכתבינו בספר זכרון
לפניו עם יראיו וחושבי שמו כאמור אז נדברו
יראי יי איש אל רעיהו ׳ ויזכור את אבירינו כנ׳ קמ״ר
אברהם סגולת הישיבה ותפארת עגולת הצדק
ועזרת האמת הנחכם בכל תושיה וצנוע ביראת
יי בזכרון כל טובה וכל מידת חסד אשר הנחון
לזכות זו וקדם ומוחה ומוכיח בכל תוכיחים
משובח ויעוטר בברכות טוב וחיים ושלום
כבודכם ׳ הבירינו דיניכם ׳ ׳ ׳ סוחרים

[1] See *Arachin*, 17 a, *Shabbath*, 54 b, and *Tamid*, 28 a. Cf. also Alfasi, *Baba Mezia*, chap. II, 17 a, ed. Wilna.

S. SCHECHTER.

WHAT JEWS MAY LEARN FROM HARNACK.

For the last century, many of the best Jewish thinkers have been endeavouring to discover an effective remedy against apostasy from Judaism, which is assuming threatening aspects in many circles. The reason for the increase in the number of Jews who receive baptism is often alleged to lie in their ignorance of their own religion. They are said never to have learned what Judaism really is; they have neither love nor respect for it; and do not, therefore, realize what they *renounce* when they turn their backs upon the faith of their fathers. But it may be maintained that ignorance of the Jewish religion is not the only factor. An equal and perhaps stronger motive lies in ignorance of the new religion. The converts to Christianity do not, in most cases, know what they *adopt* when making their profession of the Christian faith, and they would be greatly embarrassed by an examination in the doctrine uttered by their lips. For this reason Jews, in order to remain faithful to their own religion, should not only study Judaism, but should also make themselves acquainted with the Christian religion, at least in its outlines.

It must be admitted that the ordinary manuals of the Jewish religion and Jewish history supply pupils or readers with a very insufficient idea, if with any at all, of Christianity. From an exaggerated timidity, or a fear of using some word liable to be misunderstood, the authors prefer to omit the subject altogether, even where it may

demand a thorough elucidation. Such a game of hide-and-seek, which on other occasions also is a feature of modern Judaism and has done much harm, is particularly inappropriate in this case. Only recently Professor Hermann Cohen pointed out[1] that a careful treatment of the differences between Judaism and Christianity ought to be one of the principal subjects of instruction in religion. What injury can possibly arise to Jews from a calm and intelligent discussion of the Christian religion among whose followers they live? The polemic against Judaism occupies a considerable portion of Christian religious instruction; and although Jews, from their side, never will undertake such polemic, and as hitherto will be at pains to banish from their schools every offensive and uncharitable expression against other religions, it would, nevertheless, be foolish and dishonest to conceal the differences in the principles of Judaism and Christianity. It is in consequence of an incredible shortsightedness that many Jews are reluctant to examine more closely the nature of the Christian religion. It seems as if they were afraid that, in doing so, harm would accrue to their own faith. But Judaism need not fear a comparison with its daughter-religion; it can only gain by it. And as Maimonides narrates that he read all works on the heathen religions that were accessible to him, Jews have all the more reason for making themselves acquainted with the Christian religion, for—to use a well-known expression in a somewhat modified form—he who does not know other religions does not know his own. Every well-educated and thinking Jew will gain a profounder conception of the value and weight of the Jewish teaching, if he be able to compare the latter with some other religion, and particularly with Christianity, which exhibits, on the one hand, so many points of affinity, and, on the other hand, such far-reaching differences. He will then consider Judaism from quite a new point of view; fresh elements of superiority will disclose themselves; he

[1] *Zeitung des Judenthums*, 1901, No. XXII, p. 256 b.

will even be enabled to regard in a more favourable light certain deficiencies and weaknesses of which he formerly disapproved. His range of vision in respect to religion will be enlarged; his judgment about his own and about the other religion will become more unprejudiced and just after knowing both, in the same way as one only obtains a complete knowledge and appreciation of one's own country, after having travelled in foreign lands.

But how is a Jew to study the Christian religion? Is he to make a study of the New Testament, and, thereupon, go through a catechism? This would as little answer the desired purpose as it would serve a Christian who sought to acquire an idea of the Jewish religion of the present day to study the Pentateuch and Maimonides' articles of faith. A work was wanting to elucidate the substance of the Christian religion on a scientific basis, and, at the same time, in language intelligible to the public, and in a terse and clear style. Such a book has now appeared [1], and from the pen of a man who appears to be capable above all others for such a task.

Adolf Harnack, professor at the university of Berlin, is undoubtedly not less famous among English scholars than among those in his own country. He occupies in the learned world the position he deserves from his profound erudition, his critical powers, and not less from the moral earnestness which is displayed in all his works. He may, without exaggeration, be called one of the greatest Christian theologians of the present day. This would be sufficient to secure him sincere appreciation of Jews; but he has, besides, some special claims to their sympathy. He has publicly and boldly defended his religious standpoint against a world of enemies, and has, in consequence, become a very martyr for his convictions. It is especially the Jewish community, which has suffered so much, and partly suffers

[1] *Das Wesen des Christentums.* The work has since been translated into English by T. Bailey Saunders, with the title *What is Christianity?* (London, Williams & Norgate, 1901.)

still, for its convictions, that must feel sympathetically drawn towards him, and we can in all sincerity apply to him the beautiful words of the poet:—

"Durchbrechen seh' ich euch mit fester Faust
Die mörderischen Stricke der Bestallung,
Dem Menschendienst entfliehn, um Gott zu suchen."

(Gerhart Hauptmann, *Die versunkene Glocke* III.)

Most of his writings, which deal with ecclesiastical history in its widest range, are of a strictly learned character, and are, therefore, unknown to the public at large. But last year, Harnack summarized his inquiries into the essential characteristics of Christianity in a series of lectures held before students of all faculties, and he subsequently placed them before the public in book form. With a precision only attainable by a scholar who draws upon the fullness of his learning, he presents in 189 pages[1] a vivid picture of the rise and development of Christianity down to our own time. He delineates the figure of Jesus Christ and his teaching with great religious ardour and the greatest possible objectivity, and sketches the characters of the Apostles as well as of Martin Luther. He tries to point out the peculiarities, the merits, and the faults of Catholic, Greek, and Evangelical Christianity, and formulates his own standpoint, from which he never deviates throughout the work.

As a matter of course, Harnack addresses in the first instance only Christian readers, but every educated Jew will enjoy the reading of the book, and will derive very much information from it in many directions, and, as we pointed out before, without injury to his own religion. Indeed Harnack's work is, without the author's desire or intention, the most brilliant justification of Judaism that could be possibly desired. This we propose to show in the following remarks.

Harnack's Christianity differs fundamentally from the

[1] The quotations are all translated from the second German edition.

official Christianity, taught and professed by the churches of the various denominations, and solely approved by the State. On the basis of historical data, and of his own reflections, he constructs quite a new Christianity, which, in his opinion, represents the gospels, if rightly understood. For this purpose he must, of course, eliminate from the Christianity of the present day everything which cannot stand the test of reason and of critical research, though the discarded elements be that which is posited by the Church as the most essential part of the faith. The Christology, the whole doctrine of the trinity, hereditary sin, the bodily resurrection of Christ, the so-called truths of salvation, which one must believe in to be saved, all this is expunged from his Christianity. We almost feel constrained to ask: what remains of all that has hitherto been considered as specifically Christian? And indeed the representatives of ecclesiastical orthodoxy, who attacked Harnack at the beginning of the nineties on account of the dispute about the Apostolic Creed, could not refrain from unanimously adopting, at their pastoral conference at Berlin, the following declaration: "The Pastoral Conference, whilst recognizing in Professor Harnack's lectures on the essence of Christianity the intention to impress again upon our generation, which is anti-Christian in so many ways, the blessings of Christianity, expresses its conviction that the contents of these lectures, on account of a falling back upon the superficial standpoint of an already refuted rationalism, and of the rejection of that which is the essence of Christianity according to Scripture and history, do not accord satisfactorily with historical insight, with the true gospel, nor with human needs . . ." This narrow declaration on the part of the authorized representatives of a religion, which, in contrast to Catholicism, holds up the banner of freedom of research, appears, indeed, quite unintelligible to us, but teaches us at the same time, that the evangelical clergy understand under Christianity something quite different from what Harnack understands by it. Jews,

as outsiders that have no part in that religious controversy, need not be intolerant, and admit that Harnack has a right to designate *his* religion as Christianity. It is true Christianity has never anywhere assumed a form at all similar to the one offered here, nor does there even in our days exist any community that flocks round Harnack and shares his standpoint[1]. Nevertheless, the name of Christianity is applicable to the religious view he has of the world, for he acknowledges, if not the divine character of Christ, yet his person as the highest moral and ethical ideal. Besides, who could blame Harnack if he designates his own religion by a name under which he had been wont, ever since his infancy, to comprehend that which is most beautiful and good? All great religious thinkers who break through the bonds of tradition, and evolve a new religious system out of their own cogitations and sentiments, apply to their new teachings the name of the religion in which they were born. They do this in consequence of their filial piety, and of a very intelligible self-deception; they all profess to teach the old religion in its purity, freed from all that tended to deface it. Thus Tolstoi calls his view of the world a Christian view, notwithstanding that he was excommunicated for it by the orthodox Church; Döllinger considered himself to be a good Catholic, although Rome repudiated him in no very gentle manner; and, as Joel rightly points out, even Spinoza is at pains to exhibit, in his *Theologico-political Treatise*, a harmony with traditional religion, although it is a harmony in words and phrases only, and not in substance.

[1] On pp. 172, 173, Harnack, when formulating his views and demands, uses all along the expression "we." He can only denote thus such as agree with him, but not a denomination in whose name he speaks. It is true, immediately preceding, we find the phrases "a really spiritual community of evangelical Christians, a common conviction in the most important, and its application to the variegated life, has arisen and is in force"; but, unfortunately, he does not make it clear to us, by whom this spiritual community is constituted and in which way it finds its expression.

Harnack's standpoint is for us of particular interest, because he excludes from Christianity those very elements which always appeared to the Jews impossible to adopt. He performs a radical operation on the body of the traditional form of religion; he first removes small excrescences and disfigurements, and then proceeds to extirpate some most important organs. However much it grieves him to the very soul, he resolutely makes the sharp incision, in order to save the threatened gospel. When we look upon this great and religious thinker, and perceive the critical reductions he is obliged to make from the Christian doctrine; when we see what a sacrifice it is to him to break with venerable and beloved notions, the tenderness with which he approaches the diseases of official Christianity, what desperate efforts he is forced to make in order to find a justification for certain details; when we see how the man, whose object it is "to prevent Protestantism from becoming a pitiable double of Catholicism," almost goes himself to Canossa [1]— the words of our morning prayer involuntarily rise up before us: "Happy are we, how goodly is our portion, how pleasant our lot, how beautiful our inheritance. Happy are we, who early and late, in the morning and in the evening, pronounce twice every day, 'Hear, O Israel, the Eternal is our God, the Eternal is One.'" The Jew, especially the Jewish theologian, is happy indeed; he is spared many a mental struggle, his mind is not enslaved by dogmas that run counter to reason; he need not first conquer freedom of thought by a violent rupture; he need not defend numberless things that in reality do not bear defence; he does not require special apologetics; and he has never cultivated that latter discipline, which plays such an important part in several Christian denominations.

[1] On p. 154 he makes use of the following words in regard to the Catholic religion: "Compared with the mistakes and rashness in the progress of the Moderns, its checking influence is not always detrimental."

If Harnack meets with disapproval from his strictly orthodox judges, he, nevertheless, and perhaps for this very reason, approaches Judaism. For, once the dogmas are eliminated from Christianity, not much more than Judaism remains. And indeed, on considering his doctrine point by point, we find a surprising concord in the main questions. I believe we may say that Harnack might have found, and might still find more sympathy, not only from some few free-thinking Jews of great eminence, but also from most of the official representatives of traditional Judaism—from most Rabbis of all times and countries—than from those who stand within his own Church [1].

But how does the matter stand? Is it Judaism that approaches more and more to "Christianity in its pure form" as taught by Harnack [2], or does Harnack gradually approach Judaism? Men like Benedictus Levita [3], who know little or nothing of Judaism, and would like to sever themselves from it "in a decent manner," of course believe and proclaim the former. Harnack's Christianity comes very opportunely to them, for it soothes their critical consciences, and makes the leap from Judaism easier for them. They naturally overlook the circumstance that baptism does not constitute a profession of Harnack's creed, but of that very official Christianity which is controverted by Harnack. It is, after all, Harnack that approaches Judaism. But is he conscious of it, does he admit it expressly? Professor Harnack would probably be startled, or would perhaps smile, were he to read how he is stamped here as

[1] Judaism has always acknowledged and appreciated morality and religious sentiment in non-Jewish circles. Cf. for ample proofs of this, Chwolson, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, p. 63 sqq.

[2] Harnack calls it thus himself in his address as Rector, just published: *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, p. 16.

[3] See his article "Die Erlösung des Judentums," in the October part, 1900, of the *Preussische Jahrbücher*. Levita counsels Jews to baptize their children.

a Jew, and would perhaps say to himself: "How have I deserved this? How do I come by this unexpected and unwished-for honour? Does not my work contain many a passage which abrogates ancient Judaism in unmistakably plain terms?"

An ignorant or careless reader might indeed allow himself to be misled by that abrogation, and think that Judaism was here once more victoriously refuted. But further reflection shows that the abrogation in words lacks refutation by argument, that Harnack pronounces indeed his antipathy to Judaism, but that he does not put anything else in its place, and ultimately almost avows it. The very abrogation looks like a convulsive effort to repress the dawning consciousness of the harmony of Judaism with his own view; for however free and unprejudiced his mind is on other occasions, he forsakes his objectivity on this point. Here he stands, sentimentally at least, upon the standpoint of orthodox Christianity, and is unable to emancipate himself from his traditional notions; here he stands on common ground with the most diverse manifestations of Christianity, as if the highest and holiest dogma of Christianity were to deny the existence of a sound spot on Judaism, as if Christianity could only be saved by belittling Judaism.

It is highly interesting, from a psychological point of view, to analyse more minutely Harnack's attitude towards Judaism. Although the author's love of truth induces him to say many things about Judaism which we gladly adopt, and although he proclaims as Christianity a doctrine which comes very near to Judaism, and is almost identical with it, he underrates the significance of the Old Testament, he indulges in most violent attacks upon the Jewish religion at the time of Christ, and wraps himself in eloquent silence in regard to the Judaism of the last 1800 years.

First of all he belittles the Old Testament. On the one hand, he admits of the Old Testament (p. 30) that "Monotheism had been established long before, and the few

possible types of monotheistic piety had already long come to the light, here and there, in whole schools, in a people. Is it possible to surpass the vigorous and deeply religious individualism of the Psalmist who confessed: "O Lord, if I have only thee, I do not ask for heaven and earth"? Can Michah's words be excelled: "Thou wert told, O Man, what is good, and what the Lord requires of thee; to do what is right[1], to practise love, and to walk humbly before thy God.'" A few lines after this he says in reference to the Gospels: "Search the whole history of the religion of the people of Israel, look into history at large, for a message from God and the Good so pure and earnest—for purity and earnestness belong together—as we hear and read here." It seems almost as if Harnack were blind to the contradiction between the two sentences quoted here. Or does he really believe that those biblical verses which he himself designated as unsurpassable, to which, of course, might be added innumerable verses more—and even whole books, like Job, and, above all, Deutero-Isaiah—stand really below the Gospels for purity and earnestness? Or, to give another instance, he mentions (p. 85) that during the last two centuries B. C., through the broadening of the historical horizon, the interest of the Jews in the other nations was roused more and more, that the *idea of universal humanity sprang up.* As if that idea had not been forcibly and unmistakably expressed four centuries earlier in Deutero-Isaiah and in many psalms. We are still more surprised on reading (p. 140): "Thus arose the aggressive and absorbing orthodoxy of the State and the Church, or rather of the State Church; *examples from the Old Testament, which are always at hand, completed the process and made it sacred.*" With regard to so much that is great and beautiful in Christianity, the influence of the Old Testament is undervalued or entirely ignored; but when

[1] Harnack translates here and p. 90 erroneously: "to keep God's word" instead of "to do what is right."

it is a question of the "State Church" to which Harnack is so greatly opposed, the Old Testament must play the part of scapegoat, as if quite different factors had not co-operated in the institution of the State Church, as though there were any necessity for searching for examples from the Old Testament.

But the following passage on the Old Testament (pp. 116, 117) sounds stranger and more contradictory than any: "How great is the blessing which this book has brought to the Church! As a book of edification, as a book of comfort, of wisdom, and of counsel, as a book of history it has an incomparable significance for life and for Apologetics. And yet its possession was not salutary to the Church in every sense; for, firstly, another religion and another morality than the Christian was written on many pages of that book. Spiritualize their significance ever so resolutely, it will be impossible completely to remove the original meaning by these means. There was a danger, and it came really to pass, that an inferior, discarded element would invade Christianity from the Old Testament." Is it really Harnack who speaks, he whose religion is so entirely imbued with the spirit of the Old Testament? Does he not feel that in saying this he abuses the mother from whose breast he had drawn his best faculties? Does he believe that it is his duty to keep the Old Testament the farther from him, the more he removes himself from orthodox Protestantism, in order to escape from the peril of landing in the neighbourhood of Judaism? It almost looks like it; for we observe the same in other free-minded theologians, their retreat from official Christianity holds equal pace with their depreciation of the Old Testament. Thus Kautzsch, the learned and eminent editor of the new scientific translation of the Old Testament, gives expression to the following sentiments[1]: "No scholar will deny to the Old Testament rudiments of the highest and purest conception of God,

[1] *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht*, Halle, 1900, p. 46.

and of a truly evangelical morality (compare, for instance, apart from numerous passages in the Prophets, the 31st chapter of the book of Job)[1]; nor will any deny the great significance of the Messianic expectation. But it is nevertheless of the highest importance to make the student plainly aware of the boundaries that separate even the most purified Old Testament conception of God, and the highest degree of Old Testament morality, from their perfection in the New Testament." On reading this, especially the few examples from Old Testament morality graciously conceded in a note under the text, and the phrase "apart from numerous passages in the Prophets," one cannot help thinking of an anecdote of a Frenchman, who declared that the Germans were as poets absolutely without any gifts; they had not produced a single great poet *except* Goethe. As if this would not be enough: ἕνα ἀλλὰ λέοντα. Nobody will assert that everything in the Old Testament stands on the same level; this cannot be expected in a book that combines such divers degrees of religious development. Is, then, everything in the New Testament of the same grain? Is not Harnack under the necessity of weakening, modifying, and trimming for his own use many sayings of Christ, although he never repudiates them entirely?[2] On perusing the passage quoted above, in which he has not a word to say about the *morally* beneficial influence of the Old Testament upon Christianity, and on comparing therewith what he himself says elsewhere about the unsurpassable moral character of certain Old Testament sayings, one feels constrained to assume that two souls dwell in his breast, one of which recognizes and acknowledges the truth, and the other follows unconsciously some dark impulse, and excludes the truth. How refreshing as against this are the fervour and

[1] The words in brackets appear in Kautzsch as notes under the text.

[2] To give an example. On p. 60 he reproduces the well-known saying of Christ in the following form: "A rich man will *hardly* come into the kingdom of heaven." Cf. to this p. 55.

enthusiasm with which Cornill[1] sets forth the Old Testament morality, because sentiment does not draw him into another groove than the one into which he is directed by his intellect.

A still greater want of clear-sightedness can be observed in Harnack when he comes to speak of Judaism at the time of Christ. Here the contradictions and unjust judgments accumulate; here lies indeed the principal difficulty for Harnack; here are the most numerous rocks which he tries very carefully to clear, but against which he ultimately strikes in spite of all his art. He tries to understand Christ as *man*, and he thinks that the ugliest possible picture of the Judaism of the time would serve best as a background for setting off Christ's greatness. He falls into the same error as most historiographers of that period, an error which cannot be better described than in Chwolson's striking words[2]: "With a rude house-painter's brush, dipped in pitch-black paint and mire, he daubs on an unsightly black background, and writes under: 'This is Judaism at the time of Christ'; then he takes another, finer brush, dips it in gilt, and paints on the background the picture of Jesus. The picture is finished with two, sometimes with three brushes, and he names it by a respectable and learned name. I would allow myself to suggest another method, a rational and historically correct one, instead of this. Let them paint as a background the *paganism* of that time, with its criminal, licentious, and frequently insane rites, with its cruel assassinations in the contests of gladiators and fights with beasts, its promiscuous domestic and social life, its harshness and cruelty, &c.; then let Christ's splendid form appear, and let it be shown how through him and through his personal activity the whole criminal, decayed, antique world, which was devoid of God and salvation, falls to pieces and is annihi-

[1] Especially in his lectures, *Die Psalmen und die Weltlitteratur*, *Das alte Testament und die Humanität.*

[2] *Das letzte Passamahl Christi*, pp. 81, 82.

lated; and in its stead a new world was constructed, with grand and sublime teachings of a kind, omniscient, and holy God, with teachings of true humanity, chastity, piety, devotion to, and confidence in God, and a doctrine of comfort hereafter, &c. Such a picture will be as great as it will be true, and in it Jesus Christ will appear in his great and incomparable splendour." Most Christians believe even to the present day that the significance of Christ and Christianity consists in the internal victory over Judaism, and rather acknowledge the heathen, i. e. the Greek elements of the new religion, than such as were taken over from the Jews, as if Christianity marked a greater advance upon Judaism than upon paganism. Harnack himself is much milder and flattering towards Hellenism than towards Judaism, and is much more ready to do justice to the high ethics of the Greek thinkers than to Jewish ethics. On one hand he places Jewish ethics very high indeed (p. 45): "Jesus found with his own people a rich and profound ethical system. It is incorrect to judge of the morality of Pharisaism merely by the casuistic and trivial phenomena which it exhibits." But immediately after, as if he regretted this admission, he proceeds: "Intertwined with worship and the petrified in the ritual, the morality of holiness had certainly been turned into the exact opposite; but everything had not yet become hard and dead, there was still something alive in the depth of the system. Jesus could reply to the questioners: You have the Law, keep it; you know yourselves best what you have to do; the sum total of the Law is, as you say yourselves, Love to God and to your neighbour." Again on page 66 he says: "The priests and Pharisees kept the people in bond and murdered their souls." On p. 120 we read: "The Christian religion originally developed its strength amid the wreck of the Jewish religion." Any child can perceive the unsolved contradictions between the sentences quoted. If there existed in the Jewish people a rich and profound ethical system; if it is incorrect to judge of pharisaic

morality merely from casuistic and trivial phenomena, how is it then possible to say that the Pharisees murdered the souls of the people? We know that there were among the Pharisees some abject people and wretched hypocrites; we know this not only from the Gospels, which have a pronounced antipathic tendency, and are in this respect biassed, although Harnack will not admit it (p. 14), but we know it from a source which lies under no suspicion, and yet of which, strange to say, Harnack makes no use, namely, from the Talmud, which is altogether pervaded with the spirit of pharisaism. Nevertheless, the Talmud in several passages brands such impure types that were found in the midst of the Pharisees[1]. Where has there ever been, and where is there a religious community, in the midst of which such elements cannot be found? The bad and the hypocrite are international and interconfessional; in their own camp they are better known and recognized, and more abhorred by the better and nobler men within than without. It is therefore very wrong to make a whole religious community answerable for its objectionable members, who defile and abuse religion, and make use of the latter as a mask and label to cover meanness, deceit, and crime. Harnack also commits this injustice when he sweepingly identifies the Pharisees with those abject fellows, who indeed borrowed their name, but who were repudiated and energetically discarded by the former.

Harnack commits another error in asserting that the morality of holiness was turned into its exact opposite by its intertwining with worship and the petrification in the Ritual. This assertion cannot be better refuted than by another utterance of Harnack's (p. 109): "Even the innermost feature, religion itself, does not manifest itself free and isolated, but grows, so to say, within a bark, of which it stands in need." If Harnack thinks himself able

[1] Cf. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*, p. 114 sqq.; *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, p. 29 sqq.

to excuse with these words certain Christological notions, which, however, he himself does not share, he must, in his capacity as a great historiographer of religion, also know the value of worship and rites, and acknowledge their worth for the very raising of religious and moral life. Worship and Ritual in Judaism have succeeded in preserving pure monotheism. They have kept it free from that turbidity and those obscurations which it received at the hands of Christianity, and which Harnack is at such pains to remove. Worship and Ritual were consciously set up in Judaism as "a fence round the Law," and they loyally fulfilled their task. At various times and with many individuals, this fence, instead of forming a protection for the religion, became a massive wall, which obstructed air and light. But such were always abnormal cases, and are not decisive of the whole question. I will be silent about the inner impulse which many ceremonies gave to the Jewish religion[1], of the educational value in disciplining the will which the numerous precepts of the Ritual, often seemingly so devoid of meaning, possess. I would only ask whether Harnack knows the ethics of the mediaeval Jewish philosophers, especially the ethics of Maimonides, who kept steadfast to worship and Ritual, and whether in presence of such facts he still believes that the morality of holiness was petrified in Ritualism. Harnack's aversion to the Rites goes so far, that he judges of the official leaders of the Jewish people at the time of Christ in this manner (p. 33): "They conceive God as the Despot, who watches over the ceremonial of his domestic arrangement . . . They saw him only in his Law, which they had made into a labyrinth of passes, byways, and secret exits. . . . They possessed a thousand commandments from him, and therefore thought they knew him. . . . They had made of religion a worldly profession, there was nothing more abominable."

[1] On the other hand, Harnack, p. 174, with striking tolerance, excuses Protestantism for having retained so many forms from aesthetic and pedagogic motives.

The whole context shows that Harnack understands under the official leaders the Pharisaic teachers of the Law, the disciples of Hillel. In that case his words are a misrepresentation and a libel, which cannot be excused by anything except by a complete ignorance of pharisaic Judaism. Even a superficial acquaintance with Talmud and Midrash would have taught him better, and given him a different notion about pharisaic Judaism. He would look there in vain for corroboration of this monstrous charge, and if he derives the justification of his verdict from Matthew, ch. xxiii, it would be only necessary for him to peruse, for instance, a few pages in the above-cited work of Chwolson[1], to learn several truths which may appear to him perhaps painful and new, but which are nevertheless irrefragable, and which I do not repeat here out of respect for Harnack.

Such ignorance of the Rabbinical writings from which alone a picture of the Judaism of that period can be obtained, explains also how Harnack can say quite seriously (p. 58): "The social conditions which obtained in Palestine at the time of Jesus, and long after, are not sufficiently known to us." They are very well known to every Talmudist, although it must be admitted that the scattered and colossal material has not as yet been systematically worked. Only an entire ignorance of Jewish jurisprudence, both in theory and practice, makes it possible for Harnack to say: "Jesus was in a nation, the greater half of which had, throughout generations, demanded its right in vain, and which knew right only as force"; and the following sentence can only have been written in complete ignorance of the real social conditions (p. 58): "The ruling classes, to which above all the priests and Pharisees belonged—these, partly in conjunction with the secular authorities, possessed little heart for the wants of the poor people." Generally it is assumed that the Sadducees belonged to the ruling classes, and that the Pharisees were pre-eminently recruited from the lower

[1] *Das letzte Passamahl Christi*, pp. 77–81.

classes, and therefore belonged to the oppressed and not to the oppressors. But, apart from this, the whole Rabbinical, i. e. Pharisaic literature, breathes so much love for the poor, and developed so perfect a system of charitable organization, admirable even at the present day, and still so efficacious in instilling into the Jews a sense of charity, that the grounds on which Harnack bases his judgment are quite incomprehensible.

When we collect all these utterances together, we involuntarily gain the impression that, to speak with Chwolson, "the mother of the brilliant child must by all means be represented as a monster." That impression will be strongest where Harnack is at pains to fix exactly the advance effected by Christ. He admits on pages 30, 31 that Christ's teaching contains nothing new, that even the Pharisees possessed it; but directly afterwards he cites a passage from Wellhausen, which is a worthy counterpart of the above-quoted passages, in which the Pharisees are also roughly handled. We read on the same page that "the pure source of the Holy had been disclosed long before, but sand and rubbish had accumulated over it, and its water was polluted. The case is not altered, when Rabbis and theologians subsequently distilled it, even if they were successful." Harnack chose this metaphor of distillation rather uncautiously, for his *Wesen des Christentums* is the product of a thorough distillation such as was never attempted, nor was ever necessary to be attempted, by any Rabbi in regard to Judaism. Not only the official Christianity of the present day has to endure this distillation of his, but also the Gospel, which, as was already pointed out, has acquired under his hands a quite new complexion. Harnack evidently claims for himself alone the right to distil the water of his religion, and he would then throw the turbid parts removed by him into some other source, the purity of which is inopportune to him. Thus he says immediately after: "Pharisaic teachers had announced that everything was comprehended in the

command to love God and one's neighbour; they had spoken glorious words, which might have gone forth from the mouth of Jesus. But what have they effected therewith? That the people, that their own disciples rejected him who took these words seriously. Everything had remained weak, and therefore injurious. Words cannot effect anything; the effective force is the personality that stands behind them." Strange if every influence was weakened, that it was still possible for the pharisaic religion to survive the downfall of the Jewish State that immediately followed. How could it weave a common bond that encircled the Jews that were scattered in all directions? How could it kindle such heroism in the Bar Cochba revolt? How could it stir up its followers to such unparalleled fidelity to their faith that they joyfully accepted an uninterrupted martyrdom of almost two thousand years, so that they endured in spite of all persecutions, and do not perish even now? The Christian theologians will not and cannot acknowledge the spiritual and moral force of Judaism. By doing this they would lose the ground under their feet, for such acknowledgment would involve the most crushing charge against their mode of construing history. The disciples of the Pharisees rejected Jesus certainly, but did they do so because he took the love of God and men seriously? Did they reject the historical Jesus, as depicted by Harnack, of whose activity they knew little or nothing, who offered them neither what was new to them, nor what was assailable by them? They rejected Jesus only in the aspect under which he was represented by his followers; they would know nothing of the deification of man, which ran counter to their religion; they would not acknowledge his resurrection; they would and could not consider him as a "saviour," and in this they were in perfect harmony with that which Harnack teaches to-day.

But we still do not know in which points the Gospel marks in Harnack's opinion an advance beyond Judaism. Is it the severance of religion from the Jewish national

existence? But this was completed only by Paul, and Harnack admits himself (p. 109) that the characteristic elements that were of most importance to the first Christians can, if necessary, be carried out also within the confines of Judaism and in connexion with the synagogue. If, therefore, according to Harnack, Christ did not teach anything that was peculiar, but was only the noblest representative imaginable, and the highest living embodiment of the Jewish teaching, how can he be designated as the father of a new religion? However great the number of people may have been that were made acquainted by him with the Jewish teaching, to which they were converted by his example, he cannot for all that be designated as the founder of a religion, as little as Hillel, nor did he claim to be such, as his famous saying proves[1]: "Think not that I come to destroy the law, or the prophets: I am not come to destroy, but to fulfil. For verily, I say unto you, till heaven and earth pass, one jot or one tittle shall in no wise pass from the law, till all be fulfilled."

Or does the chief significance of Jesus lie in the sacrifice of his death? Harnack nowhere says so directly, but he seems to possess a particularly high notion of its effectiveness. He says (p. 99) that "there can be no doubt that the death of Christ made an end to the sacrifices of blood in the history of religion," and he puts it as certain that "the inclination which led to such mode of sacrificing had found its satisfaction and therefore its termination in the death of Christ." But surely the Jews were not really induced to abstain from animal sacrifices by the death of Christ, of which they scarcely took any notice. They did not stand in need of such external motive, for ever since the days of the Prophets their best men had opposed the sacerdotal service. The sense of the religious worthlessness, even of the harm, of this service had gained such mastery, that Rabbi Eliezer

[1] Matt. v. 17, 18.

could use the great words[1]: "From the day that the temple was destroyed an iron wall fell down between Israel and their Father in heaven." Therefore the great national calamity, the destruction of the state and the temple, appeared to a pharisaic teacher of the law, from a religious point of view, as a blessing, because it was the external motive for the abolition of sacrifices. And again, R. Jochanan ben Zakkai, who witnessed the destruction of the temple, comforted his disciple R. Joshua, who on seeing the ruins of the temple lamented the cessation of sacrifices as atonement[2]: "Do not be grieved. We have an atonement left, which is of equal value, namely, the practice of benevolence (Gemiluth Ḥassadim); for it is said: I desire love, not sacrifice." It was, therefore, not the death of Christ, but the utterances of the prophet Hosea, which enlightened the notions of the Jews of the time on the subject of sacrifices.

The significance of the death of Christ is depicted by Harnack (pp. 99, 100) in beautiful and eloquent words. But he should apply the same measure to the whole of Judaism. Jewish history since the rise of Christianity has been one great sacrifice, the sacrifice of a whole people, which cheerfully offered itself up for one great idea; for which it has accepted on thousands of occasions death and martyrdom, hatred and persecution, scorn and degradation; which has resisted, and does resist, all allurements; which, in spite of all temptations, does not show a desire to become unfaithful to its God and to disappear from history.

The following words of Harnack (p. 102) show to what a degree he is inclined to consider the Judaism of the last 1800 years as a negligeable quantity. He says that "the indelible belief in the victory over death and in eternal life has taken its rise from that grave. Do not let people point to Plato, to the Persian religion, and the later Jewish thoughts and writings, all that would have perished and

[1] Bab. Berachot, 32 b.

[2] Aboth de R. Nathan, ch. iv (ed. Schechter, fo. 11[a]).

has perished." No, Judaism does not do Professor Harnack the favour of having perished, even though he may ever so many times draw up its certificate of death. It is alive, and that which Harnack says of Christianity applies with greater force to Judaism (p. 187): "It has outlived the changes in the views on life; it has stripped off like a garment all those thoughts and forms which once were holy; it participated in the collective progress of the *Cultur*; it has spiritualized itself, and has learned, in the course of history, to apply ethical principles more firmly." It is highly characteristic that he does not once, in his book, mention the Judaism of the last 1800 years; he thinks that he is allowed simply to eliminate it from history. Were it not for one passage (p. 38), in which he speaks of the Jewish scholars who deny Christus's originality, one would not learn from Harnack that there was a Judaism after the spread of Christianity, or that a Judaism still exists. Some centuries hence Harnack's book may perhaps be used to prove that at his time there were no longer any Jews in Europe, and especially in Germany; for, otherwise, he could not possibly have been silent about it, considering that he occasionally speaks of Islam and Buddhism. His silence will be invoked as evidence against the statements in statistical works, according to which almost 100,000 Jews were living in the place where he worked. And how can this silence be explained? Is it from a wish to spare Judaism and to evade an unpleasant discussion? Harnack, who does not shrink from a struggle with any power, can hardly have been so considerate and tenderhearted towards the modern Jews. The cause is quite different; it lies in this, that if he had taken notice of the existence of the Judaism of to-day, he would have been compelled to admit that everything which for him constitutes religion is to be found in that Judaism in a much purer and less turbid condition than in any of the official churches. The same remarkable circumstance is exhibited in his

inaugural address as Rector, already quoted; we cannot learn therefrom that there ever was, or that there is yet, a Jewish religion. In his consideration of the universal history of religion he does not once mention the name of Judaism, and since he is obliged to speak, either well or evil, of the religion of the Old Testament, he reclaims it for the Christian religion, calling it "the primitive history of Christianity." On the other hand, we read in the Rectorial address the following interesting passage (p. ii): "The history of that religion which possesses the Bible comprises a clearly recognizable and uninterrupted period of almost three thousand years, and can even at the present day be studied as the living religion. It rises in these three characteristics so prominently above all other kindred manifestations, that we may safely say that he who does not know that religion knows none, and he who knows it and its history knows all." Every impartial reader, be he Jew or Christian, will say on reading these words that they cannot mean any other religion except Judaism, for it is only to Judaism that they are all applicable. Yet Harnack says all this of Christianity, though the remark is in strange contradiction with what he elsewhere says[1] of the *history of the Jewish religion*, that it was "the profoundest and richest that any nation ever had, and indeed, as the future was to prove, in reality the religious history of the human race."

It is astonishing how a man who taught at a University together with Steinthal can bring himself so entirely to ignore Judaism. I feel inclined to think that Harnack can scarcely have approached those Jews who were qualified mentally and morally to give him a correct notion of Judaism. Had he done this his acumen and his love of truth would have induced him somewhat to modify his conceptions. He himself observes very strikingly in the same Address (p. 15): "Absolutely correct notions can only be gathered from the living

[1] *Wesen des Christentums*, p. 89.

religion, from the contemplation of piety." Unfortunately, he does not put that maxim into practice in regard to Judaism. Otherwise he would not have failed to allow a modest place to Judaism in the history of religion, and in the present time, by the side of Islam and Buddhism; if he had made a somewhat closer acquaintance with the various types of Jewish piety in Eastern and Western Europe, he might even have discovered types the counterpart of which cannot be found in Christianity, as, for instance, the Lamdan [1], the Chasid, the Maskil, but that, on the other hand, most of the types found in Christianity exist here also.

On summing up all that has been said here I arrive at the following result: Harnack strips from official Christianity, as the Church teaches it and the State propagates it, all those elements which Jews also refuse to acknowledge. He arrives in this way at a form of religion which approaches very near to Judaism, he tries to blind himself against such approach by rejecting the old Judaism on account of some specific excrescences, and by ignoring altogether the present Judaism. It is true that such a method is simple, but it is, as we have seen, best refuted by that which Harnack himself says. Thus Harnack has, against his will, succeeded in justifying Judaism, and he confirms Jews in their loyalty and attachment to their religion, in the place of which he can put nothing newer or better. It is a particular joy and satisfaction for Jews to know that they are spiritually so near akin to a man of the mind, the learning, and the religious earnestness of Harnack, and they will not be misled when he is often unjust to Judaism, for they have to deal with a man who does not offend them willingly and intentionally, but who is ruled by a deep-rooted sentiment of which he cannot entirely free himself.

I do not know whether Harnack will ever become

[1] Cf. the beautiful description of the Lamdan in Chwolson, *Das letzte Passamahl*, pp. 73, 74 n.

cognizant of these lines; if so, I do not believe that I shall have converted him to another conception, for, as he says himself at the end of his book (p. 188) on this subject, our proofs are only variations of our convictions.

On the other hand, Jewish readers, to whom I cannot sufficiently recommend the study of Harnack's work, will receive from it much instruction in points other than those mentioned above. They will gain from it much religious suggestion, they will consider many religious questions in a new light, they will understand better many sore spots in the present Judaism, and comprehend more earnestly many dangers that threaten it. For the same grave struggles that are being carried on in Christianity have their play in Judaism, and what Harnack says on the last four pages of his work about the contemporary condition of the evangelical Church applies, *mutatis mutandis*, for the most part to Judaism also. We see there how equal causes have equal effects. Sometimes indeed the causes are different with us, but the effects are much the same. If, e. g., in Christianity the protection by the State acts as a check upon the development of religion, with us, where that factor does not exist, it is, on the one hand, hostility without, and, on the other hand, a desire to imitate within, which call forth similar results. An abundance of sound observations and subtle remarks, which can be unconditionally applied to the Jewish religion also, are scattered all over the book. This is, for instance, the case with the conception of Reformation which is clearly expounded on p. 168, further that which is said on pp. 4, 5 about apologetics, also that which is said on pp. 114 and 123–125 about the dangers that lie in religious forms, and what he says on p. 41 about prayer: "The prayers are the decisive factors of the higher religions." In this sentence Jews can very well acquiesce, both in respect to their own prayers and in respect to the fact that the Christian prayers, from the "Our Father" to the Church hymns, are only an echo of the Jewish prayers. But more than all will every

reader derive satisfaction from what he says on p. 62 of those curates of souls who indulge in good living: there Harnack's moral nature shows itself in the most beautiful light, and compensates for many points with which we are unable to agree. The candour also with which he discloses and discusses the sore spots of the old and the new Christianity (e.g. pp. 79, 115–116, 121, 130, 131–132, 140, 146–148[1], 150, 159, 163–166, 179 sqq., 184), the impartiality which impels him, notwithstanding his high appreciation of Luther's significance, to ascribe to him many grave faults and errors, must please every friend of historical truth.

It is true we find also in the book many general statements which will meet with just objections. Thus on p. 155 he says that "No church can have so much self-deception as to disregard essential conditions when receiving new members, especially from other confessions." Daily experience teaches the opposite. The method practised on the reception of Jews into Christianity contradicts that assertion very completely, and has therefore often been rejected by earnest members of the Church, who have considered proselyte hunting as something unworthy.

But enough of fault-finding. Harnack quotes at the beginning of his book a passage from Goethe in order to refute the view that Christianity has outlived itself. I will therefore conclude my remarks also with a citation from Goethe, by which Jews can confirm their conviction that neither has Judaism outlived itself[2]: "The people of Israel is the most tenacious people on earth; it is, it was, it will be, in order to glorify the name of Jehovah throughout all times."

FELIX PERLES.

Königsberg i/Pr., 12 Sept. 1901.

[1] Does not Harnack feel that he is unjust towards the Judaism at the time of Christ when he places it, on p. 148, on the same level as the Greek Orthodox Church?

[2] Wanderjahre, bk. II, ch. ii.

POSTSCRIPT.

After the conclusion of this article I received the latest number of the *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* in which Leo Bäck discusses at length Harnack's lectures (pp. 97–120). As a matter of course his views resemble in many points that which is said here, especially in the refutation of the wrong judgments upon Judaism in the time of Jesus. I saw no reason, notwithstanding, to alter anything in my article, because I look upon this harmony between two critics, who wrote quite independently of one another, the most satisfactory confirmation of the correctness of their strictures; and because, on the other hand, the two articles show deep differences in tenor and contents.

F. P.

23 Oct. 1901.

FROM THE "LIEDER UN GEDANKEN" OF FRUG.

(Translated from the Yiddish.)

THE GOLDEN KEY.

ONCE, upon a time far distant,
Lived, they say, an ancient monarch.
Wonderful beyond all telling
Were the riches he possessed.

There were mounds of gold and silver,
Heaps of diamonds and pearls.
Guarded had they lain for ages,
Hid within the mighty palace.

And the palace door was closèd,
Fastened, with a lock tremendous;
But the key that turned the lock
Was a little, tiny key!

Of the finest gold, the purest,
Fashioned only was the little,
Little key, and very easy,
See you, had it been to lose it.

So the king, to make his riches
Safer yet, he took the key,
And securely he attached it
To a great and heavy chain.

Lo, the key art thou, my people,
To the old king's palace door!

. . . . . .

Art the key to all those wondrous,
All those dear and priceless treasures:
Torah, charity and faith!—
Only, so that never, never,

Thee in all this world, my people,
Should he lose, has thy Creator
Fastened thee beyond escaping
To a great and heavy chain.

To a heavy chain of sorrows
God has made thee fast, and said:
Go, my people! tho' the stormwind
And the tempest rage around thee,

Thou endurest—thou endurest!

A FANTASY.

EACH man is a trader,
The world is a fair:
They boil and they fry,
And they chatter and stare;
They chaffer and haggle,
And each one is keen
On making a bargain,
And profit, and profit—
For me there's no profit!
I beg, I implore:
The money I ventured
Restore me, restore!

For oh, in the business
I ventured my best:

My youth and my childhood,
And all I possessed
Most precious, invested and sold.
For riches and honour
I hunted untiring,
For joy and contentment to be.
Oh, let me relinquish—
Too narrow, dear brothers,
Too hard is the bargain for me!

Too great is the venture,
Too small is the profit.
Take, take altogether,
And yours shall remain,
The honour, the riches,
The power and learning,
And give me my youth
And my childhood again!
Give back, oh, give back
The lovely, the vanished,
The years that so quickly
Have slipt from my hold!
The gateway of faith,
Once more fling it open—
Of hope and of gladness
The portals of gold!

You look on me, brothers,
You sigh, and you pity
My life, my misfortune,
My lack of good sense.
Oh, short-sighted creatures,
Oh, poor, foolish creatures,
You feel not,
You know not,
How happy am I!
How happy am I,

When, free as an eagle,
My spirit her pinions
Hath spread, and is flown
To other dominions,
The home of the stars,
Where youth's fadeless flowers
Still perfume the shore,
Where this world's false treasures,
Her tears and her pleasures,
Are heard of no more! . . .

MY EPITAPH.

YES, many songs of bitterness and tears
I've sung for you, my friends, in bygone years,
And, with my last remaining tooth outworn,
The hapless jargon have I bit and torn,
And chewed the dear, old speech that was our mother's
Some parts with rhyme I salted, peppered others
With verse, and tried to make it soft and nice,
Essayed to smother something of the spice
That now and then too vividly recalls
The Düneburg and Wilna market stalls,
The flavour spreading ten miles round a place
Where once the jargon left, if but a trace . . .
Yes, eight long years, dear brothers, have I sung
And much devisèd in this pleasing tongue.
Some praised, and others blamed me (not a few),
I heard—and took my fiddle up anew! . . .

But Israel is a very stiff-necked nation,
A bitter folk, peculiar, separate.
From Egypt's sea to Horeb's desolation,
And from Mount Horeb to the present date,
God knows, he knows! you tear yourself in pieces,

You stroke, bless, praise them, flatter all you can,
In vain you reckon on their next caprices!
God knows, I say!—then what is one poor *man*
To make of them—a jargon writer too?

You mean to write then, neighbour? (says a Jew)
Well, write by all means, only—have a care,
And recollect with whom you have to do:
That we are Jews, and so—no vulgar fare!
Write—how shall I explain? why, you can tell
How best to please them all, you know quite well,
You understand! . . .

Dear friends, you are too good!
Alas, but one thing have I understood!
In pity, tell me, is it this you ask,
Is this, and this alone, the writer's task:
To make the people laugh?
—That's it! That's right!
You see, you are too serious by half,
Dear Mr. Frug!—do be amusing, bright!
We only ask of you to make us laugh.

Write stories, anecdotes, things wise yet witty,
With verses and with rhymes to make them pretty!

—I cannot do it, cannot—woe is me!
I cannot leap and caper, cannot make
Strange antics, cannot laugh! for pity's sake—
I cannot laugh, I tell you—let me be!

And some day your revenge you all may take,
(But I shall absent be, I shall not know it),
And write upon my tomb for all to see:

Here lies a strange, wild thing, a crazy poet.
His name ran thus—so many were his years—
He spent them ev'ry one in tears! . . .

THE GRAVE OF MOSES OUR TEACHER.

Oh, at times, when I've thought on it early and late,
Till exhausted and sick is my brain,
How that life is so hard, the misfortune so great,
And the remedies fashioned in vain.

Oh, then hence, where there's no one to lead us or guide,
To make our sore burden seem light,
Unto Moses the god-like, our hero, our pride,
My thoughts and my longings take flight.

Oh, how sweet would it be, in our terror and grief,
At thy grave could we gather and kneel,
And, bitterly weeping, a moment's relief,
At the heart all disconsolate feel!

But alas! of our prophet and crown we're bereft,
He is deaf to our tears and our cries;
No refuge or comfort to us now is left,
For concealed is the grave where he lies! . . .

And a voice, a voice from Heaven,
Hark, is sounding clear and sweet:
Jews, no grave to you is given,
Dust and ashes at your feet!

But a crystal fount, a river
Springing day and night anew,
Thro' the desert flowing ever,
He has left behind for you.

Flowers on its bank are growing,
Trees their verdant branches wave.
See, beside the fountain's flowing,
Small and mighty, king and knave.

In the workman's narrow dwelling,
In the spacious, gilded hall,
See the limpid waters welling!
"Bible" we this wonder call.

Fear and grief and desolation
Washed away on sunlit waves—
Go, my child, thy consolation
Flows from out our fathers' graves. . . .

A LEAFLET OF CONFESSIONS.

How slowly, how lazily passes each day,
And the years, oh how swift are the years!
Far, far is it yet to the end of my way,
And yet, brothers, see, I am bent, I am grey,
My cheeks they are sunken, my hands are a-cold,
My forehead is wrinkled with many a fold—
O brothers, I am not yet thirty years old!

"At thirty years: strength," runs the saying—What then?
The words in the Talmud you see.
O take, I beseech you, take paper and pen,
And reckon how many must be
The strong ones in Israel . . . with joy and with trembling
I picture their host in its might,
In Luzin, in Pinsk, in Berdichef assembling,
A nation of strong ones, a shield, a delight!

A nation of strong ones, and then, Jew by Jew,
Goliath the Philistine, Samson in pride.
The kettle o'er-boils with the powerful brew,
The earth, as tho' feverstruck, quakes at their stride.
We labour, we eat and we drink of the best,
We revel in riches—each alley, each house,
Each place where is food for ten men and one mouse,
A lair is of lions, of eagles a nest!

O lions and eagles! time was, when I too,
I too was an eagle with eyes wildly gleaming,
High, high o'er the hills and the valleys I flew,
And high o'er the lakes and the rivers far-streaming.
The clouds were below me, the stars gave me greeting,
The woods and the forests beneath me that lay,
They rustled and sang, and the streams in their fleeting,
They sang too, and shone, and rejoiced on their way.

The vales and the dales, and the wide-stretching plain,
The clouds and the stars, and the wind and the river,
The green little leaflets that glisten and shiver,
That glance in the sun, and are wet with the rain,
The snow-wreath of silver, the gold of the fall,
The heaven above, and the earth at my feet,
Of hope and of gladness they sang, one and all,
And oh, but their singing, their singing was sweet!

My Rabbi was Nature—she set me to learn,
She taught me to sing, and she taught me to play,
And all that is beautiful swift to discern.
"The heart must be fresh, and the brain clear and steady,
The measure and scales still be waiting and ready"—
And I, after all, have become—why, you know it!
A poet, my brothers, a poor Jewish poet!

You know what that means, have considered it well,
And this which I tell you, O friends, is no news:
Unhappy the man to whose portion it fell
A poet to be among Jews!
A jester, a fiddler at feast and at fair,
A creature of jingle and jangle and verse,
He leaps, and turns head over heels in the air—
The crowd stand round laughing, and laughing disperse.

And woe to him, woe! if there beat in his breast
A heart full of love and of passion unsleeping,
That will not allow him to turn into jest
The harp that was given awhile to his keeping.

His task is to play on it, firm and unshaken,
Of love, hope, and gladness, the thrice holy song,
The feelings the purest and best to awaken
Of truth and of friendship, the faithful and strong.

And who takes his part? in the wind and the sun,
A voice unto bones in the wilderness crying
Is he, to the rocks and the hills round him lying.
They list, but alas! of his brothers, not one.

A Jew with one hand strokes his grey little beard,
He bends down his head, to one side lets it fall.
You think he has seen, and you think he has heard . . .
Well, yes, he *has* heard you—and so has the wall!

I can't understand it—I try all in vain!
Are Jews then bewitched? oh, in pity explain!
Such anguish and terror endured in past years,
Such woe, such outpouring of blood and of tears,
And a Jew—requires a jester with horns and with claws!

The jesters with jingles and verses, of these
A critic is he, and as wise as you please.
His heart, when he sees one, is widened with pleasure,
Supreme his delight, and his joy without measure.
A catchword, a proverb, a squib somewhat caustic,
A legend, a riddle, a rhyme, an acrostic . . .

The daughter of Zion in misery lay,
Long since, where the waters of Babylon flow,
In fetters of iron:
Now sing to us, lo,
A song of your Zion!
Thus cried in that day,
Triumphant and laughing, the foe.

I see them in Rome, they are rent there and torn
By tiger and bear, they're a byword of scorn.
In Spain too I see them, thrown over to shame,
Bereft of their riches, their honour, their name.

I see how they wander alone in the woods,
I see how they toss on the desolate floods,
And still, oh how clearly, I hear thro' it all
The voice of my nation, her watchword, her call:
My children, my children, whose love I rely on,
Oh remember the name that thro' ages untold,
Before angels and men you were wont to uphold,
Defend still the treasured, the dear name of Zion!
And this, do you see,
Mr. Jew, is for me
The one only song, which from life's early dawn
My heart to itself, by my heart's love, has drawn.

ONE OF THE BEST.

I.

(On the grave of Michel Gordon.)

ONE more gravestone! one more heart,
Cold and still, has found relief
From the joy as from the smart,
From the wrath for other's grief.

Where the ash is strewn about,
Lies the dear old fiddle, lone;
And the crazy song rang out
With a sudden sound of moan.

Strong and earnest, unafraid,
Rose the song, and clear and high.
Ring the bell—the piece is played!
Hushed the laughter, hushed the cry!

In the land where, free from pain,
Thou, dear soul, art gone to live,
One assurance still retain,
All the comfort we can give.

This: while still there lives a Jew,
And for many, many years,
Shall thy songs be sung anew,
Some with laughter, some with tears.

Sleep, thou spirit sweet and rare,
Where the leaves of life are shed!
Thine own songs shall be the Pray'r
Spoke in blessing o'er the Dead . . . . . .

II.

What see I, what hear I? O say, if you know!
The dovelet is cooing, the linnet is singing,
The little, the silvery bells all are ringing,
The little straw cradle, it rocks to and fro.

The cradle is rocking, the lamplet is lighted,
Beside me once more is my Grandmother sitting;
With small, bony fingers a sock she is knitting,
She bends o'er my cradle with dark eyes dim-sighted.

She sits and she knits, and she sings thro' her musing:
"You've been to Poltava, of course, Mr. Jew?"
My very best thanks, Michel Gordon, to you!
Your booklet of verse I just now was perusing.

Of those who awoke in the night you were one,
Who woke while the Jews all about them were sleeping,
And round to the doors and the windowpanes creeping,
You tapped, and you called them all forth to the sun.

I see her, your Muse, she is Jewishly dressed
In garments old-fashioned and plain, but the cotton
With which they were sewn is not worthless or rotten—
'Tis fine and 'tis costly, 'tis thread of the best.

Her garments are long, without flounces or laces,
That free and unchecked she may wander about
In alley and court, where the school-children shout,
And where the dogs yelp in the old market-places.

The poor Jewish Muse! she must roam o'er the earth
Amid Jewish refuse, and rubbish, and ashes,
And slippers, and old hooded mantles and sashes,
And things that had never a halfpenny's worth.

Where people have prospered, and hard are the heads,
The hearts too, in danger of blows and of curses,
Deserted and nameless still onward she treads,
And bears on her shoulder a bundle of verses.

SIMCHAS-TORAH.

(The Rejoicing of the Law.)

"SIMCHAS-TORAH! skip and hop
On your feet till down you drop!
In your mouth a merry jest—
And a burden in your breast!"

(Old song.)

So frisky and fit,
At table we sit,
We eat what we choose,
We drink and are gay.
Sing, brother Jews,
Be merry to-day!
Cup after cup,
Drink it all up!
No need to fear,
Lift up your voice,
To-day we rejoice—
Sing, brothers dear!

Alas, Jewish singing!
And alas, Jewish gladness!
What means it, O tell me,
And whence is the sadness
That weighs on my heart when I hear?
I hang down my head
Like a child that is chidden,

And oft, ere I know it,
Uncalled for, unbidden,
Falls, bitter and burning,
A tear!
Not always with sorrow
Our hopes were requited,
And often the sunshine
Has brightened our way:
We once were a nation
Both strong and united,
And yet, O my brothers,
And yet to this day,
We keep not one feast-day,
But still doth remind us
Of swords that lie shivered
And broken behind us,
And old, tattered banners,
Now useless and furled;
Of all our dead heroes,
Our great ones who perished,
The altars forgotten,
The ruins uncherished
And scattered abroad o'er the world.
No song that contains but
Two words of rejoicing,
In which we discern not,
The jesting below,
An echo of laughter,
Of false, bitter laughter,
A cry half-despairing
Of shame and of woe! . . . . .

O great and happy feast-day, Simchas-Torah!
High above our head still your bright star flashes.
To win such a feast-day, one such feast-day,
Ten spend we fasting in sackcloth and ashes! . . . . .

TWO PICTURES.

"OTHER seasons, other song-birds:
Other song-birds, other songs."

Friends, the legend you remember,
How of old, in days departed,
Wont were we to keep the fast-day
Called among us "of Atonement" . . . .

In the green and shady gardens
Round the city named "of palm-trees"
Stir of harp-strings, sound of trumpets,
Flow of sweet and youthful voices.

Girlish voices sweet are mingling,
Girlish voices flowing gaily,
Like the sound of silv'ry joy-bells
O'er the dewy flowers floating.

"Come, young men, come hither, hither!
(Hark the soft, caressing voices)
For the fairest are assembled
Here, of Jericho's fair daughters.

Slender as the waving palm-trees,
Fresh and scented as the roses,
All the sweetest, all the fairest
Of the city's virgin daughters.

Hither come, young men, come hither!
Come and choose your bride, but look not
On our youth and freshness only,
Rather seek more lasting beauty!

Youth must fade and charms will vanish,
Passing like the summer roses,
Goodness shall endure for ever,
Virtue nevermore shall perish.

Virtue, purity, affection,
Feelings delicate and noble,
These are still our best adorning,
These are still our richest dower."

Raven locks and snow-white dresses
Shine and flutter in the distance,
Now between the waving palm-fronds,
Now between the wreathèd flowers.

All are dressed alike, in simple
Linen robes, by one agreement,
And their dresses oft the maidens
Used to borrow one from other.

So that neither rich nor needy
There might be, no pride, no blushes—
Ancient days and ancient pictures,
Ah, already they have vanished! . . .

Other times and other people:
Other people, other pictures . . .
Brightly lighted is the spacious
Dancing-hall at the "Assembly."

In the bright and lofty ball-room
Gather, gather, for the "evening,"
All the fairest and the finest
Of the city's lovely daughters.

All the finest and the fairest
Of the city's youthful daughters,
Maids of Jericho and Hebron—
Of Berdichef and of Kovno.

Pretty Marya Pessachovitch,
Nastya Kaphon, Phrosia Lamech;
And the brilliant Isabella,
Isabella Lokschen-Zimmes.

Each and all are dressed and fitted
In the very latest fashion;
And the little song they're singing,
Is another altogether.

—Come, O bridegrooms, hither, hither,
(Thus sing Marya, Nastya, Phrosia,
And the brilliant Isabella,
Isabella Lokschen-Zimmes.)

Come, come hither, hither, doctors,
Advocates and engineers too,
With cockades and with distinctions,
Medals, ribbons, attestations!

Take, oh, take us all, have pity!
Take us, snap us up! for ready
Are we each and all to follow—
Up to Heav'n or down to Hades!

Take us, snap us up, and wrap us,
Fold us up in silk and velvet,
Buy us opera-stalls and boxes,
Take, oh, take us masquerading!

Buy us hats that shall resemble
Beds of flowers, shine and dazzle;
Geese and hens, in beak and feathers
All complete, shall sit upon them!

Let our dresses be the smartest,
Smarter than the other people's,
Let our trains be still the longest,
Our "tournures" of all the biggest.

And our ornaments and trimmings,
Like the stars shall glance and sparkle,
All our friends and our relations
Shall be jealous when they see us .....

And—and so on, O my brothers,
Runs the little song—you know it!
Other times and other people:
Other people, other pictures.

Other names, and other hearts too,
All is changed and new, and diff'rent.
All? not all! one link is left us
With the days so long departed:

'Tis a detail! see, the dresses,
O my friend, the lovely dresses,
With the ornaments and flowers—
Hist! they're very often borrowed!

HOT AND COLD.

Good luck to you, Rachel! we all wish you joy:
The babe's a delight to behold!
He screams—(may God bless him, the beautiful boy!)
The first taste of life does not seem to enjoy.
Ah me, up in Heaven, poor child, it was light,
And warm and delightful and cheerful and bright,
And now—do you hear?
The wee thing is talking and whimpering, hark!
"O Mother, how cold is it here, and how dark . . .
I shiver and fear!"

The wheel goes on spinning,
It hums and it sings.
A day passes creeping,
A year, as on wings.

—Good day to you, Rabbi!
—Good day! and now look,
Your place is there waiting—sit down in it quick,
And give yourself body and soul to your book,
Or else—why, a taste of the stick!

Repeat now—no answer? lie down then—lie—so!
One, two—come, lie down, I say!—oh, Rabbi, oh!
—Lie down, you—you rascal! I toil, I perspire,
And he, he does nothing—you felt that one, what?
'Tis warm, is it? answer!—oh hot, Rabbi, hot,
It burns me like fire!

The days pass so slowly,
The years fly so fast,
And that which began,
Why, it ends too, at last.

And once more: good luck to you! play, fiddler, play,
On wings now of melody rise!
The bridegroom is handsome and clever; the bride,
A jewel, a mirror, a prize.
Play on! if the jewel has nails, time will tell—
The mirror, a tongue, alas!—well, bridegroom, well,
You glow not, possessed of this treasure?
O friends, O companions, I beg of you, hold!
As one in a wood, in the night, all a-cold,
I shiver and shake—as one palsied and old,
I freeze—but with pleasure!

The world is a class-room
For small and for great.
We're crowded and squeezed,
And we learn, soon or late.

A trader, a pedlar—there's no time to waste:
In Klotz is a fair, and in Hotz—O make haste!
A market they hold, and, wherever you go,
It roars like a furnace—they hurry, they fly,
They speed as on wheels, as on wings they were borne.
Salt, furs, flax and leather and cattle and corn . . .
They charter and barter and bargain and buy.
The trader, the fledgeling, he runs to and fro,
He trembles, gesticulates, damp is his brow.

O friends, brother dealers, how flames it! just now,
What ardour, what glow!

The world is a market,
The wheel, the wheel turns.
The life flames and flickers,
It crackles and burns.

Burn, burn! you will cool before long, Mr. Jew!
Of wood and of iron you seek to make sure,
Of silk and of velvet and wares not a few.
Nor would I neglect, O my friend, were I you,
A piece of white linen ere long to secure.
The hammer is sounding, the saw gives a drone,
Four boards—and inside them he's shut in, alone.
And now from the fair he drives home—a last time!
Come quickly, shamashim, and heap on the mould . . .
O Jews, it is cold there, I tell you, 'tis cold!
How like you my rhyme?

SAND AND STARS.

SHINES the moon, the stars are glowing,
The night sweeps on o'er hill and plain.
In the tattered book before me,
I read, and read them o'er again,

Ancient words of promise holy,
And loud, at last, they speak to me:
"As the stars of heav'n—my people—
And as the sand beside the sea!"

Lord Almighty, thou hast spoken,
Unchanging is thy holy will,
Ev'rything as thou commandest
His own appointed place shall fill.

Yes, dear Lord, we're sand and pebbles,
We're scattered, underfoot are trod;
But the stars, the bright, the sparkling,
The stars, the stars—where are they, God? . . . .

THE FIDDLE.

GOOD morrow, my masters, my fiddle and I
Before you make bold to appear.
(Come, fiddle-strings, children, be merry, I pray!)
A song will it please you to hear?

May-be, sirs, you know that a bantling to-day
Was born to Salomith, the wife
Of Veitel the fiddler—the stars have foretold
A long and a prosperous life.

He's swaddled and dandled and fed and caressed,
They kiss his wee hands and his feet.
The fiddler-chick grows, why, an inch to a day!
(Sing, fiddle-strings, gaily and sweet!)

And out of his cradle the fiddler-chick creeps,
He walks and he talks, and to-day
He toddles to school, to the Rabbi he goes.
(Oh, hark how I merrily play!)

He learns aleph—beth, and the Pentateuch reads,
The Talmud—in study is wrapt;
And now he's "bar-mitsvah," he's twelve years old—
(twang!
What was it? a fiddle-string snapt!)

And day follows day still, and week follows week,
The months and the years, how they flee!
The fiddler-chick, praised be the name of the Lord!
A man and a bridegroom is he.

The fiddler-chick now is a bridegroom, a man,
A father—misdoubt me who will!
(No matter! the fiddle plays merrily yet:
He boards with *her* family still!)

Out, out of the nest now, and look to thyself,
And thine be the loss and the gain,
Oh, fiddler-chick! (see the string leaping and—snap!
Another one broken in twain!)

And year follows year, and old age comes at last.
Cough, hobble, and groan, and drag on
A little while longer, a few more days yet—
(Another, the third one, has gone!)

And now the old fiddler lies stretched on his bed,
(One string still is left to me—one!)
He feels for his fiddle, he longs for it—nay!
His playing is over and done.

The fiddle-string shudders, it shivers and sighs,
It moans—you would think it had spoken!
The string, how it stretches and strains itself—ah,
'Tis broken, the last one is broken!

'Tis broken—and useless and mute on the ground
The fiddle, it lies where it fell.
Both fiddle and fiddler have come to an end,
The song, too, is finished—farewell!

STOLEN.

ONCE upon a time a lovely,
Black-eyed, little Roman matron,
With a sage and ancient teacher
Reasoned of the Jew's religion.

Tell me, Rabbi (thus demanded,
Wondering, the youthful lady),
In the Bible it is written
That, when our great-grand-dame Eva

God Almighty fashioned, Adam
Caused he first to fall on slumber.
Then, from out the helpless creature,
Quietly, a rib was taken.

Taken—nay, I say 'twas stolen!
See you, Rabbi, it was taken
From the sleeping!—is it meet now,
That a God should stoop to thieving?

And is this the great and mighty
God, the love and awe-inspiring,
This the God, whose name so proudly
You uphold before the nations?

Lady, (this is now the answer
Of the teacher sage and ancient),
You will graciously allow me
To repeat a little story!

'Tis a true one, and moreover,
Lady, mine own self concerning;
Very lately too it happened—
That by night came one and robbed me.

In the dawning, when from slumber
I arose, intending straightway
To betake myself to study,
Lo, my little lamp was missing!

Mine own lamp, so old and battered,
Black with smoke, that cost my father,
Thirty years ago, it may be,
Seven coins in honest copper.

Well, the lamp was gone—for ever!
But—now listen, dearest lady!
In the corner, where aforetime
Stood the lamp so old and dingy,

I beheld a lamp, a new one,
Broad and high, of precious metal,
Little figures fine were graven
On the sides and round the border;

On the top there shone and sparkled
Here, and there again, a brilliant,
Brightly as the stars at midnight
Sparkle in the deep blue heaven.

Now, what say you, madam, tell me,
To such dear and kindly robber?
Once again, I pray, with patience
Take our Bible, turn the pages,

Read a little, and consider,
Honoured lady mine, of Adam
And of Eve the ancient story. . .
Madam, do you call it stealing?

SPRING SONGS.

THE wild-dove is cooing,
She calls from the tree:
Come, children, the breezes
Are lightsome and free!

The long threads of sunlight
From heaven now issue,
As some one sat weaving
A shimmering tissue:

The hive-bees are humming,
They take as they pass
The sweet of the roses,
The dew off the grass:

The garden is blooming,
The hill and the hollow,
The spring-time is here,
And the summer will follow!

Come, children, the breezes
Are lightsome and free!
The wild-dove is cooing,
She calls from the tree.

The dovelet is cooing,
She calls from the bough:
Come, children, the breezes
Are sweet to the brow:

The leaves are a-flutter
On hill and in hollow,
The spring-time is here, and
The summer to follow!

The wild birds are singing
In garden and dale,
And sweet is their music
In valley and vale:

The fishes are swimming,
Where ripples are glancing,
And gliding and sliding
And leaping and dancing:

The flowers, the flowers
Are blossoming now!
The wild-dove is cooing,
She calls from the bough.

SUMMER SONGS.

1.

Clear and sunny are the heavens,
And the wind blows fresh and free:
Sing, oh, sing a song of summer!
Begs the pale-faced child of me.

Take me out into the garden,
To the valley, there to pull,
For my wreath, the valley flowers
That are large and beautiful!

Child, my harp-strings all are broken,
So the harp was put away,
And my hand has quite forgotten
How to play!

And my heart has quite forgotten
How to waken and be glad:
Autumn, winter, spring and summer,
It is sad!

2.

In the fields and in the gardens
Merry voices, hark, are singing,
And the wavelets blue and sparkling
To the breeze their foam are flinging.

O'er the gardens, o'er the meadows,
In a wreath of tender oats,
Knowing not of care and sorrow,
See, the golden summer floats!

Summer birds from out the gardens,
Honey bees for treasure prying,
On his raven locks are settling,
Round him chirping, buzzing, flying.

From the fanning, from the beating
Of his great brown wings there flow
Warm, sweet airs, that fly and flutter
O'er the limpid waters low,

Where the green and leafy garlands,
Rustling, all the trees adorn,
And across the open meadows,
And the waving ears of corn:

Golden heads together laying,
Hark, they whisper and they hum:
When, oh, when (the corn is saying)
Think you, will the reapers come?

And the reapers, see, they hasten:
Sickles ring and flash and glisten—
To the sound of merry voices
Once again I stand and listen.

Down the valleys they are singing,
They are singing o'er the plain,
And the old, unconquered sadness
Rises in my heart again.

AUTUMN SONGS.

I.

How wet and gloomy lies the wood,
Of all its flow'rs how stript and shorn!
One scanty handful, see, I bring,
Tho' I have wandered there since morn.

Poor, dwindled things, some dark with frost,
And others drenched and spoilt with showers.
Beside whose grave-stone shall I lay
The last remaining wreath of flowers?

This little wreath alone have I,
Of pinched and melancholy blooms,
And oh, at ev'ry step I take,
So many, many are the tombs!

For with a hundred snatching hands
Has death made desolate my way . . .
Oh, then, beside whose resting-place
The wreath, the last one, shall I lay?

My song, my melancholy song,
The little wreath of blooms art thou—
Too long I spent upon the road,
Too late, too late, I bring thee now!

2.

My head is bent, my hair is grey already,
Dim-sighted, too, and weary, are mine eyes,
And drop by drop upon my heart is falling
The chilly dew of evening, stolenwise.

The last remaining summer flow'rs have faded,
The last dead leaves have fallen from the tree—
Oh, let me for one moment rest beside thee,
And lay my tired head upon thy knee!

'Tis time, 'tis time that I should cease from toiling!
The way was long, and heavy was my load:
In cold and heat, in tempest and in darkness,
I followed still the never-ending road.

I think my heart is dead, for where aforetime
There sprang and blossomed flowers wild and sweet,
And where the grasses rustled in the sunshine,
Are pebbles now, and thorns, that wound the feet.

And where the waters once ran swift and sparkling,
Lies, bare and dry, the stony river-bed,
My harp is broken, and my song is silent,
My tears are shed.

Ah me, those tears, what time that I was singing,
How bitter and how hot they used to fall!
And what, I ask myself, have I accomplished?
And what has been the ending of it all?

The Jews my brothers, will they understand me?
And all that stirs within a poet's heart?
Will *they* believe how deep can be his sadness,
How burning and incurable the smart?

A Jew has learned to think of other matters,
Since first from out the mud his head he raised,
And stood upon his feet, and managed shortly
To look like other people, God be praised!

From all eternity he had a teacher,
On Sabbath days the Scripture to explain,
And as he listened, full of deep contrition
He sighed and sobbed, his tears fell down like rain.

And then he had a crazy thing, a jester—
A man of brains, a youth sharpwitted, quick,
And in his verses he would find refreshment,
And with his tongue would click.

And then, sometimes, he bought him of a pedlar,
Or else at fairs, a tale—upon my word,
It is the very drollest thing that ever
Was seen or heard!

One reads and laughs, and then a little farther
One reads, and laughs till one is like to split.
One laughs, because to that intent and purpose
The thing was writ!

What then? is Jewish life so very cheerful?
Contains it then so much at which to smile?
Are there so many things away from sadness
The stricken heart one moment to beguile?

And do we then lament so very seldom?
Let's reckon now, and see if we can tell!
We weep throughout the fast-day of Atonement,
The rich and poor, the young and old as well.

We weep o'er Lamentations and Confession,
We weep the daylight and the darkness through,
And are we not to laugh a little ever?
Go, let us be! why, that would never do!

They've laughed in years gone by, and in the future
To laugh they will continue, just so long
As there shall live a Jew—then hush, be silent,
My song, my melancholy song!

"FOR THE SIN OF . . . GRANT US FORGIVENESS!"

Once again, in spirit,
Living o'er my childhood,
On the solemn fast-day
By the wall I stand,
Dressed in snow-white linen,
Hungry, aye, and thirsty,
With the old, the heavy
Prayer-book in my hand.

And with tears and fervour:
"For the sin" repeating,
Missing nothing, from the
First word to the last,
All the while, tho', feeling
Most as I were dreaming,
Most, as I were lying
Bound in slumber fast.

"For the sin" . . come, quicker!
'Tis my father speaking,
And I lift the prayer-book,
Read them one by one,
Sins, by tens I count them,
And misdeeds so many,
Wicked things I never,
Nevermore have done!

God of mine almighty!
I, a child in Israel,
I, a little, sickly
Jewish boy, oh, say:
How can I be guilty
Of such dark misdoings,
Who misdeeds so dreadful
To my charge can lay?

Usury, extortion—
Three misdeeds and forty—
I, a little Jew! well,
Rattle it along!
Ah, too big and heavy
Is for me the Pray'r book,
And the fast-day portion,
"For the sin . ." too long!

Days, and months, and seasons
Since have come and vanished,
I have altered with them,
I am bent and old,
And my head is sprinkled
With the snows of winter,
On my heart's faint beating
Fall the night-dews cold.

Yes, the little school-boy
To a Jew has changèd—

In my lonely chamber
Pensively I lie,
Thoughts of gloom and sadness
Gathering within me,
Like the clouds at evening
In a stormy sky.

I, dear people Israel,
Will thy life consider,
Prying into corners,
Searching, thinking o'er
All our deep and tender
Brotherly affection,
Year by year increasing,
Strengthened more and more:

All our benefactors,
And our wealthy leaders,
In whose flood of riches
We are more than blest;
All our learned Rabbis,
Counsellors and judges,
Schools and Talmud-Torahs,
Temples, and the rest:

Our untarnished honour,
Our sincere attachment
To the name we're called by,
And which we have borne,
Cherished years three thousand,
Deeming it a treasure
To be saved and sheltered
From the breath of scorn;

Lest it should be injured,
Spoken of with slighting—
And I take the pray'r-book,
Heavy, worn with age,

'Tis the same—and open
At the fast-day portion:
"For the sin . ." is written
On the yellowed page . . .

How is this, my brothers?
Oh, this topsy-turvy
World!—in truth I know not
If to cry or laugh!
Tell me, what has happened
To the list, the long one?
This one—why, God help us!
'Tis too short by half!

THREE FRIENDS.

THREE neighbours were we, three companions, I ween
That nowadays rarely our like may be seen—
The red-haired Eliakim, Nachman, and I,
The poet who humbly to please you will try.

We grew up together, we learned side by side
The law that is Israel's comfort and guide,
Together we sported, we prayed all together,
Alike for all three were the wind and the weather.

Together we settled to live evermore,
Till we met beyond parting on Eden's glad shore.

And now will I tell you what happened one day,
When down to the wood we had taken our way.

We brandished three pointed and glittering knives,
As long as the Angel's who gathers our lives.

To murder, to rob? why, good friend, how you shiver!
To cut willow-branches alongside the river.

The rays from the West, growing long now and cold,
Illumined a willow-tree crooked and old.

And thereby beheld we, at rest on a stone,
Elijah the Prophet, alone . . .

And with a voice that kindly was and low,
He said, Dear children, I will tell you all,
That shall, God willing, be your lot below,
To each one on his way thro' life befall:

Eliakim's shall be a voice resembling
The storm-wind when the sky is overcast,
Men, women, children, at the sound assembling,
Shall bend like flowers in the Autumn blast.

Thou, Nachman, shalt have gladness for thy part,
And whoso, pausing, listens to thy voice,
Shall feel the burden lighten at his heart,
And shall, forgetting, for a while rejoice.

And I?—and thou shalt have both joy and sorrow,
Both happiness and grief are given thee,
From each of their two lives in turn shalt borrow—
Thus spake Elijah unto me.

And days and weeks and months since then have flown,
Eliakim in Poland many years
The ram's-horn in the synagogue has blown,
And moved all hearts to terror and to tears.

And Nachman is a wandering musician,
He plays at weddings—journeys, takes his chance,
And they that hear him, of whate'er condition,
Feel young at heart again and join the dance.

And I, my masters, I, woe worth the day!
A poet have become, altho' a Jew,
And what's a poet among Jews to-day?
The Prophet truly spake of that he knew!

A ram's-horn man, and then again musician,
I blow and blow—then on my fiddle play
Till wearied out—then call men to contrition
Upon the shofar till my strength give way.

NATURE.

CLEARLY shine the skies of evening,
Shadows long and longer grow,
Cool and humid airs are stealing
From the woods and valleys low.

And the tall, old trees around me,
Hark, they rustle with delight,
Shake their leaves and sigh: how pleasant
And how fresh it is to-night!

Drops of dew like pearls are shining
In the level sunset beams,
And along the little valleys
Rush the icy, bubbling streams.

Come, oh, come and walk among us,
Where the wood her coolness spreads!
We will spin a net around thee—
Soft and green the silken threads.

We will fan away the sorrow
From thy forehead, from thy mind,
Visions sweet of consolation
In our shadow thou shalt find.

From the woodland, coolness breathing,
And delight, on either hand,
Forth I wander, by the margin
Of the mighty deep I stand.

On the surface of the waters
Purple sun-rays lightly dwell,
Touch with gold the waves of azure—
'Tis the dying day's farewell!

And across the waves of azure,
Softly as they shine and sing,
Glides a sail that floats and flutters,
Flutters like a great, white wing.

O'er the quiet waves of azure
Swims a little, tiny boat;
O'er the quiet waves of azure,
Sweet and pure, young voices float.

Voices young and clear are singing
Of the fisher in his bark,
With the angry billows fighting,
In the tempest, in the dark:

Of the seaman sailing, sailing,
Sailing o'er the waters blue
To the land for ever sunlit,
Dwelling of the good and true.

Free and happy and united,
One great family are they:
Ties of love and bands of friendship
Growing stronger day by day.

"Cheer, boys, cheer! the sail is swelling
In the breezes fresh and free,
And our little ship is floating
Like a feather o'er the sea!"

"Clouds are low, and with the tempest
And the billows we must cope . ."
And themselves the sweet young voices
Answer: Forward still—with hope!

Young, sweet voices, I am list'ning,
Voices, I am singing too!
Deep within my heart awaken
Strength and joy and ardours new.

Sweet as water to the fevered,
On my heart refreshing fall
Hope's cool drops—O songs and waters,
Winds and trees, I thank you all!

Bees and flow'rs and waving grasses,
Take my thanks, I pray you, take!
For my heart, since you have soothed it,
For a while has ceased to ache.

THE JEWISH CHILD[1].

In the airless gloom and darkness,
Where no sunlight falls,
Dost thou mark the blind-worm yonder
Where he crawls?

In the earth the worm in darkness
Had his birth,
And his lot: to crawl for ever
In the earth.

Worm-like, in the dark and helpless,
All the undefiled
Years of childhood thou art passing,
Jewish child!

By the cradle-side, thy mother,
Rocking thee,
Sings no song of peace, of gladsome
Liberty;

Of the gardens, of the valleys,
Where, the livelong day,
Free as air, the rosy children
Laugh and play.

[1] The original was taken from the *History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*, by L. Wiener.

Nay, a bursting tide of anguish
Flows along,
Ever welling—oh, the bitter
Cradle-song!

Deep-drawn sighs and tear-drops scalding,
In a rushing stream,
Night and day are sounding ever
Thro' thy dream;

Deep-drawn sighs and tear-drops scalding,
Cold and pain,
Drag their weary length, like spectres,
In thy train.

And from cot to grave, unbroken,
All the long, long way,
Stretch whole forest-leagues of trouble—
Grim and grey! . .

HELENA FRANK.

DER SÜDARABISCHE SIDDUR UND JAḤJÂ ṢÂLIḤ'S COMMENTAR ZU DEMSELBEN.

Im Jahre 1871 hat Neubauer zum ersten Male den *Siddur aus Jemen* in die jüdische Litteraturkunde eingeführt. Er gab in *Grätz's Monatsschrift* (20. Jahrgang, S. 320–326) die Beschreibung eines aus dem 15. Jahrhunderte stammenden südarabischen Gebetbuches, mit ausführlichen Angaben über seinen Inhalt. Die in dem erwähnten Aufsatze beschriebene Handschrift führt in Neubauer's Cataloge der hebräischen Manuscripte der Bodleyana die Zahl 1145, und hier ist die frühere Beschreibung nur durch eine genauere und nummerirte Liste der Selichoth ergänzt. In demselben Cataloge beschreibt Neubauer unter N. 2498 einen anderen Siddur aus Jemen aus dem Jahre 1598 (Col. 888–891). Eine ganze Reihe von Handschriften des südarabischen Gebetbuches führt an W. H. Greenburg in seiner Schrift: *The Haggadah according to the Rite of Yemen* (pp. xxiii–xxvi), und zwar sieben dem British Museum gehörige (aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert), zwei aus der Gaster'schen Sammlung (17. und 18. Jhdt.), und drei der Bodleyana gehörige (ausser den bereits erwähnten und von Neubauer beschriebenen eine damals noch unkatalogisirte aus dem 16. Jhdt.). Auch die Berliner kön. Bibliothek besitzt drei — zum Theile defekte — MSS. des Siddurs von Jemen; s. Steinschneider's Catalog der hebr. Handschriften, I. Abth., S. 61, N. 89; S. 63, N. 91; S. 69, N. 103; Anhang, S. 117–130, und dazu die Ergänzung im Vorworte der II. Abtheilung, p. v f. Zwei Handschriften seiner eigenen Sammlung ("des Rituals und des sog. mit dem Commentar פעמון זהב versehenen סדור גדול") erwähnt Kaufmann (*Monatsschrift*, 41. Jahrgang, S. 214). Die Sammlung E. Deinards enthielt auch eine Handschrift des Rituals von Jemen (s. Kohut, *Proceedings of the Third Biennial Convention of the Jewish Theological Seminary*, New York, 1892, p. 8). Darüber und über andere Fragmente des Siddurs berichtet noch Kohut in dem 37. Jahrgange der *Monatsschrift*, S. 509 f. (s. auch 39. Jhg., S. 542). Der Siddur aus Jemen darf also nicht zu den handschriftlichen Seltenheiten gerechnet werden[1]. Nichtsdestoweniger ist es als er-

[1] Baron David Gunzbourg berichtet in der *Revue des Études Juives*, XVII, 46 f., über eine in Ṣan'â im Jahre 1879 verfertigte Abschrift des Siddurs von Jemen, giebt jedoch keine nähere Beschreibung seines Inhaltes.

freuliche Thatsache zu verzeichnen, dass derselbe nunmehr auch in gedruckter Form zugänglich ist. In Jerusalem, das in den letzten Jahren sowohl die Juden Südarabiens als die Bochârâ's mit liturgischen und sonstigen Druckwerken versieht, ist in den Jahren 1894 und 1898 in zwei Bänden *zum ersten Male* das Gebetbuch der Juden Jemens gedruckt worden, und zwar in einer gewissermaassen officiellen Gestalt. Denn der Ausgabe liegt zu Grunde die Handschrift eines der gelehrten Koryphäen der Juden Südarabiens aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dessen Commentar unter dem Titel עץ חיים dem Gebetbuche beigegeben ist. Und die gegenwärtigen geistigen Führer der Hauptgemeinde Jemens, Ṣan'â, gaben der Ausgabe in ihren vom Nissan 5654 (1894) datirten Approbationen ihre Zustimmung; es sind der Gemeinde-Rabbiner Salomo b. Schalom Ṣâliḥ, der Dajjân Abraham b. Ṣâliḥ, der den Verfasser des Commentars seinen Grossvater nennt, ferner die Häupter des Lehrhauses von Ṣan'â (ראשי הישיבה הכללית): Schalom b. Jaḥjâ Ḥabschûsch (חבשוש) und Sâlim b. Sâlim Schamen (שמן). Als Correctoren (מגיהים) der Ausgabe nennen sich auf dem Titelblatte und in einer beiden Bänden vorgedruckten Erklärung: Schalom b. Joseph 'Irâḳî und Abraham b. Chajjim Schalom al-Naddâf (אלנדאף, d. i. der Wollkämmer)[1]. Die Kosten der Ausgabe tragen, wie auf dem Titelblatte beider Bände angegeben ist: Schalom b. Abraham 'Omar, Joseph b. Schalom Dâr, Schalom und Chajjim, die Söhne Joseph Ṭôbi's, Schalom b. David Ḡamâl. Diese Mitglieder der in Jerusalem ansässigen südarabischen jüdischen Colonie geben in einer an der Spitze des ersten Bandes stehenden kurzen Vorrede die Beweggründe der Drucklegung des Werkes an; vor Allem seien sie dazu durch das Beispiel zweier Landsleute angeeifert worden, des Abraham b. Joseph Halevi, genannt Al-Scheich[2] (המכונה אלשיך), und des Moses Chanoch Halevi, die den ersten und zweiten Theil des Werkes שתילי זיתים zum Drucke befördert haben. Dieses Werk wird einmal auch in dem Commentare unseres Gebetbuches (Bd. II, S. 22 b) angeführt. Jakob Saphir sah das Manuscript des Werkes in Ṣan'â im Jahre 1859 und giebt einige Notizen über dasselbe[3].

Der Titel des bei S. Zuckermann in Jerusalem in recht stattlicher Form gedruckten Gebetbuches lautet: סידור כולל כל תפלות השנה עם

[1] Einen מארי אברהם אל נראף erwähnt Jakob Saphir im Jahre 1859 (אבן ספיר, I, 108 b).

[2] Über Joseph Halevi Al-Scheich s. Jakob Saphir, a. a. O., 76 b.

[3] אבן ספיר, I, 101 b. Das Werk enthält nach Saphir's Angabe Quellennachweise und Erläuterungen zu den ersten zwei Theilen des Schulchan Aruch. Den Verfasser, Mari Jaḥjâ Halevi Al-Scheich, bezeichnet S. als נשיא וראש הגולה.

כל הברכות אשר יסדו אנשי כנ״הג (=כנסת הגדולה) ז״תל (=זכותם תעמוד לעולם) הנקרא בל׳ קדמונינו תכלאל כמנהג כל קהלות הקדש תימן יע״א עם ספר עץ חיים אשר פעל ועשה איש חי רב פעלים וכו׳ בקש״ת כמהר״ר יחיא בכהר״ר יוסף צאלח נע״ג שהיה ראב״ד ור״מ ומ״צ בעי״ת צנעא ואנפיה וכל ערי התימן יע״א. Der Name תכלאל, der als seit jeher bei den Juden Jemens üblich bezeichnet wird, kommt auch im Vorworte der Herausgeber vor (סידור התפלה הקדום הנקרא תכלאל), sowie in der Approbation des Rabbiners von Ṣan'â (סידור תכלאל). In keiner der bisher veröffentlichten Beschreibungen der südarabischen Siddur-Manuscripte findet sich diese Benennung erwähnt. Nur Jakob Saphir kennt sie und zwar erwähnt er sie bei Gelegenheit des von ihm in Ṣan'â gesehenen Manuscriptes, auf dem die vorliegende Ausgabe des Siddur von Jemen und des Commentars zu demselben beruht. Jakob Saphir erzählt Folgendes[1]: "Noch ist zu erwähnen die grosse und schöne Synagoge des Mari Jaḥjâ Sâliḥ. Dieser war ein berühmter Rabbiner, der viele Bücher verfasste, die ich im Manuscript gesehen habe: Responsen und Decisionen zu den vier Ṭurim, ein besonderes Werk zu den Vorschriften über das Schlachten und über Ṭerephoth, betitelt זבחי תודה. Seine Entscheidungen wurden im ganzen Lande anerkannt, gleich denen Joseph Karo's und Moses Isserle's. Er war gross in der Wissenschaft der Kabbala und auch ein geschickter und geübter Schreiber. Ich sah in seiner Handschrift einen überaus schönen Thoracodex mit den fünf Rollen. Auch als Grammatiker war er bedeutend und ein Kenner der Bibel und der Massora sowie des Targums; er war sehr eingeweiht in die Vocalisationsregeln, sowie ich auch ein handschriftliches Werk von ihm gesehen habe, das grammatische und sonstige Bemerkungen zur Bibel und zum Targum enthält, schön und deutlich geschrieben. Er verfasste ferner einen Commentar zur Gebeteordnung des ganzen Jahres: den Text der Gebete in der Mitte und werthvolle Erklärungen an den Seiten, dem einfachen Sinne und der Grammatik sowie alten Lesarten gemäss, aber auch nach der mystischen Methode und den כוונות nebst allen Vorschriften und Gebräuchen, die man von der Geburt bis zum Tode zu befolgen hat. Das Werk heisst *Tiḳlâli*."

Was über den Verfasser des Siddur-Commentars gesagt ist, soll weiter unten noch ergänzt werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass J. Saphir eine ziemlich richtige Beschreibung des Werkes liefert, aber als dessen Namen statt des den Commentar bezeichnenden Titels עץ חיים den Namen des Gebetbuches angiebt. Er schreibt ihn תיקלאלי, woraus zu schliessen ist, dass er ihn nicht dem Manuscripte

[1] אבן ספיר, I, 101 a.

entnommen, sondern nachträglich von seinen Gewährsmännern in Ṣan'â gehört und unorthographisch notirt hat. Als Bedeutung des Namens setzt er in Klammern hinzu: כל בו ("Alles in ihm"), eine den Sinn des Wortes jedenfalls richtig wiedergebende Übersetzung. Das Wort תכלאל kommt, wie mir Prof. Fraenkel schreibt, bei den arabischen Lexikographen nicht vor. Wie weiter unten gezeigt werden wird, bezeichnete es seit alten Zeiten bei den Juden Jemens ihr Rituale und wurde aus der Wurzel כלל nach deren hebräischer Bedeutung als Derivat der II. Stammform (s. Barth, *Nominalbildung*, § 183a) gebildet. Es wurde der allgemein übliche Name für das Gebetbuch, sowie man mit dem arabischen תאג (= כתר "Krone") in Jemen seit jeher die mit Targum und Massora versehenen Pentateuchhandschriften bezeichnet[1]. Der Titel unserer Ausgabe giebt mit סדור כולל ohne Zweifel den Sinn von תכלאל wieder.

Sowohl das Gebetbuch als der ihm beigegebene Commentar verdienen näher kennen gelernt zu werden. Wenn uns in dem Commentare die Gelehrsamkeit eines bisher unbekannten Autors entgegentritt und Einblick gewährt wird in das geistige Schaffen der Juden Südarabiens, so erhalten wir in dem Gebetbuche selbst in seinen Zuthaten das auf alter Tradition beruhende Ritual der Gemeinden Jemens. Da die Ausgabe nach Europa wohl nur in wenigen Exemplaren gelangen wird[2], und da auch die oben erwähnten nach Handschriften gegebenen Beschreibungen des Siddur nur ein mangelhaftes Bild von Eintheilung und Inhalt desselben bieten, so will ich im Folgenden zuerst den Siddur selbst und dann Jaḥja b. Joseph ibn Ṣâliḥ's Commentar zu demselben vorführen.

1. *Das Gebetbuch.*

Die Überschrift des Gebetbuches lautet: וזה סדר הברכות והתפלות כמנהגנו הק"ק צנעא וכל ערי תימן יע"א. Den Anfang bildet das *Nachtgebet*, von dem aber nur die Benediktion המפיל geboten, auf das Übrige kurz hingewiesen wird (I, 1a–2b). Mit der Überschrift סדר הנהגת הבקר, an deren Stelle später תפלת שחרית tritt, folgt dann die Gebeteordnung für den *Frühgottesdienst* der Wochentage, eingeleitet

[1] Die neue Ausgabe des Pentateuchs, welche in Jerusalem von denselben zwei jemenischen Gelehrten besorgt wird, die als Correctoren des Siddur thätig waren, führt den Titel: ספר כתר תורה הנקרא בלשון קדמונינו תאג והוא חמשה חומשי תורה. Bisher sind Genesis (1895), Exodus (1898), und Leviticus (1899) erschienen.

[2] Ich verdanke mein Exemplar der Freundlichkeit Dr. Grünhut's in Jerusalem.

mit Vorschriften, die aus verschiedenen Ritualwerken genommen und vom Verfasser des Commentars eingefügt sind. Dasselbe gilt auch von an anderen zwischen die Gebettexte eingeschobenen Vorschriften und Bemerkungen. Jedoch sind diese Einschübe, besonders die in *arabischer* Sprache, zumeist Bestandtheile des dem Commentator vorliegenden Rituals und darum selbst Gegenstand seiner Erläuterungen. Aus dem Morgengebete ist Folgendes hervorzuheben: Den Anfang, mit dem der Vorbeter zu beginnen hat, macht ein *alphabetisches* Gebet, dessen Anfang אדון העולמים בעל הרחמים (5 a) das Wort אהבה in den Wortanfängen darbietet, damit, wie der Commentator im Namen eines Vorgängers erklärt, der Mensch zuerst das Gebot der Liebe zum Nebenmenschen, in dem so viele Gebote inbegriffen sind, im Sinne habe. Das aus 1 Chron. xvi. 8–37 und andern Bibelversen bestehende Stück הודו ליי bis גמל עלי fehlt im wochentägigen Morgengebete[1] und findet sich nur im Gebete für Sabbath (118 b–121 a). Im Stücke יהי כבוד ist nach Ps. xxxiii. 10 eingeschoben Jes. viii. 10; am Schlusse sind angefügt die Verse: Ps. xlvi. 8 und lxxxiv. 13. — Nach dem Liede am Rothen Meere, Exod. xv. 1–19, folgt — dem sefardischen Ritus gemäss — der Bibelabschnitt, ib. V. 20–26, und im Anschlusse an das letzte Wort desselben (רפאך) folgende Bibelverse: Jer. xvii. 14 (ורפאני), Jes. xii. 1–4, 2 Sam. xxii. 3–4, Jer. xxxi. 11, 2 Sam. xxii. 50, Jes. xii. 5–6, ib. xxv. 9, Ps. xxii. 29, Obadja 21, Zach. xiv. 9, Ps. cxiii. 2–3, Gen. xlix. 18. Nach ישתבח wird das Kaddisch mit folgender Angabe (arabisch) eingeführt: "Dann erhebt sich einer aus der Versammlung, um die Benediktionen zum Schema vorzubeten" (dies hebr.: יפרום על שמע). Der im spanischen Ritus fehlende Passus am Schlusse der ersten Benediktion: אור חדש על ציון . . . , fehlt auch hier; doch steht dafür folgender Satz: התקנת מאורות לשמח עולם. Die Abschnitte des Schema sind mit Hinweisen auf die zehn Gebote versehen, deren jedes an irgend einer Stelle der Abschnitte angedeutet sei. Dem Achtzehngebet, das aber hier nach seinem wirklichen Thatbestande י"ט ברכות genannt wird, geht die Angabe (arab.) voran: "Dann erhebt sich die Versammlung und betet die Neunzehn Benediktionen leise." In der 8. Benediktion steht statt מכותינו, wie bei Maimuni, תחלואינו. Die 12. beginnt mit den Worten: למשומדים אל תהי תקוה כל המינים והמוסרים כרגע יאבדו. In der 17. ist ואשי ישראל zu אל דביר ביתך gezogen. In der 18. wird angegeben, dass das על הנסים-Gebet am Chanukka und Purim nach dem Absatze נסיך . . . וצהרים eingeschoben wird. Nach dem Achtzehngebete steht die arabische Vorschrift (49 b): "Dann tritt der Vorbeter hervor

[1] *Hebr. Bibliogr.*, XIII, 55: "הודו gar nicht zu finden." Hingegen berichtet Saphir (I, 57 a): הודו קודם בריך שאמר.

und wiederholt das Gebet mit lauter Stimme, damit er denjenigen, der nicht gut zu beten weiss, seiner Pflicht Genüge thun lasse. Alle hören stehend zu und antworten nach jeder Benediktion mit Amen, sowohl die Kundigen, als die nicht Kundigen." Arabische Vorschriften finden sich auch bei dem zu jedem Morgengottesdienst gehörenden Priestersegen (52 a, 52 b), wobei die Richtung der Segnenden mit dem Worte *Ḳibla* (אל קבלה) bezeichnet wird. Dem aus Maimuni übernommenen Gebete לפניך אני כורע (überschrieben נפילת אפים, entsprechend unsrem תחנון) geht in arabischer Sprache eine genaue Angabe über die Art der Körperbewegung voraus (54 b). Für Montag und Donnerstag ist vor den והוא רחום - Abschnitten eine Reihe anderer Gebete vorgeschrieben, anfangend — wie im spanischen Ritus — mit dem אל מלך יושב des Selichoth-Rituales und auch das Sündenbekenntniss desselben enthaltend. Ausserdem ist (ebenfalls wie im spanischen Siddur) für Montag und Donnerstag je eine kurze Techinna gegeben, deren eine (איה חסדיך הראשונים) das Akrostich אברהם, die andere (שארית פליטת אריאל) das Akrostich שמואל darbietet. Während der Vorbeter vor der Thoralektion die Rolle emporhebt und mit langsamer Modulirung (במיתון ובנועם) Deut. iv. 44 und Ps. xviii. 31 recitirt, spricht die Gemeinde, sich vor der Thora neigend, folgende Bibelverse: Ps. xcv. 6, Deut. iv. 44, Ps. xix. 8–15. Der Schlusstheil des Morgengebetes hat die Überschrift סדר היום (nach dem Commentare: להיות נוהג תמיד בכל יום; es scheint aber mit dem Ausdrucke קדושה דסידרא, סדר הקדושה zusammenzuhängen). Nach ובא לציון folgen die Tagespsalmen. Nach dem Tagespsalm ist stets auch der 25. Psalm zu sagen. Als neuerer (im Comm. auf den *Sohar* zurückgeführter) Brauch (ונוהגין עתה) folgt dann die Recitirung der das Räucherwerk betreffenden Bibelverse und Baraithas. Vor dem Schlussgebete עלינו trägt der Vorbeter nach einem neuern Gebrauche dem Volke einige Absätze aus dem Ritualcodex Joseph Karos oder aus dem Codex Maimuni's vor, für diejenigen, die sich nach dem Gebete, ohne studiren zu können, sofort an ihre Arbeit begeben müssen [1].

תפלת המנחה (85 a–88 b). Dem 145. Psalm wird והוא רחום (Ps. lxxviii. 38) vorausgeschickt. "Jetzt sagt man, wenn Zeit dazu ist," vorher den 84. Psalm und auch die Abschnitte vom täglichen Opfer und Räucherwerk, am Schlusse Ps. cxli. und cxlii.

תפלת ערבית (88 b–93 b). Am Schlusse "sagt man jetzt" Ps. viii. und Ps. cxxi.

[1] Vgl. Saphir, I, 57 a: אחר התפלה קודם עלינו לא יצאו מביהכ"נ עד שלומדים מעט בנביאים בכתובים בהלכה או אגדה אשר ראש הכנסת מגיד לפניהם ולוה קוראים שילוש.

In einer kurzen arabischen Vorschrift wird noch angegeben, was Jemand, der nicht mit der Gemeinde betet, zu beten hat (צלוה אליחיד), und das הביננו - Gebet mit dazu gehörigen — ebenfalls arabischen —Vorschriften (93 b). Eine (arab.) Regel über שאלת מטר schliesst den die Wochentage betreffenden Theil des Siddur ab (94 a b).

Das *Sabbath-Ritual* (95 a–152 b) beginnt — wie im sefardischen Gebetbuche — mit dem *Hohenliede*. Diesem folgen die Psalmen xcv–xcix. 29, das sogenannte "Gebet Nechunja b. Haḳana's," das aber hier nicht mit diesem Namen bezeichnet ist. Dann לכה דודי mit folgender Einführung: ואחר המזמורים האלה ותפלה הנזכרת יעמדו כל העדה הקדושה לכבוד שבת מלכתא לשורר הפיוט אשר לפניך פיוט נאה ומשובח חברו הרב הכולל האלהי כמהר"ר שלמה הלוי אלקבץ ושמו חתום בראשו שהיה בעיר ואם בישראל[1] ארץ צבי לכל הארצות. Die Schlussworte באי כלה sind siebenmal wiederholt. Dann werden folgende Verse des Hohenliedes recitirt: i. 2, iv. 16, ii. 8, v. 1. Hierauf singt man das Lied, mit welchem in Palästina am Grabe Simon b. Jochai's der Sabbath begrüsst wird (101b פזמון נאה מארץ ישראל שמסדרין בכל ע"ש וסדר קבלת שבת על קבר רשב"י ע"ה). Das Gedicht besteht aus zehn Strophen, die nach der jede Strophe einleitenden Anrede בר יוחאי das Akrostichon שמעון לביא zeigen (Simon Labi, s. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 2626). Der von der Gemeinde zu sprechende Kehrvers, gleich allen Strophen den tannaitischen Heiligen anredend, lautet: בר יוחאי נמשחת אשריך · שמן ששון מחבריך[2]. Am Neumond-Sabbath folgt ein kurzes Lied mit dem Akrostich יעקב. Dem Sabbathpsalm (Ps. xcii ohne xciii) geht der Mischnaabschnitt במה מדליקין voran. Vor עלינו werden der 8. und 23. Psalm recitirt. Den Schluss des Freitagabend-Gottesdienstes macht יגדל.

Der *Frühgottesdienst des Sabbath* wird mit der עקדה (Gen. xxii) und dazu gehörenden Gebeten eröffnet. Vorangeht noch — wie im Commentare bemerkt wird: aus dem Siddur Chajim Kohens, des Schülers Isak Luria's — ein Absatz des Neujahrsgebetes (מלוך על כל העולם כולו). Ferner findet sich hier (nicht aber im wochentägigen Morgengebete) der Mischnaabschnitt איזהו מקומן, nebst der Baraitha der dreizehn Regeln R. Ismaels. Auch Ps. xxx figurirt nur im Sabbathfrühgottesdienste, ihm folgt Ps. ciii, und dann Ps. xix mit den übrigen Psalmen für Sabbath- und Feiertage. Zwischen Ps. xci und cxxxv sind hier—wie im spanischen Siddur—die Psalmen xcviii,

[1] Hier ist der Name der Stadt צפת (Safed) ausgefallen.

[2] Asulai, *Schem Hagadolim ed. Benjacob*, I, 189, N. 166: והרב הנזכר הוא שיסד פיוט בר יוחאי. S. auch *H. B.* XIII, 55; *Revue des Ét. J.* XVII, 46, unt. J. Saphir (I, 61 a) beschreibt die feierliche Art, mit welcher dieses Lied in den Synagogen Jemens am Freitag Abend recitirt wird.

cxxi, cxxii, cxxiii, cxxiv, eingefügt.—Vor נשמת fehlen die poetischen Introductionen (רשות), die z. B. der Siddur N. 2498 der Bodleyana enthält; der Commentator erklärt ausdrücklich, dass das Gebet durch dieselben hier nicht unterbrochen werden dürfe. In הנותן תשועה ist der Name des gegenwärtigen Sultans so angegeben: המלך החסיד הרחמן השולטאן עבד אלחאמיד כאן ירום הודו. Nach Beendigung der Haphtara liest der Vorbeter etwa eine halbe Seite aus irgend einem die Sittenlehre behandelnden Werke vor (offenbar an Stelle der *Predigt*): ואחר שמשלים המפטיר הברכה נהגו שקורא ש"ץ מעט כחצי דף בספר מספרי המוסר להוכיח את העם ליראה את ה' אלהיהם.

Im *Mussafgebete* beginnt die mittlere Benediktion mit dem aus Maimuni's Gebetordnung genommenen למשה צוית על הר סיני; der Absatz תכנת fehlt. Vor עלינו ist es Brauch, ein Capitel aus Isaak Aboab's Sittenbuche מנורת המאור zu lesen (ללמד דעת לעם מוסריו הנעימים ואשרי העם שכבה לו כי דבריו עריבים ומתוקים ומושכים את הלב לאב שבשמים), am Schlusse des Gottesdienstes etwa sieben Halacha's aus den Hilchoth-Sabbath in Maimuni's *Mischne-Thora*.

Der *Mincha*-Gottesdienst des Sabbaths schliesst mit Ps. cxi. Das *Abendgebet* für Sabbathausgang (nebst der Habdala) ist von mehreren Vorschriften in arabischer Sprache begleitet. Die letzte lautet: "An einigen Orten sagt man vor der Habdala ein Gebet" (150b). Es folgt ein Gebet החל עלינו . . . nebst anderen Stücken, darunter auch das Elija-Lied: איש אשר קנא, zum Schlusse ein Stück beginnend מצור יהיה השבוע הזה . . . שבוע אורה ש' ברכה . . . , *alphabetisch*, entsprechend der alphabetischen Reihe שערי אורה in dem החל עלינו des deutschen Gebetbuches.

Am *Neumonde* wird vor dem Abendgebete der Pijjut שעי הרחמים (Akrostich: יהודה) gesagt (s. Zunz, *Litteraturgeschichte der syn. Poesie*, S. 567), dann Ps. civ. Dem Haliel ist eine (arab.) Regel über die Omissionen beim Recitiren der Hallelpsalmen vorausgeschickt (153b). Vor dem Mussaphgebete des Neumondes sagt man die Psalmen xcviii und xcix, sowie Ps. xxv.

Das Ritual für *Chanukka* beginnt mit einer längeren arabischen Vorschrift über die Chanukkalichter und enthält auch andere liturgische Regeln in arabischer Sprache. Vor עלינו wird Ps. xxx gesagt, der der Chanukka-Psalm (מזמור אלחנוכה) heisst.—Auch die Gebete für *Purim* sind von arabischen Regeln begleitet. Der Purim-Psalm (מזמור אלפור) ist Ps. lxxxiii.

Nach dem Haupttheile des I. Bandes, der mit סדר פורים schliesst, folgen die verschiedenen *Benediktionen* mit zahlreichen, grösseren oder kleineren Vorschriften in arabischer Sprache (167a–189a). Im סדר ברכת המזון findet sich als Einschub der vierten Benediktion eine sehr

lange ברכת האורח, der vom Gaste dem Hausherrn und den Tischgenossen gewidmete Segensspruch[1]. In der Trauungsbenediktion heisst es statt וצונו על העריות (wie bei Maimuni): והבדילנו מן העריות. Die Trauungsformel, die der Bräutigam mit Übergabe einer Silbermünze an die Braut richtet, lautet: הרי את מקודשת לי בפרוטה זו. Von einem Ringe ist überhaupt nicht die Rede. Eine andere Formel, die über einem Becher Wein gesprochen wird, lautet (182a): (Namen) מקודשת לי ומאורסת לי אנא חתנא (Namen) ואנת כלתא בחמרא דבכסא הדין ובכספא הדין דבהון תיעלין לרשותי לדידי כדת משה וישראל. An einigen Orten werden nach den ברכות נישואין, bevor Bräutigam und Braut aus dem Becher trinken, verschiedene Sprüche und Bibelabschnitte recitirt, darunter Ps. iii, Ruth iv. 11–17, Prov. xxxi. 10–31. Dann wird ein besonderer Becher für den Bräutigam eingeschenkt und dieser mit Segensworten (darunter der grössere Theil der Königspsalmen xxi und xlv) begrüsst, die er am Schlusse, bevor er trinkt, mit den Worten beantwortet: ברכתם אותי אלהים יברך אתכם שמחתם אותי אלהים ישמח אתכם[2].— Dieser Theil unseres Gebetbuches schliesst mit sehr ausführlichen *Vorschriften* in *arabischer* Sprache über Tephillin, Schaufäden, Sabbathlicht, Erub, Erstgebornenlösung. Einige Blätter füllen *Kalenderregeln* aus סדר קביעות שנים (190b–193b), denen (aus מגן אברהם, Cap. 428) vorausgeschickt ist: סדר לעשות לוח בקצרה. Eine andere Seite des Kalendermachens behandeln mehrere Capitel, die überschrieben sind (194a–195b): שערים לידע ענין מאורעות השנה ע"י התקופות. Es sind Vorhersagungen des Wetters und anderer Dinge. Eines der Capitel beginnt mit den Worten: כך אמרו חכמי יון; in diesem Capitel lautet die erste Vorhersagung: "Wenn der Neumond des Schebat auf einen Sonntag fällt, wird der Winter günstig, der Frühling feucht, die Erntezeit trocken, die Weinlese allerwärts ergiebig sein; es wird gute Früchte, viel Honig und Most geben, aber das Kleinvieh wird nicht gedeihen." Eines der Capitel ist eingeleitet mit אטר ישכר המשער. Das ist Isachar b. Mordechai Ibn Susan (Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 1061f); unsere Capitel sind seinem im Commentare Jaḥja Ṣâliḥ's oft citirten Werke תיקון ישכר (erschien Salonich 1564) entnommen.—Dann folgen noch zwei Tabellen, und zwar: לוח מולדות השנים והחדשים (für die Jahre 5655–5678) und סדר חשבון התקופות (für dieselben Jahre).

[1] Der Anfang lautet: ועוד אלהים יברך וישמור ויסעוד ויפרה וירבה וישתיל ויעשיר ויתקן ויהלץ ויחיה ויאריך את ימי מורנו ורבינו בעל הבית הזה ובעל הסעודה הזאת . . . (es ist stets סְעוּדָה punktirt). Der Schluss lautet: ועוד כללכם רבותי המסובין כאן חתברכו באלהי אמן חושעו תפרו הוצרו תעושרו תמוגנו תכולכלו תצליחו תשכילו תענו ונתן עמים שבח לבורא עולם.

[2] Vgl. J. Saphir, I, 62b.

Den Schluss des ersten Bandes bildet das Ritual für die *vier Fasttage* des 10. Tebeth, 17. Tammuz, 3. Tischri und 13. Adar (198 a–207 b). Für den 10. Tebeth ist die Keroba Samuel b. Jehuda b. Nethanels aufgenommen, von deren neun mit בחדש העשירי anhebenden Absätzen (s. Zunz, *L. d. s. P.*, S. 472) hier jedoch nur fünf gegeben sind; ausserdem folgende Dichtungen: אז בבוא יום פקודת גיא המחזה, ein alphabetisches Stück; שעה עליון לקול אביון (verschieden von der bei Zunz, S. 596, N. 71 verzeichneten Selicha); יושב בשמים שעה באש ובמים, mit der Überschrift: פזמון לחן עד מתי; אנשי אמונה אבדו, d. i. das alphabetische, nicht gereimte Stück, das, wie im Bussrituale für Elul (s. unten), den das Sündenbekenntniss enthaltenden Gebetsstücken vorausgeht (es ist das bei Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, S. 158, übersetzte Stück).—Zum 17. Tammuz: ein der zum 10. Tebeth gehörenden Dichtung בחדש העשירי nachgebildetes Stück (fünf mit בחדש הרביעי beginnende Absätze und ebenfalls mit וארץ שפל רומי eingeleitet); dann folgende Selicha's: אזי בבגדי אמרי דר במעוני (alphabetisch); Salomon Ibn Gabirols שעה נאסר (s. Zunz, *L. d. s. P.*, S. 412), der Pismon אלהי ישועתנו (ib. S. 6); ה׳ שטופה חטופה ׳׳׳ (Akrost.: שלמה בר רבנקע (?)), als תחנה bezeichnet.—Zum Fasten Gedaljas: אבלה נפשי וחשך תארי (alphabetisch); יקם דם עבדיך אלהים יוקם; ה׳ עד מתי תעשן (Zunz, *L. d. s. P.*, S. 594, N. 26).—Zu Taanith Esther: אגני בהעמיקו (ib. S. 225, N. 44); יחלת עבדיך בחזיוני כתביהם (vier Strophen mit Akrostich: יצחק); יהירים קמו בכל דור; איך זרים אכזרים; ה׳ אויב; גבר על עם קדוש ונבר. Die letzte Seite des Bandes enthält folgende Angabe: להיות כי בהעתק אשר תחת ידינו לא נמצא בו פירוש עין חיים על מקצת מהכתובות והגטין והשכבות לכן הנחנום להדפיסם בחלק שני בס״ד. In Wirklichkeit haben die Herausgeber dieses Versprechen *nicht gehalten*; denn der zweite Band enthält nicht die erwähnten, sonst zu den integrirenden Bestandtheilen eines Jemen-Siddur gehörenden Formulare und Ritualien, die Jaḥjâ Ṣâliḥ uncommentirt gelassen hat.

Der *II. Band* zerfällt durch die Paginirung in zwei Theile, deren erster als II^{a}, der zweite als II^{b} bezeichnet werden soll; in II^{b} sind zwischen Bl. 32 und Bl. 33 sechs Blätter unpaginirt gelassen, die als 33°–38° bezeichnet werden sollen.

Der II. Band beginnt mit den Vorschriften über ערובי תבשילין und denen für das *Pesach-Fest* (תיקון פסח). Der Gottesdienst des Pesach-Abends wird—wenn er nicht auf den Sabbath fällt—mit dem Psalm cvii. I, II eröffnet. Die Pesach-Haggada (אגדתא דפסחא, 7 b–31 b) ist aus der oben erwähnten Publication Greenburgs näher bekannt. Den Text des Kiddusch hatte schon Jakob Saphir veröffentlicht (אבן ספיר, I, 89a). Der bei Greenburg gegebene Text dieses Kiddusch stimmt in den Einzelheiten mit dem unseres Gebetbuches überein.

Vor עבדים היינו steht auch hier wie bei Greenburg: והדא אלגואב (Und dies ist die Antwort). Sonst sind die eingestreuten liturgischen Regeln hebräisch. Der auch bei Jakob Saphir (I, 89 b) gedruckte Einschub im דייגו-Stück (vor אלו נתן לנו את ממונם) findet sich hier in der bei Greenburg zu lesenden Version. Aus diesem Einschube sei der Ausdruck בְּבָתֵּי סוּרָאוֹת hervorgehoben (bei Greenburg babylonisch punktirt: סוֹ statt סוּ). Das ist eine Auflösung des Wortes בתיסוראות (=בתיסווריות) von *θησαυρός*, indem das Wort durch Abtrennung des für hebräisch angesehenen ersten Bestandtheiles entzweigetheilt wurde. Der Commentator erklärt dann das so entstandene zweite Wort סוראות nach dem Zusammenhange richtig mit אוצרות[1]. Jakob Saphir hat: בבתי תסיראות. Am Schlusse der Pesach-Haggada (32 b) ist ohne jede Einführung eine wohl für die Kinder bestimmte arabische Haggada kürzester Form abgedruckt. Die Frage derselben lautet bloss: מא כבר הדה אללילה מן גמיע אלליאלי. Die Antwort beginnt mit den Worten: כרנו גדודנא ואבאינא מן מצר בית אלעבודייה. Dann folgt die weitere Frage: מא כאנו יפעלו. Hierauf die Antwort, die kurz von der Unterdrückung, den zehn Plagen und der Befreiung berichtet. Der Schluss lautet: וכלצהם אללה ביד שרידה וּדראע ממדודה ואחכאם עציבה ואיאת ובראהין עלי ידי משה רבנו עליו השלום. Dann folgen noch die Worte: והדא אלגואב עבדים וכו׳, die beweisen, dass diese Miniatur-Haggada zwischen מה נשתנה und עבדים היינו eingeschoben wird[2]. Die Pesach-Liturgie (32 b–40 b) enthält gar keinen Pijjut; nur *vor* dem Mussafgebete ist תיקון טל (vorher die Angabe: ואחר שישלים המפטיר הברכה אומר) eingefügt, bestehend aus: Gabirol's שזופת שמש (Zunz, *L. d. s. P.*, S. 194), לשוני כוננת (Zunz, ib.), או״א בטללי אוריה, לך לשלום גשם ובוא לשלום טל, ganz wie im sefardischen Gebetbuch. Aus סדר ספירת העומר (41 a–42 a) sei hervorgehoben, dass die Zählformel aramäisch ist, also: הַאִידְנָא חַד יומא בעומרא u. s. w.

Das Rituale für den Abend des *Wochenfestes* beginnt mit dem Psalm dieses Festes (מזמור החג), d. i. Ps. lxviii (43 b). Nach der Haphtara werden die Azharoth Salomo Ibn Gabirols gesagt (47 a–56 b) und zwar die erste Hälfte am ersten, die zweite (מצות לא תעשה) am zweiten Tage[3]. Am ersten Tage wird ein Pijjut David Ibn Bekodas

[1] Auch Salomo b. Samuel hat in seinem hebräisch-persischen Wörterbuche einen Artikel סוראות, mit der Übersetzung גנזהא (Schätze). S. meine Schrift über dieses Wörterbuch, hebr. Theil, S. 64, und die Bemerkung von Horovitz, *Monatsschrift*, 1901, S. 87.

[2] S. J. Saphir, I, 89 b: ההגדה מתרגמין בערבי להבין הנשים והקטנים.

[3] S. J. Saphir, I, 104 a.

recitirt: אמון יום זה נחלו עם זה, dessen Akrostich lautet: אני דויד בן אלעזר בקודה חזק[1].

Das Rituale des *Hüttenfestes* leitet der Festpsalm (Ps. xlii nebst xliii) ein. Die Vorschriften über den Feststrauss werden arabisch gegeben, zum Theile wörtliche Auszüge aus Saadja Gaon's Siddur (והדא מא נצה רבי׳ סעדיא גאון ז״ל, 60a). In Bezug auf die *Hoschanoth* heisst es, dass sie nach dem Hallel und vor der Thoralektion gesagt werden, und dass sie Saadja zum Verfasser haben (ובעד דלך יוציאו ספרי תורה ויקולון הושענות אלדי ולפהא רבי׳ סעדיא גאון נ״ל). Saadja's *Hoschanoth*, die unser Gebetbuch bietet (63b–74a), sind bereits durch Kohut veröffentlicht worden (*Monatsschrift*, 37. Jahrgang, S. 512–517, 556–565). Für den sechsten und siebenten Tag verfasste Saadja keine Hoschanoth, nach folgender Bemerkung, die S. 73a zu lesen ist: דע שרבינו סעדיא גאון ז״ל לא יסד הושענות ליום ששי ויום שביעי מפני שיום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת או שבת שחלה בינתים אין אומרים בהם הושענות וכן יום השביעי שהוא הושענה רבה הם שונין כל ההשענות שאמרו כל ימי החג. Danach ist Kohut's Angabe (S. 562) zu ergänzen. Trotz dieser Bemerkung folgt dennoch mit der Überschrift ליום ששי das bei Kohut (S. 563) an dritter Stelle stehende Stück: אנא הבורא עולמו. Was bei Kohut (S. 564) als drittes Stück des siebenten Tages steht, eröffnet hier die Hoschanoth des Hoschana rabba; jedoch ist nur die erste Strophe davon gegeben: אנא המקדים לעולם . . ., als Beginn der ersten Hakkapha. Die weiteren sechs Strophen sind auf die Anfänge der übrigen sechs Hakkaphoth vertheilt. Nach den sieben Hakkaphoth, deren Texte im Grossen und Ganzen denen des sefardischen Ritus entsprechen, ist kein weiterer Pijjut für Hoschana rabba angegeben.

Der den Abendgottesdienst des *Schemini Azereth* eröffnende Festpsalm ist Ps. xii. Dem תיקון טל des Pesachfestes entspricht תיקון גשם (82a–83b), aus denselben Stücken bestehend, wie im sefardischen Gebetbuche. Am *Simchath-Thora* wird vor Beginn der Thoralektion ein kurzer Pijjut Abraham Ibn Esras (אצולה לפנים בכסא ערבות) gesagt, der auch am Wochenfeste bei derselben Gelegenheit gesagt wird. Vor Öffnung der zweiten Thorarolle sagt man entweder einen aramäischen Pijjut von Benjamin ha-Kohen (s. Zunz, *L. d. s. P.*, S. 447) (מברך רחמנא מהשנא עדנא) oder einen längeren hebräischen Pijjut von Jaḥjâ al-Ẓâhiri (ר׳ יחיא אלצאהרי). Der letztere Pijjut ist nach der Melodie des eben erwähnten Ibn Esra'schen zu singen (לחן אצולה לפנים); sein Autor ist nach Angabe des Commentators מגדולי חכמי תימן כת הקודמין.

[1] Wo das nicht angegeben ist, findet sich das betreffende liturgische Gedicht bei Zunz nicht verzeichnet, was mit Hilfe von Ad. Gestetner's Mafteach ha-Pijjutim (Berlin, 1889) nicht schwer festzustellen war.

Er figurirt auch unter den Rabbinern von Jemen und Ṣan'â, deren Gedichte in der *Calcuttaer Pismonim-Sammlung* (1856) gedruckt sind (s. *Monatsschrift*, 19. Jhg., 1870, S. 309)[1]. Nach der Thoralektion werden ausser den alten Simchath-Thora-Gesängen אשר בגלל und שמחו בשמחת תורת משה gesungen: das aramäische Lied, אנא משה רחימא (Zunz, *L. d. s. P.* 74); ein alphabetisches Lied, שמחו בשמחת תורה (Refrain: כי מציון תצא תורה); ein ebensolches aramäisches, mit dem Refrain: חדו חדו רבנן בשמחת תורה תמימה; ein alph. Lied, אשמחה בדודי, mit dem Refrain אמרה איומה על זאת הללויה והללויה (zweimal); ein doppelt alphabetisches Lied, אתי מלבנון כלה אשכול הכפר דודי לי, mit dem Refrain כי בשם אדיר; סימן טוב סימן טוב סימן טוב יהיה לכל תצאון ובשם ברוך תובלון, mit dem Refrain כי בשמחה תצאון ובשלום תובלון, wo die Strophen sich von einander nur durch die Epitheta Gottes unterscheiden, die eine alphabetische Reihe bilden; dann das vierfach alphabetische Lied, dessen jede Strophe je ein Epitheton Gottes, des Sohnes Amrams, der Thora und Israels bietet, mit dem Refrain מפי אל מפי אל יתברך ישראל. S. über dieses Lied und seine ihm vorhergehende kürzere Gestalt meinen Aufsatz in Grunwald's *Mittheilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde*, Heft VII (1901), S. 68–75, und den Nachtrag dazu in Heft VIII, S. 111–113.

Die neu paginirte zweite Hälfte des zweiten Bandes (II b) beginnt mit סדר תשעה באב (1 a–37 b). Den einzelnen Capiteln des biblischen Buches der Klagelieder geht—nach dem Gebrauche einiger Gemeinden—eine kurze gereimte Introduction voraus, die mit dem ersten Satze des Capitels schliesst. Die Introduction zum ersten Capitel lautet: גלה כבוד מאוהליו · ושמש זרחה ונודד · יילילו שירות היכליו · כי מחמדיו שודד · שבר זרע לוי כליו · וכף יספוק ויתנודד · ובנור דוד יענה מאליו · אסף אסף הו הו ואויה · ויכה ירך איכה ישבה בדד. Zum 2. Capitel: בכפו · וידותון בתאניה ואניה · למקדש חרב ספו · ובני קרח יוסיפו בכיה · על יום חשך נשפו · ובני משה בנהי נהיה · איכה יעיב באפו. Zum 3. und 5. Capitel fehlt die Introduction; die zum 4. lautet: איך היתה העזרה וההראל · משרפות גחל ולהב · הוי מקדש אריאל · הנעים והנאהב · גלה כבוד מישראל · וסר ממשל ורהב · כל רואה בני ציון שואל · איכה יועם זהב. Nach den Klageliedern wird am Abend des 9. Ab der 137. Psalm angestimmt. Dann folgt eine grosse Anzahl Ḳînôth, und zwar die auch im deutschen Ritus an der Spitze stehenden: זכור ה' מה היה לנו אוי und בליל זה יבכיון; die weiteren Ḳînôth des Abendgottesdienstes haben folgende Anfänge: מדי שנה קינה; על זה היה דוה לבנו; על יום; חרבן היכל מקודש; אוי כי ירד אש מן שמים; זכור ה' ליהודה ואפרים; אליכם עדה קדושה אשאל מכם שאלות מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות;

[1] Weiteres über ihn s. unten, im II. Theil dieses Aufsatzes.

אז בבית שביינו (eine Elegie über die Zehn Märtyrer, von der ganzen Gemeinde gesprochen). Dann ein aus Bibelstellen bestehendes Stück und zwar: Hiob xxxiv. 10; Joel i. 13, 14; ib. ii. 17; Jes. lxiii. 9, 10; ib. v. 15; Jes. lxiv. 11; Echa v. 21. Hierauf wird in einem gereimten Sündenbekenntnisse verkündet, wie lange seit der Zerstörung des ersten und seit der des zweiten Tempels verflossen ist; unser Gebetbuch giebt anstatt des in der Handschrift stehenden das Jahr, in dem es gedruckt wurde (1897): 1829 seit der Zerstörung des zweiten und 2319 seit der des ersten Tempels[1]. Dann folgt ein Gebet in vier Strophen (עורה נא ימינך רמה) mit dem Refrain עניה סוערה נוחמה und ein aramäischer Spruch: יתכלי מננא ומנכון. Nach diesem löscht man alle Lichter aus, bis auf eines, bei dessen Scheine der Vorbeter eine das Akrostichon ישראל bietende Elegie recitirt, mit dem Refrain ולשממות ציון אשב בחשך. Das Gedicht ist dem Dîwan Israel Nagaras entnommen (s. זמירות ישראל, 115 b, N. 24).

Im *Frühgottesdienste des* 9. *Ab* wird Exod. xv (אז ישיר) durch Deut. xxxii (האזינו) ersetzt. Unser Gebetbuch enthält 46 Ḳînôth für denselben, deren Anfänge ich hier—nummerirt—angeben will: 1. וארץ שפל רומי (s. Zunz, *L. d. s. P.* 472); 2. ירדתי לתחתיות (Zunz, 499); 3. דוק וחוג רעשו (Zunz, Nachtrag, S. 677); 4. שכינה צועקת (Zunz, 575, N. 134); 5. בת ציון שמעתי (Zunz, 496); 6. דממו שרפים מזמר (Zunz, 678); 7. בחדש החמישי יעצו תרים (6 Strophen); 8. אך זה היום יום פקודת חובו, alphabetisch, doch nur die Strophen א bis ח sind gegeben; 9. עד מתי ה' יום זה לעומתך (4 Strophen); 10. איכה צאן ההרגה (Akrostich: יהודה); 11. שאי קינה במגנה (Zunz, 596, N. 77); 12. גרושים מבית תענוגיהם (5 Strophen); 13. איך נוי שדד (9 Strophen). Mit diesem Stücke, das tröstlich schliesst und dem die Trostverse Jes. xxxv. 10 und Jer. l. 20 angefügt sind, schliesst der erste Cyclus der Ḳînôth ab. N. 14 hat die Überschrift פתיחה לרבי יהודה הלוי ז"ל, und in *arabischer* Sprache ein Résumé des Inhaltes, mit der Angabe: מן סידור ר"י בשירי בקרבי . . . (s. darüber unten). Es ist die Elegie אש תוקד, die auch im deutschen Rituale des 9. Ab steht und mit der in der Berliner Hschr., N. 103, die Reihe der Ḳînôth beginnt (s. *Steinschneider's Catalog*, I. Abth., S. 121). N. 15. אלי עדתי והילילי (9 Strophen); 16. שאו קינה בקול מרה (10 Str., Akrost. יחיא צאלה, also vom Verfasser des Commentars unseres Siddur, was auch in der Überschrift angegeben ist); 17. איך ידידות נפשי מקנה נדדה (6 Str.); 18. שבורת ולא מיין השליכי תפיך (viell. identisch mit N. 4 bei Zunz, S. 483); 19. יונה מה לך מקוננת (Akrost. יהודה), in der Berliner Hschr. N. 103 die 4. Ḳîna; 20. יום אכפי הכבדתי (Akrost. יהודה), in der

[1] Vgl. den Bericht bei J. Saphir, I, 65 a.

Berliner Hschr. N. 5 im deutschen Rituale nebst unserer N. 18 unmittelbar den Zioniden vorausgehend; 21. אמללה יולדת השבעה (von dem Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne, s. Zunz, 725)[1]; 22. איך נוי חטאתי השמימה (identisch mit der im deutschen Rituale mit ואת נוי חטאתי beginnenden Elegie); 23. אבכה ועל שוד זבולי נוזלי (7 Str.); 24. יתומים היינו בארץ נכריה (6 Str.); 25. עיני עיני שומרון קול תתן יורדה מים (7 Str.); 26. הרגת ביום אפך (6 Str.); 27. (die im deutschen Rituale für den Abend bestimmte Elegie); 28. קול יללה אשמיעה (4 Str.); 29. אלה אזכרה (alphabetisch, mit der Überschrift: קינה על עשרה הרוגי מלכות, s. Zunz, S. 398, N. 2); 30. קינה לר׳ יהודה (mit der Überschrift: על נהרות בבל חשכה יפעת מאורותינו הלוי ז״ל, in der Berliner Hschr. 103 die 2. Ḳîna; statt חשקה bei Steinschneider a. a. O., l. חשכה); 31. יום חובי ענה בי (Akrost. יהודה הלוי, in der Berliner Hschr. die 3. Ḳîna); 32. אמרה ציון איך יצאוני בני (mit der Überschrift: קינה לר׳ אברהם בן עזרא ז״ל, in der Berliner Hschr. die 7. Ḳîna, s. Zunz, S. 538); 33. אח ועבד הדמוני (Akrost. אברהם, in der Berliner Hschr. die 8. Ḳîna); 34. ארץ צבי תפרש כפיה (Akrost. אברהם, in der Berliner Hschr. die 9. Ḳîna); 35. זכור ה׳ מה היה לאבותינו (Akrost. אברם, in der Berliner Hschr. die 10. Ḳîna); 36. אהה ידועת מכאובות (in der Berliner Hschr. die 6. Ḳîna); 37. אמרה ציון מצאוני עוני (10 Str., Dialog zwischen Zion und Gott); 38. לשכינה כי עלתה (8 Str.); 39. אללי לי אללי על רוע מעללי (alphab. Strophen, jedoch nur א bis ה). Hier schliesst die zweite Gruppe der Ḳînôth ab. Dann folgt Kaddisch. Die letzte Gruppe ist mit der Weisung eingeleitet: ואחר כך אומר בקול מר; 40. על היכלי אבכה (s. Zunz, S. 393, N. 3); 41. על שוד היכלנו (4 Str.); 42. ספר אמרי שפר (4 Str.); 43. ספדי והילילי

[1] Diese Elegie hat H. Brody nach einer Oxforder Handschrift (N. 1146, Neubauer) herausgegeben im Sammelband, Jahrg. XI (1895) der *Mekize Nirdamin*, S. 30–33. Der Text unseres Gebetbuches weicht von dem bei Brody in vielen Einzelheiten ab. Nur einige Varianten hebe ich hervor: Str. 1, דת נאמנה (Brody: כתב נאמנה); Str. 3, פן אמית אותך באחרים (Brody: פן אותך באחרים); Str. 5, לפני קסר (Brody: לפני צר); Str. 8, statt der Worte חייך קיסר המלך bei Brody lautet der Anfang der Strophe so: צעקה אמם חייך המלך לא נשאר לי רק בן אחד; Str. 9, לבדו (Brody: ללבבו, was sinnlos ist und den Reim mit להאבידו zerstört); ib. צוה צר להפריד (Brody: והפריד); Str. 11, ורצם (Brody: ורצה); ib. nach כאימורים noch die Reihe: ומאבלם תנחמם ואת נכם תרים. In meiner Vorlesung: "Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender," *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur*, Vierter Band (Berlin, 1901), S. 70–85, ist auf S. 82 die Erwähnung unserer Ḳîna nachzutragen; ferner Hirschfeld's Aufsatz in der JEWISH QUARTERLY REVIEW, VI, 123–135, "The Tale of Hannah and her Sons."

תורת יקותיאל (3 Str.); 44. קומי וספרי תורה (4 Str.); 45. במקום אשרי העם איכה זהב יועם, mit dem Schlusse תגלה ותראה מלכותנו, der zur Thoralektion hinüberleitet. Den Schluss des Gottesdienstes bildet ein Trostgebet (ומסיימים בנחמה זו), das aus trostverheissenden Bibelversen zusammengesetzt ist und mit den Worten beginnt: תרומם שפלה תקומם נכשלה. Zum Schlusse die Bemerkung: ויושבין הקהל בבית הכנסת וקורין איוב עד סופו[1].

Beim Mincha-Gottesdienst des 9. Ab trägt der Vorbeter am Schlusse drei Pijjutim vor: zwei beginnen mit den Worten נחמו נחמו עמי יאמר אשכל כופר; die dritte: אנא אב רחמן אל עליון; dazu eine Zusammenstellung von biblischen Trostversen.

Dem Rituale der *Selichoth* des Monates vor dem Neujahrsfeste geht eine Einleitung voran mit der Überschrift: הקדמה לסדר הסליחות דאלול. Die Bussgebete selbst (33 a-54 b) haben die Überschrift אשמורות. 1. Jehuda Halevi's ישן אל תרדם (s. Zunz, 414); 2. יעירוני רעיוני (Akrost. יהודה, Refrain: לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו); 3. בן אדם קמתי ותדד שנתי; 4. בן אדם מה לך נרדם (Akrost. יהודה); 5. ה' אלהי הצבאות יושב הכרובים בטית לעמך שובו בנים שובבים (alphabetisch, nicht identisch mit dem bei Zunz, S. 576, erwähnten Stücke); 6. Bibelverse und Bussgebetstücke: לך אדני הצדקה ולנו בושת הפנים; 7. אליך ה' שבט יהודה בדוחק ובצער אקרא משגב לעתות בצרה (alphabetisch); 8. בעת רצון תחנתי (Akrost. שמעיה, s. Zunz, S. 495); 9. אנא כאב זדוני (5 Strophen), Introduction zu 10. רחמנא אידכר לן (Zunz, S. 18); 11. אנשי אמונה אבדו באים בכח מעשיהם תמחהו (Akrost. אני משה); 12. תמהנו מרעות (alphab., nicht gereimt, s. Zunz, S. 23); 13. (umgekehrt alphab., nicht gereimt). Dann folgen verschiedene Litaneien, Sündenbekenntnisse, Gebete, unterbrochen durch die Aḳeda 14. אם אפס רובע הקן (s. Zunz, S. 278, N. 20). Am Schlusse (54 a) Moses b. Esra's 15. מבית מלוני קמתי בצוקי (s. Zunz, S. 413).

Dem *Neujahrsrituale* geht voran die Liturgie der Gelübdelösung (התר ערב ראש השנה). Das Abendgebet des Neujahrs (58 a-63 a) wird mit dem Pijjut אחות קטנה תפלותיה, den die Überschrift Abr. Ibn Esra zuschreibt (Akrostich: אברם חזן חוק, s. Zunz, S. 410), und Ps. lxxxi eröffnet. Im Morgengebet (63 a-70 b) wird vor ברוך שאמר der Pijjut שופט כל הארץ (Zunz, S. 312) recitirt (ebenso am Versöhnungstage). Dem Schofarblasen geht voran die Aḳeda עת שערי רחמים להפתח (identisch mit עת שערי רצון להפתח, Zunz, S. 216), mit der Überschrift פזמון לתקיעת שופר לר"י הלוי. Die Unrichtigkeit der Angabe ist aus dem Akrostichon עבאם יהודה שמואל evident. Der Commentator

[1] Vgl. J. Saphir, I, 108 a: ורובם נשארו עוד בביה"כ עם הקטנים וקראו באיוב שהקטנים קראו פסוקי פסוקי עם התפסיד ערבי.

Jaḥjâ Ṣâliḥ citirt im Namen seines Grossvaters (s. unten) Folgendes: ואולם האמת כי סליחה זו יסדה ר' יהודה הלוי זלה"ה ותחלה רמז בראשי החרוזים שם ראש וחניכת משפחתו ואח"כ רמז שמו ושם אביו הידוע ומפורסם ר' יהודה בן שמואל הלוי. Es folgt noch ein anderer Pismon: המלך ה' רום ותחת קונה (Zunz, S. 398, N. 7). — Im Mussafgebet (70 b–79 b), das nur vom Vorbeter vorgetragen wird, während die Gemeinde andächtig zuhört, mit jenem die Beugungen macht und die Benediktionen mit Amen begleitet, ist das Gebetstück אוחילה לאל vor על כן נקוה לך eingeschoben. Sonst ist—ausser היום הרת עולם—kein Pijjutstück verwendet.

Der Gottesdienst am Abend des *Versöhnungstages* wird mit der langen Baḳḳascha לך אלי תשוקתי בך חשקי ואהבתי (s. Zunz, S. 424) und der in der Überschrift dem Gaon Hai zugeschriebenen שמע קולי אשר ישמע בקולות eröffnet. Dem Kol-Nidre geht noch ein Pijjut יראים שלחוני לבקש מלפניך voraus, an dessen Spitze folgende Bemerkung steht: ואח"כ יוציא ס"ת היותר מובהק ומוגה להתרת כל נדרי ומניחו על התיבה ויאמר פיוט זה לרבינו ששון הלוי ברעד ובכיה קודם כל נדרי ושמו רשום בראשי החרוזים (über Sason Halevi s. Zunz, S. 531). Ausser den Selichoth, die am Schlusse des Bandes eine besondere Sammlung bilden, ist die Gebetordnung des Versöhnungstages nur durch den סדר עבודה (91 a–102 b) erweitert. Es ist Jose b. Jose's Aboda (אתה כוננת). Vorangeht Salomo Ibn Gabirol's Reschuth: ארוממך חזקי וחלקי, wie in dem jüngst — in den Schriften des Vereins Mekize Nirdamim — erschienenen ס' תשלום Abudrahams (ed. Prins, S. 34), und ein anderes Reschuth: אערוך מדברי דתי אכונן סדר עבודתי mit dem Akrostich אני משה הקטן. Der zweite Abschnitt der Aboda: תכנת כל אלה לכבוד אהרן hat die Überschrift: פיוט זה לרשב"ג על דרך תש"רק, ist also S. b. Gabirol zugeschrieben! Die drei mit אשרי עין ראתה כל אלה beginnenden Stücke von Salomon Ibn Gabirol, Abraham Ibn Esra, Jehuda Halevi (ס' תשלום, 68–71), stehen auch hier; jedoch steht das Ibn Esras zuletzt und nur bei ihm ist der Name des Autors angegeben. Der Commentar David Abudrahams zur Aboda ist von unserem Commentator sehr ausgiebig benützt worden. — Als synagogale Lektüre des Versöhnungstages nach dem Mussafgebete ist Gabirol's כתר מלכות ins Gebetbuch aufgenommen (103 a–115 b). Zum Schlusse die Angabe: ונוהגים לומר השכבות עד שיגיע זמן תפלת המנחה. — Dem Neïla-Gebete sind einige *Selichoth* angefügt mit der Vorbemerkung: ואומר מה שירצה מאלו הסליחות לענין נעילה. Es sind folgende Dichtungen: 1. Jehuda Halevi's מאמש ידידיך (s. Zunz, S. 413); 2. את גומל מערבות, mit dem Akrostich אהרן חבר (über Aharon Chaber s. Zunz, S. 537); 3. בנשף קדמתי, von Moses Ibn

Esra (s. Zunz, 413); 4. דלתיך הלילה, von David b. Bekoda (Zunz, 677); 5. עם ה׳ השלחה לכם היום בשורה (5 Strophen mit dem Refrain: תבושרו במחילה וסליחה וכפרה); 6. עב קל ממרומיך, von Abbas (Zunz, 343); 7. אשר לו כל תפלה (5 Str., mit dem Refrain מקבל השאלה הנעילה (sic) בעת זה); 8. (Vorbemerkung: יש נוהגים לומר גם סליחה זו אל נורא עלילה (Zunz, S. 582, N. 15).

Den Schlusstheil des II. Bandes bildet סדר סליחות (124 b–179 a). Die Selichoth sind nummerirt, im Ganzen 74 Stück. 1. בשם אלהי אברהם אפתחה (viell. identisch mit בשם אלהי bei Zunz, S. 579); 2. שלומי עליון (Zunz, 408, N. 27); 3. (vorher die Überschrift לראש השנה רומה אלהים שמך, יעלו לאלף ולרבבה von Jehuda Halevi (Zunz, 413); 4. בליל זה בראש השנה לקדש (alphabetisch, doch nur bis כ reichend); 5. שלח פדותך נדדנו שנתנו; 6. מנומם בעת קומם (4 Str., mit dem Refrain: שמואל (Akrost.); 8. שירו לאל שיר חדש; 7. (מלכותך מלכות כל עולמים יום זה למול מלך ישפר (Akrost. ישראל); 9. ישראל עם קדוש (alphabetisch); 10. ישראל בחירי אל עבדיך ועדיך (Akrost. יהודה, Refrain: גדלת מאוד הנה נא הואלתי); 11. רחמיך שאלתי (5 Str., Refrain: אתה הוא ה׳ לברך לדבר אל אדני); 12. משתחוים להדרת קדש הר אריאל, von Jehuda Halevi (Zunz, S. 414); 13. אלהים שחרתיך, von Jehuda Halevi (Zunz, 699); 14. יצו האל, von demselben (Zunz, 413); 15. יה למתי צפנת, von demselben (Zunz, ib.); 16. אליך אלכה, von demselben (Zunz, ib.); 17. קום קרא אל אלהיך אולי יתעשת ילוד יעקב יצחק (Akrost. יהודה, Refrain: אלהים); 18. יום להטיב תקרא, von Jehuda Halevi (Zunz, ib.); 19. יצרי ראשית צרי, von demselben (Zunz, 414); 20. ירושלים למוגיך (Akrost. יהודה, Refrain: חגי יהודה חגיך שלמי נדריך); 21. ירושלים האנחי (Akrost. יהודה, Zunz, 566); 22. יונה נשאתה על כנפי נשרים (Akrost. יהודה, Refrain: אלהי למה תעזוב נפשי לשאול ואדעה כי אין זולתך לגאול); 23. קדם מעונה, von Abraham Ibn Esra (Zunz, 414); 24. ימינך נושא עוני (Akrost. יהודה doppelt, Refrain: השיבנו ה׳ אליך ונשובה); 25. יחו לשון חזות אישון (Akrost. יהודה, Refrain הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים); 26. ידידי אל ברכוהו, von Isaak Gajjât (Zunz, 412); 27. יונות הושתו שכם (Akrost. יהודה, Refrain: יתן ה׳ לכם ומצאן מנוחה); 28. יונה מה תהגי, von Jehuda Halevi (Zunz, 207); 29. שובי נפשי למנוחייכי (Akrost. יהודה); 30. לכם בני ציון הכואבים, von Jehuda Halevi (Zunz, 676); 31. כי מדי דברי בו זכור יה מלאך שמך בקרבו (Akrost. יהודה, Refrain: עדן אזכרנו עוד); 32. יוני גאיות הומות בפחדן (Akrost. יהודה, Refrain: ועדנין ופלג עדן); 33. יונה פותה (Akrost. יהודה, s. Zunz, 565, 721); 34. יקירים אדירים יה אנא אמצאך, von Jehuda Halevi (Zunz, 207); 35. יצורים וצפון חובם (Akrost. יהודה, s. Zunz, 566); 36. (Akrost. יהודה,

Refrain: תכין לבם תקשיב אזנך); 37. אשר לו ים וחרבה unz, 221); 38. וסלחת לעוננו ולחטאתנו (Akrost. לוי, Refrain: ביום זה כפור עונינו ונחלתנו); 39. (überschr. לנעילה) בני ישראל שמחו (Zunz, 724); 40. אל איום שלח פדיום (Zunz, 723, N. 151); 41. ישראל עמך שמך במו קדש (Zunz, S. 684, wo statt פדיום irrthümlich היום); 42. שבועה קבועה (Akrost. שלמה, Refrain: זכור אל תפר בריתך אתנו); 43. שבולה עכורה (Akrost. שלמה חזק, Refrain: רני עקרה לא ילדה); 44. שנותינו ספו (Akrost. שלמה חזק, Refrain: ה' עד מתי קץ הפלאות); 45. ירצה עם אביון, von Isaak Gajjât (Zunz, 412); 46. שטפוני דמעותי, von Schemarja (Zunz, 367); 47. שובה ה' (Akrost. שלמה, Refrain: שולחה אמי בעונותי); 48. חרדתי ופחדתי, von Chisdai (Zunz, 345); 49. יעזב רשע (את שביתנו); 50. מלך במעונך (Akrost. מנצור, Refrain: חטאתי נתיבו (s. Zunz, 222); über den Dichter Manṣur s. Zunz, 579); 51. לשערי לפניך אלהי ישראל; 52. חסדיך (Akrost. למנצור, Refrain: שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו); 53. שדודים נדודים בעשור לחדש בבוא יום כפור עוני (viell. identisch mit Zunz, S. 224, N. 28); 54. אדוני האדונים השקיפה ממעונים (Zunz, 221); 55. אם עונות יענו בנו (4 Str., Refrain: כי הוא ידע (Zunz, 590, N. 24); 56. ישראל בחירי אל (Refrain: ביום מחר כי יצרנו זכור כי עפר אנחנו); 57. ישראל עבדיך (5 Str., Refrain: תבוא על שכרי לפניך, 7 lange Strophen); 58. לכו נפיל פנינו (Zunz, 477, N. 8); 59. שחורה ונאוה (Zunz, 590, N. 33); 60. לאט האל בעם נדכה (Akrost. לוי חזק, Refrain: האל הנוצר חסד לאלפים); 61. שנאנים שאננים (נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו); 62. ידי דלים (Akrost. שלמה קטן, Refrain: הבו לה' בני אלים הבו); 63. יה שמך ארוממך, von Jehuda Halevi (Zunz, 413); 64. נחשלים, von Jehuda Halevi (Zunz, 413). Vor 64 steht die Überschrift והולאי סליחות מיסוד זקני מה"ר צאלח נע"ג, also *Selichoth meines Grossvaters R. Ṣâliḥ.* Diese Überschrift bezieht sich auf die zehn Nummern 64–73. Dieselben haben alle das Akrostich: צאלח אבן יחיא. Hierauf 74. דרכי שבעה רועים (Akrost. דניאל, Refrain: שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו). Dann mit der Überschrift אלרחמים והדא נצד (?) Bibelverse mit dem in N. 74 als Refrain benützten Bibelverse beginnend, als Einführung des Sündenbekenntnisses und der dazu gehörigen Litaneien. Am Schlusse die mit מרן beginnenden Gebete, mit der Vorbemerkung: ובעד יקול מרונות מא שא והולאי ("Dann sagt er Maran's nach Belieben, und zwar die folgenden"). Es sind *aramäische* Stücke, im Ganzen 18 Nummern, an deren Schlusse die Gemeinde sagt: והב לן שאילתן ובעותן ולא נהדר ריקן מקמך.

Von den 74 Gedichten der Selichoth-Ordnung unseres Gebetbuches

findet sich in der des Jemen-Siddurs von J. 1598 (Bodleyana, N. 2498, *Catal. Neubauer*, Col. 890) fast die Hälfte. Die Sammlung beginnt hier mit denselben drei Selichoth (N. 1, 2, 3) wie die unseres Gebetbuches und schliesst ebenfalls mit derselben Nummer (דרכי שבעה רועים), wie diese. Im Ganzen hat der Siddur vom J. 1598 76 Nummern, unter diesen — in anderer Reihenfolge und durch andere Stücke unterbrochen — die folgenden Nummern der obigen Liste: 1, 2, 3, 5, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 43, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 74. Auch von der oben gegebenen Liste der 15 Elul-Selichoth (אשמורות) enthält der Siddur vom J. 1598 den grössern Theil: 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 11, 14, 15.

2. *Jaḥja Ṣâliḥ's Commentar zum Gebetbuche.*

Die oben (S. 583) aus Jakob Saphir's Reisewerke angeführten Angaben über den Verfasser des Commentars עץ חיים, der mit dem Siddur selbst in unserem Gebetbuche zum ersten Male veröffentlicht ist, können durch mehrere Einzelheiten, die sich im Commentare finden, ergänzt werden. Seine Lebenszeit ist aus keinem Datum genau zu ersehen, da auch im Rituale für den 9. Ab die Jahreszahlen, wie er sie selbst angegeben hatte, in die der Drucklegung des Werkes verwandelt sind (s. oben, S. 594). Auch am Schlusse der Vorrede (Bd. I, p. VI a) ist sonderbarerweise wohl der Tag (13. Nissan), aber nicht das Jahr der Beendigung des Werkes genannt. Ebenso wird am Schlusse des II. Bandes nur das Datum der Beendigung des Druckes geboten: 9. Tischri 5658 (1897). In der Unterschrift der Vorrede nennt sich der Verfasser des Commentars, der zugleich der Redaktor des von ihm commentirten Textes ist: הצעיר יחיא בן יוסף צאלח. Und das Schlussgedicht, auf der letzten Seite des II. Bandes, hat das Akrostich יחיא בן יוסף צאלח; im 4. Verse dieses Gedichtes nennt er sich חיים צאלח (יחיא=חיים)[1]. Dem hebr. Namen חיים entsprechend nannte er seinen Commentar עץ חיים; jedoch wählte er diesen Namen zugleich mit Anlehnung an den Namen des Werkes seines *Grossvaters*: פרי צדיק (s. Prov. xi. 30), wie er selbst in der Vorrede angiebt. Die Zeit der Wirksamkeit Jaḥjâ (Chajjim) Ṣâliḥ's ist aus einer interessanten Mit-

[1] Der hebr. Name חיים entspricht etymologisch dem arabischen Jaḥjâ. Sonst aber ist bei den jemenensischen Juden זכריה das hebr. Aequivalent dieses arabischen Namens. S. Saphir, I, 63 a: שם העריסה זכריה קוראים לעולם יחיא; ib. 99 a: אין בית אשר אין שם יחיא הוא זכריה בעברי. Aus der den Namen יחיא im Arabischen begleitenden Kunja אבו זכריא ist diese zur Regel gewordene Gleichsetzung der beiden Namen leicht zu erklären. Das Beispiel unseres Autors zeigt, dass die Regel auch Ausnahmen hatte. S. übrigens Steinschneider, *J. Q. R.*, IX, 625; XI, 120.

theilung seines Commentars ersichtlich. Bei Gelegenheit des wochentägigen Abendgebetes erörtert er ausführlich die Berechtigung der vor dem Achtzehngebet recitirten Benedictionen und erwähnt, er habe sich mit einer Anfrage darüber an die Rabbiner Aegyptens gewendet (Bd. I, 92 a: ואני הצעיר שלחתי לרבני מצרים יע"א שאלה על הנוהגים לחתום גם בהשכיבנו וגם בברכת יראו עינינו ואני מחיתי בדבר והחזרתים עתה מחדש למנהג אבותינו הקדמון). Die zustimmende Antwort der befragten Rabbiner Aegyptens (Kairo's) wird dann im Wortlaute mitgetheilt. Unterschrieben sind: החו' פה מצרים חיים יוסף דוד אזולאי ס"ט חיים אברהם סורנאגה ס"ט. Offenbar hat Ch. J. D. Asulai, als Jaḥjâ's Anfrage nach Kairo kam, dort die Rabbinerwürde bekleidet, eine bisher unbekannte Einzelheit seines Lebens (zum Namen Surnaga s. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 834: Chajjim S.). Asulai war zuerst im Jahre 1753 in Aegypten (שם הגדולים, ed. Benjacob, I, 163), später aber, zwischen seiner ersten und zweiten grossen Reise (s. ib., I, p. x), kam er wieder nach Aegypten (vor 1770), und damals wird er wohl eine Zeit lang als Rabbiner in *Kairo* fungirt haben. Jaḥjâ Ṣâliḥ wirkte also in *Ṣan'â* in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Seinen Vater Joseph erwähnt er öfters im Commentare. Er citirt eine von ihm vernommene Deutung zu Ps. cxlv. 1 (I, 18 a); eine ihm vom Vater im Namen das Grossvaters, Ṣâliḥ, berichtete Ansicht (I, 33 a); eine Frage des Vaters, die er ihm beantwortete (I, 45 a, b); eine Mittheilung des Vaters im Namen von dessen Schwiegervater, Jaḥjâ's mütterlichem Grossvater, David קאפח (I, 54 b); eine Bemerkung zu Ps. xci (I, 148 a); eine Mittheilung aus R. Bechai (דעל מצות שכליות לא תקנו ברכה, II a, 12 b)[1]. Auch aus einer Handschrift des Vaters citirt er eine Notiz zum Mischnaabschnitt איזהו מקומן (I, 116 b: ובב"י אדוני מורי ורבי אבי מה"ו יוסף צאלח זצ"וקל מצאתי). Jaḥjâ's Grossvater, Ṣâliḥ, muss ein bedeutender Mann gewesen sein. Es war schon erwähnt (S. 599), dass J. zehn Selichoth seines Grossvaters, der sich im Akrostich als Ṣâliḥ Ibn Jaḥjâ bezeichnet, in das von ihm redigirte Gebetbuch aufnahm. Dasselbe Akrostichon trägt auch eine Dichtung, die in einer Halberstam'schen Handschrift enthalten ist (*J. Q. R.*, XI, 598). Ein Dichter צאלח figurirt auch in den פזמונים, ed. Calcutta (*J. Q. R.*, ib.); das Akrost. צאלח hat ferner ein Gedicht צפיתי יומם ולילה, welches in die Sammlung ישמח ישראל, Jerusalem, 1901, S. 30, aufgenommen ist (s. meine Mittheilung, *J. Q. R.*, XIV, 122). Der Name צאלח bed. hebr. צדיק; darum nannte Ṣâliḥ sein von Jaḥjâ citirtes Werk פרי צדיק; dieses citirt J. nicht nur, wie bereits erwähnt, in der Vorrede, sondern auch im Commentare selbst, so I, 85 a (וכבר האריך מו"ז מהר"ר צאלח ז"ל

[1] Gemeint ist wohl Bachja Ibn Pakuda, dessen "Herzenspflichten" in unserem Siddur-Commentar nie citirt sind.

בתוכחה גדולה ' ' בספרו פרי צדיק); I, 143 b (über Krankenbesuch am Sabbath); 144 a (über verbotene profane Lektüre, selbst in hebr. Sprache, am Sabbath, II a, 47 b). Auch wo Jaḥjâ sonst seinen Grossvater anführt, kann er die in seinem Werke פרי צדיק ausgesprochenen Ansichten im Auge haben, z. B. I, 143 b, 173 a, II a, 77 b, II b, 67 a. Jedoch berichtet J. zumeist als Augen- und Ohrenzeuge, was er persönlich vom Grossvater gesehen oder gehört hat. S. I, 17 a (וזוכרני ואני הצעיר ראיתי למו"ז); 62 b (כי שמעתי בילדותי ממו"ז מהר"ר צאלח כך קבלתי); 85 a (ראיתי מו"ז); ib. (וממו"ז שמעתי); 111 b (מהר"ן שהיה ' '); 184 a (כל זה שמעתי); 112 a (ואני ראיתי מו"ז מהר"ן); II a, 11 a (ממו"ז מהר"ן); II a, 11 a (כך היה מנהג מו"ז ז"ל, nämlich er gestattete seinen Gästen am Seder-Abende vor Kiddusch Tabak zu rauchen, שישתו עשן התונבאק, damit die Frauen Zeit hätten, das Nöthige für den Seder vorzubereiten); 70 a (כן שמעתי ממו"ז מהר"ן); 79 a (וזוכרני כי גם מו"ז וכך ראיתי לאבותי נוהגים ' ' וחעיד לי מו"ז שכך ראה מהר"ן); II b, 1 a (לרבותיו ואבותיו ז"ל, nämlich das Essen von Brot mit Asche nach der Mahlzeit, die dem Fasten des 9. Ab vorausgeht); 42 b (כך קבלתי מפי ' ' '); 66 a (מו"ז גם שמעתי מפיו ' ' '); 79 a (כך) (ואני קבלתי מפי מו"ז מהר"ן קבלתי ממו"ז מהר"ן). Ausser seinem Vater und Grossvater führt Jaḥjâ noch seinen älteren Bruder Salomo an: I, 166 a (ומורי אחי שלמה ומממעלת אחי הי"ו שמעתי); 52 b (ואחי הי"ו תירץ); II b, 42 b (יצ"ו השיב). Zweimal citirt er gelehrte Bemerkungen seines Sohnes Abraham: I, 166 b (ובני אברהם נר"ו הקשה); II b, 72 a (ובני אברהם יצ"ו פירש). Da einer der gegenwärtigen Rabbiner von Ṣan'â, die die Ausgabe unseres Gebetbuches approbiren, sich Abraham b. Ṣâliḥ nennt (s. oben, S. 582), so darf man voraussetzen, dass er der Enkel des gleichnamigen Sohnes Jaḥjâs ist, der Verfasser des Commentars also wohl nicht sein Grossvater, sondern sein Urgrossvater war. Übrigens war dieser Abraham schon im J. 1859, als Jakob Saphir sich in Ṣan'â aufhielt, ein angesehener Mann und fungirte als Vorbeter an der Synagoge, die nach seinem Grossvater (oder Urgrossvater) Jaḥjâ b. Ṣâliḥ benannt ist (s. אבן ספיר, I, 106 b, 109 a). — Eine Glosse innerhalb des Commentares (II b, 42 b) rührt von einem Enkel des Verfassers her, der sich aber nicht mit Namen nennt (ואני הצעיר בן בנו של המחבר ' ' ומ"ש מורי זקני ' ').

Von den Schriften Jaḥjâ b. Ṣâliḥ's sind ausser dem gegenwärtigen Siddur-Commentare zu nennen: 1. ספר חלק הדקדוק, ein massoretischer Commentar zur heiligen Schrift. Ginsburg hat denselben als המסורה מתימן (Massora aus Jemen) im III. Bande seines Massora-Werkes abgedruckt (Col. 53 a–105 b). Aus den in ihm citirten neueren Werken hat S. Baer (*Z. d. D. M. G.*, XL (1886), 758) richtig geschlossen, dass die Schrift "höchstens 120 Jahre alt" sei. Unten wird auf die in

dieser Schrift angeführte Litteratur im Zusammenhange mit der im Siddur-Commentar angeführten hingewiesen werden. Hier bemerke ich nur, dass S. Hanau's im Jahre 1730 erschienenes יסוד הניקוד — zu Ps. xvi. 8 — mit den Worten eingeführt wird: עתה יצא לאור ספר יסוד ניקוד; das "jetzt" ist natürlich nicht strikte zu nehmen, da es wohl eine Weile gedauert hat, bis das Buch seinen Weg nach Südarabien fand. Zu Jes. lxvi. 23 citirt J. auch seinen eigenen Siddur-Commentar: בסידור שלי הנקרא עץ חיים. In der jerusalemischen Ausgabe des תאג zum Pentateuch (hebr. Text mit Targum und Saadja's arabischer Übersetzung zu jedem Verse)[1] ist fortlaufend am untern Rande auch J. b. Ṣ.'s massoretischer Commentar abgedruckt. Auf dem Titelblatte ist er so bezeichnet: ס' חלק הדקדוק על המקרא חיבור ' ' ' ר' יחייא בן ' ' יוסף צאלח ' ' '. Nach MS. Or. 4117 des British Museum hiess diese Schrift תוצאות חיים, also ebenfalls mit Anwendung des Namens des Verfassers.

2, 3. זבח תודה und שערי קדושה. Über Schechita und Bedika. Auf diesen beiden Schriften beruht Jaḥjâ b. Jakob Ṣâliḥ's (jedenfalls aus der Familie unseres Autors) ס' מקור חיים, Hschr. der Bodleyana, s. Neubauer's *Catalog*, N. 2370 (Col. 827). Die erste dieser Schriften nennt auch Jakob Saphir: זבחי תודה (s. oben, S. 583).

4. *Responsa*, von Jakob Saphir erwähnt (s. oben, S. 583). Im Siddur-Commentar citirt er N. 153 [des I. Theiles] seiner Responsen (I, 172 b) und N. 276 des III. Theiles. Die Herausgeber citiren die Responsen einige Male in Fussnoten (s. I, 3 a (III. Th., N. 24), wo der Titel der Sammlung angegeben ist: תשו' פעולת צדיק; II a, 2 b (I. Theil, N. 471; III. Th., N. 132), 3 b (II. Th., N. 135), 42 a (III. Th., N. 416)). Ein Responsum, das er hinsichtlich der nach Schluss der Vorlesung aus der ersten Thorarolle am Simchath-Thora zu sprechenden Benediktion nach Damâr (נשאלתי על זה מעיר דמאר) richtete, ist *in extenso* abgedruckt: II a, 84 a–85 a.

5. נמוקים. Im Commentar zu עלינו (I, 82 a) führt er eine Bemerkung über das von ihm für unrichtig gehaltene הקדוש nach מלך מלכי המלכים mit den Worten an: והא לך מה שכתבתי זה ימים בנמוקי. Das sind wohl aphoristische Bemerkungen und Erläuterungen zum Gebetbuch.

6. Ein in der Jugend verfasster *Commentar zur Pesach-Haggada*. Im Commentar zur Haggada (II a, 24 a) citirt er eine Stelle daraus mit den Worten: בילדותי כתבתי בקונטרים ההגדה בל' זה.

7. Ein in der Jugend verfasster *Commentar zu den Hoschanot*, S. II a, 75 a: ובקונטרים הראשון כתבתי בילדותי. Vielleicht sind 6. und 7. nur Theile des unter 5. genannten Werkes.

8. *Gedichte*. Eine Ḳîna zum 9. Ab war oben erwähnt (s. S. 594).

[1] S. oben, S. 584, Anm. 1.

Vielleicht ist das bei Jakob Saphir (I, 67 b) abgedruckte Gedicht mit dem Akrostichon יחיא, das jedenfalls von einem jemenensischen Autor stammt (Anfang und Refrain: מר לי מיקשן), ebenfalls von unserem J. Doch ist der Name Jaḥjâ ein bei den Juden Jemens besonders häufig angewendeter.

9. In N. 181 der hebr. Handschriften der kön. Bibliothek in Berlin (Hymnen aus dem XVIII. Jhdt. und in Jemen gekauft) wird zu einem Gedichte (f. 65) am Rande bemerkt (s. Steinschneider's *Catalog*, II. Abth., S. 25): וציין הר״ב הקדוש המקובל רבי חיים צאלח ע״ה סודות אלו על פי ההרכבה. Das ist jedenfalls unser Autor, der sich hebräisch so nennt (s. oben, S. 600), und dessen Siddur-Commentar viele kabbalistische Zahlencombinationen enthält. Vielleicht ist die Glosse ein Hinweis auf diesen Commentar.

Unter den Quellen, welche Jaḥjâ Ṣâliḥ bei der Zusammenstellung seines Gebetbuches und bei der Abfassung seines Commentars benutzte, stehen obenan die in *Jemen* gebräuchlichen *Gebetbücher*, deren gewöhnliche Benennung, wie wir oben aus J.'s Commentar ersahen, תכלאל, Plural תכאליל (Tiklâl, Takâlîl) war. Zumeist giebt der Comm. an, dass die תכאליל oder כל תכאליל in Einzelheiten des Gebettextes mit der Gebeteordnung Maimûni's (am Ende des II. Buches seines Mischne-Thora: סדר תפלות כל השנה) übereinstimmen. S. I, 12 a, 13 a, 27 a, 28 b, 29 b, 30 b, 32 b, 48 a, 54 a, 69 a, 70 b, 71 b, 82 a, 91 a, 92 a, 111 b, 131 b, 142 b, 153 b, 168 b, 174 a, 174 b, 177 a, 199 a; II a, 40 b; II b, 2 a, 34° b, 60 b, 61 a, 64 a, 80 a, 84 a, 86 a, 87 a[1]. Aber auch verschiedene andere Angaben über diese specifisch jemenensischen Ritualbücher enthält Jaḥjâ's Commentar. J. muss sehr viele Exemplare des *Tiklâl* zu Rathe gezogen und verglichen haben, besonders solche, die durch ihr Alter bedeutsam waren. Zu einer auch in seinem Siddur aufgenommenen — arabischen — Regel über die mit dem Lulab vorzunehmenden Schwingungen bemerkt er, in allen alten Tiklâl's sei ausdrücklich bemerkt, dass diese Regel vom Gaon Saadja herstamme (II a, 60 a: זה הלשון הבתוב בכל התכאליל הקדמוניות). Sonst

[1] Aus einem alten Tiklâl (הקדמה שמצאתי בתכלאל קדמון זה נוסחו) citirt Jaḥjâ Ṣâliḥ in der Einleitung (I, III b) folgende hebr.-arabische Vorbemerkung eines alten Siddur-Redactors, deren Anfang auch Gunzbourg aus seiner Abschrift mittheilt (*R. d. É. J.*, XVII, 47). Sie lautet: בשם רחמן מלא רחמים · אבתדי אן אכתב גמיע אלצלואת ואלברכות אלמחתאג אליהא מראשית השנה ועד אחרית השנה אלדי וצעהא אלגאון אלכביר עמוד העולם ופלאו · ממורח השמש ומבואו · הוד התורה וחמדת התעודה · נזר ישראל ויהודה · רכב ישראל ופרשיו הוד הגאונים · ותפארת המבינים · מרינו ורבינו משה הזמן חמוד היי כבוד קדושת גדולת מרינו ורבינו מיימון נע״ג בספר אהבה להכון עתידה למן ילך בהא והדה היי · והקב״ה יחסן תופיקנא ותופיק כל ישראל לילך בדרך טובים ולשמור ארחות צדיקים · אכי״ר ·.

sei es nicht Art der T.'s, die Namen der Autoren zu nennen; hier sei es ausnahmsweise geschehen, um anzudeuten, dass die genannte Regel auf *Jemen* keine Anwendung habe, wegen der abweichenden Orientierung dieses Landes zu Palästina. — Die klimatischen Verhältnisse Jemens nennt J. als Ursache einer anderen, allen T.'s gemeinsamen Einzelheit, dass sie nämlich die Dankbenediktion über den Regen an keine Bedingung knüpfen, abweichend von der im *Schulchan Aruch* (*Orach Chajjim*, Cap. 221) gegebenen Regel (I, 173 b unt.: אבל בארצות תימן שאין השנים כתיקנן ועל הרוב נעצרים פשיטא דצריך לברך אף אם לא נעצרו כי אין להם בטחון בירידתם ושמחים בירידתם ולזה סתמו בתכאליל). Einmal beruft er sich nicht auf selbst gesehene Exemplare des T., sondern auf Kunde über solche (I, 132 b: ושמעתי כי בתכאליל הקדמוניות ישנות נושנות). Andere Anführungen der *alten Tiklâl's*, s. I, 148 b, 190 b, 191 a, II a, 70 a und sonst. Trotzdem dass in der Regel die T.'s mit der Gebeteordnung Maimûni's übereinstimmen, haben sie dem von diesem nicht aufgenommenen Kol-Nidre am Vorabend des Versöhnungstages eine Stelle gewährt, darin Saadja folgend, der für Jemen ebenfalls eine massgebende Autorität sei (II b, 83 b: וכן בתכאליל כתבוהו אע"פ שלא נזכר בהרמ"בם התקינו כן על פי רב סעדיה גאון ז"ל שגם הוא חשיב ממארי דאתרין בנודע). Zuweilen verweist J. auf die Übereinstimmung des lebenden Brauches mit dem, was die *Tiklâl's* vorschreiben, s. I, 31 b: עד כן המנהג וכ"ה בתכאליל. Aber auch solche Fälle erwähnt er, in denen der zu seiner Zeit giltige Brauch von dem in den T.'s enthaltenen abweicht. S. I, 89 a (in Bezug auf den im Maaribgebet nach Ps. lxxviii. 38 gesprochenen Psalmvers xx. 10): ובתכאליל לא נזכר פסוק זה ועכשו נהגו רבים לאומרו; I, 165 a; I, 77 a (in Bezug auf פטום הקטורת): וכ"נ מהתכאליל שלא היו נוהגים לאמרו בחול ומ"מ עכשו נוהגים לאמרו גם בחול; II a, 74 b (zum Ritus von Hoschana rabba) המנהג הקדום בבאן לומר ויעבר וכן הוא בכל התכאליל ועכשיו נתבטל המנהג; II b, 10 b. In Bezug auf die Lesung einzelner Worte des Gebettextes beruft sich J. auf die Punktation der T.'s; s. I, 100 a (וכן נקדוהו בתכאליל), 121 a, 142 a, 161 b, 176 a, 179 a (ובתכאליל כולן גרסו הצ"די בחירק והוי"ו בקמץ, d. h. צָוָּה, nicht צִוָּה in der Benediktion zur Beschneidung: אשר קדש ידיד).

Anstatt des Ausdruckes *Tiklâl* bedient sich J. zuweilen des hebr. Ausdrucks סידורים, seltener ספרים. Einmal erwähnt er ein 250 Jahre altes — also um 1500 geschriebenes — Siddur, I, 112 b: סידור בתיבת יד ישן נושן קרוב לר"ן שנה. Zum Pesachabend-Rituale sagt er in der Einleitung zur Haggada (II a, 8 a): ולנו המנהג הפשוט בכל ארצות תימן בכל סדריהם שכתבו הקדמונים בסידורים ישנים נושנים מכמה מאות

שנים לברך על כל כוס וכוס. S. noch הסידורים הישנים I, 14 b, 90 a; II a, 88 b; II b, 38 a; סידורי הקדמונים I, 16 a, 106 a; סידורי אבותינו הראשונים I, 8 b; בסידוריהם I, 132 b, 134 b, 153 a; סידורי שלנו I, 6 b; כל ספרי תימן I, 27 a, 90 a; גירסת ספרים ישנים נושנים II, 75 b; ספרינו I, 15 b, 17 a, 107 b, 132 b; II a, 76 b; ספרים דילן I, 130 b; נוסחאות דידן I, 108 a.

Einige *Tiklâl's* citirt Jaḥjâ mit Angabe ihres Verfassers oder richtiger Ordners und Redaktors.

I. תכלאל שכתב מהר"י בשירי[1], II b, 71 a. Aus demselben wird eine arabische Notiz citirt darüber, dass das Neujahrs-Mussaf nicht erst von den Einzelnen leise gebetet, sondern nur von dem Vorbeter vorgetragen wird. — I, 91 b: ובגליון התכאליל (sic) שכ' מהר"ר יחיא בשירי ז"ל מצאתי בכתיבת ידו; es ist ein arabisches, nur zum Schluss ins Rabbinische übergehendes Responsum, das der Urheber der Randbemerkung, Jaḥjâ Beschiri, so einleitet: קאל פי רסאלה בסתאן אלאזהאר. Das Responsum betrifft dieselbe Frage, wegen der sich, wie oben (S. 601) berichtet war, Jaḥjâ Ṣâliḥ selbst an die Rabbiner von Kairo gewendet hat. Der Verfasser des Responsums erwähnt Moses Maimûni als Lebenden (אלגאון אלמעצם מרנא ורבנא משה שמרו צורו) und citirt dessen Gebeteordnung (רתבתה); er spricht auch von seiner eigenen Gebeteordnung: ונחן ענד תאליפנא סדור אלתפלות ורתבתהא וואגבתהא בלישנא דרבנן לבעץ אלתלמידים סאלנא דלך פוקת מחאולתנא הדא אלתאליף אלמדכור אעתראנא הדא אלשך ורתבנא אלפיסוקים אלדי בעד השכיבנו ולם נכתם אכרהא בברכה וכן ניקדו ה"ר חיים. — I, 113 b: בשירי. — I, 131 b: וכ"כ מהר"י בשירי (nämlich im Nischmath-Gebete: ובשובע). — II a, 63 b: וגם מהר"ר יחיא אלבשרי (nämlich וְהוּ in den Hoschanoth). — I, 11 a: וכן השיב הרמב"ם בתשובה ערבי[ת] הביאה מהר"י בשירי בסידורו (über die Benediktion zur Thora: נותן התורה; es ist N. 97 in der hebr. Sammlung der *Responsen Maimûni's*, Kobez I, 19). — II b, 17 a wird in der Überschrift zu einer Elegie Jehuda Halevi's der Inhalt derselben in arabischer Sprache aus dem Siddur J. Baschiri's angegeben (s. oben, S. 594, N. 14). — II b, 52 a: מהר"י בשירי (Punktation eines Wortes der אשמורות). — Ib. 66 b: וראיתי להר"י בשירי ז"ל. — Ib. 125 a: בכת"י מהר"י בשירי ז"ל פיוט זה לרש"בג דגרים (nämlich N. 2 der Selichoth, oben, S. 598; unser Commentator bekämpft mit Recht diese Annahme). — Jaḥjâ Baschiri schrieb auch einen Tâg (Bibelcodex) mit grammatischen Bemerkungen, die Jaḥjâ Ṣâliḥ in seinem massoretischen Commentar sehr oft citirt. S. zu Gen. xxix. 5: וראיתי בתאג שכתב מהרי"בש; zu Gen. ix. 29 längere Polemik gegen

[1] S. oben, S. 594: סידור ר"י בשירי.

die von J. Baschiri vertretene Lesung ויהי statt ויהיו; zu Num. v. 23 ein längeres arabisches Citat.

II. תכלאל קרמון מכונה למה"רר יצחק ונה. So citirt eine dem Commentare zur Aboda (II a, 101 b) eingefügte Glosse, die mit אמר אח"יה eingeleitet ist und wohl von einem der Correctoren, Abraham b. Chajjim, herrührt. Jaḥjâ Ṣâliḥ selbst citirt seinen Vorgänger R. Isaak Wana (wohl ein Ortsname) sehr häufig und meint jedenfalls dessen *Tiklâl*. I, 48 b: וראיתי פי' לר' יצחק ונה ז"ל; 56 b: הרב מהר"ו וכ' מהר"י ונה ז"ל: 81 b: מהר"י ונה; 77 b: יצחק ונה ז"ל פירש. Im Commentare zu den Hoschanoth und zu den Selichoth wird er sehr häufig angeführt, meist mit der Abkürzung מה"ריו oder רי"ו. S. noch II a, 63 b: מהר"י ונה ז"ל האריך בכאן; II b, 66 a: ומהר"ו יצחק ונה ז"ל כתב גם כן בזה כי שיר זה אינו לר"י הלוי (nämlich die oben S. 596 erwähnte Akeda עת שערי רחמים). — Einmal (II b, 144 a, zu 1 Kön. viii. 13) wird Isaak Wana's *Commentar zu Pentateuch und Propheten* citirt (פי' תורה ונביאים). — Neubauer (*J. Q. R.*, III, 616) erwähnt eine Schrift über Schechita und Bedika von Isaak b. Abraham ונה.

III. מהר"י צאהרי וכן מצאתי נקוד בכת"י, II b, 52 a, in Bezug auf ein Wort in den אשמורות, zugleich mit dem *Tiklâl* J. Baschiri's angeführt. Im Commentare zu den Hoschanoth (II a, 77 b): וז"ל ספר צדה לדרך למהר"ר יחיא צאהרי ז"ל. Damit ist der Commentar Jaḥjâ Ẓâhiri's zum Pentateuch gemeint (s. unten). Sein Pijjut zu Simchath Thora ist in unser Gebetbuch aufgenommen (s. oben, S. 592). Innerhalb des כתר מלכות von Gabirol ist ein Gebet von ihm kabbalistischen Inhaltes eingeschoben (II b, 109 a–110 b), mit der Überschrift: בקשה זו ע"ד הקבלה נכללת בכתר מלכות חברה ותקנה הרה"ג כמהור"ר יחיא בן ה"ר סעדיה אלצאהרי זלה"ה (מעוב"י צנעא יע"א). — Jaḥjâ Ẓâhirî ist auch unter den Dichtern der Pismonim-Sammlung von Calcutta vertreten (*Monatsschrift*, 1870, S. 309); ferner in der Hymnensammlung aus Jemen in N. 182 der Hebr. Hschr. der k. Bibl. in Berlin (Steinschneider's *Catalog*, II. Abth., S. 25, 26). Sein hebräischer Name lautet Zacharia b. Saadja b. Jakob, wie er sich in seinem Makamenwerke ס' המוסר nennt, das um 1569 geschrieben ist. Näheres über dieses in der Bodleyana (*Cat. Neubauer*, 2397) befindliche Werk s. bei Brody, מטמוני מסתרים, S. 9 ff., im Sammelbande des IX. Jahrganges der *Mekize Nirdamim* (1893). S. auch Neubauer im *J. Q. R.*, III, 617 f. In der 45. Makame (bei Brody, S. 23) nennt er seinen Pentateuchcommentar: והיבר על התורה ספר צדה לדרך.

IV. Neben Jaḥjâ Baschiri citirt unser Commentator ר' שלמה אלמנזלי für die Punktation eines Wortes in den Hoschanoth (II a, 63 b) und für die eines andern Wortes im Gebetrituale (I. 131 b: וכן ניקדו מהר"ר

שלמה מנזלי בפיוט כתר מלכות). Den Siddur Salomo Manzili's citirt er I. 113 b mit folgenden Worten: בכתיבת (l. תכלאל) ראיתי תכאליל יד הקדוש מהר"ר שלמה אלמנזלי נע"ג שהיה ר"מ ודיין דק"ק צנעא בעוד שהיו שלוים ושקטים ממש תוכבי עיר צנעא גם אחרי גלותם ממנה . . . S. auch II a, 82 a: ובכת"י מהר"ר שלמה מנזלי ז"ל, ebenso II b, 92 b. Das Epitheton אלמנזלי (*J. Q. R.*, XI, 141) findet sich noch bei zwei Jemenensern (s. Steinschneider, *Katalog der Berliner Bibl.*, II. Abth., p. 9 ob., und p. 26; *J. Q. R.*, XI, 141).

V. גם בתכלאל שכתב מהר"י אלעכברי ז"ל, I, 112 b. Citate daraus: II b, 121 a: והרב מהר"ר יחיא כך פירש מהר"י עכברי ז"ל; 137 b: אלעכברי ז"ל הוסיף. Das Epitheton *Al-Akbari* (*J. Q. R.*, XI, 482) ist aus Jemen bezeugt im *Katalog der Berliner Bibl.*, II. Abth., p. 8.

VI. Ein älterer Zeitgenosse Jaḥjâ Ṣâliḥ's scheint gewesen zu sein Jehuda Ṣa'di b. Salomo, dessen Einleitung zu der von ihm redigirten und mit Commentar versehenen Gebeteordnung unser Verfasser seiner eigenen Einleitung voraussendet (I. Band, II a–III b), mit folgender Überschrift: הקדמה שמצאתי בתוב בכתיבת יד מהר"ר יהודה צעדי בן כה"ר שלמה זלה"ה עשאה הקדמה לפירוש לסידור שהתחיל לכתוב ולתועלת המעיינים ראיתי להעתיקה הנה ע"כ מה. Und zum Schlusse: שמצאתי כתוב בכתיבת יד קדוש מורינו מהר"י צעדי ע"ה. Der Name צעדי kommt noch einmal vor auf dem Titelblatt des Ms. der Bodl., N. 1189 (s. Neubauer, Col. 395), wenn nämlich im Namen ר' משה צערי statt צערי die richtige Lesung ist צעדי. Höchst wahrscheinlich ist צעדי nichts anderes als סעדי; einen משה סעדי nennt Joseph Sambari (Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, I, 151, s. *J. Q. R.*, XI, 327). Vielleicht ein Bruder Jehuda Ṣa'dî's war der von J. Ṣâliḥ I, 155 b citirte Schalom Ṣa'dî: ומנהגינו בזה שמעתי מפי מהר"ר שלום צעדי נע"ג. Einen gelehrten Rabbiner מארי יוסף בן סעדי (=סעדיה) lernte Jakob Saphir in Jemen kennen (אבן ספיר, I, 51 b). In Jaḥjâ Ṣâliḥ's Siddur-Commentar kommt der Name nur noch abgekürzt vor, nämlich מהר"יצע, s. I, 3 a (in den Regeln über הנהגת הבקר), 9 b, 10 b, 33 b, 38 a, 41 b, 44 a, 55 a, 71 b, 76 b. Weiterhin finden sich keine solchen Citate; das Gebetbuch J. Ṣa'dî's scheint also bloss bis zum Ende des wochentägigen Frührituales gediehen zu sein. Doch finden sich im Commentare zu den weiteren Theilen des Gebetbuches Citate aus den Notizen (נימוקים) J. Ṣa'dî's: I, 5 a: כתוב בנימוקי מהריצ"ע; 155 b: וכ"כ מהריצ"ע בנימוקיו; ebenso II b, 63 a. Vielleicht bedeutet in dem Citate, I, 148 b oben, 149 a בנימוקי חהרי"ץ, die Abbreviatur dasselbe wie מהריצ"ע. Sonst ist מהרי"ץ oder רי"ץ ein Commentator des Gebetbuches, der sehr oft citirt wird, und der wohl mit dem in der nächsten Nummer zu besprechenden Ibn Ṣiâḥ identisch ist. Am

Anfange unseres Commentares (I, 1 a) steht ein längeres mit לשון מהררי"ן ז"ל eingeleitetes Citat über die Unantastbarkeit der überlieferten Gebettexte. Am Schlusse wird dem Citate folgende Bemerkung hinzugefügt: ובעו"ה לא זכינו לאור פירושיו על כל הסידור כי אם קצת מן הקצת בתחילת הסידור. Da diese Bemerkung mit dem übereinstimmt, was in der Überschrift zu der Einleitung Jehuda Ṣa'dî's gesagt ist, da andererseits Citate aus רי"ן oder מהרי"ן sich im ganzen Commentare עין חיים finden, so darf man schliessen, dass jenes an die Spitze des Commentars gestellte Citat ebenfalls aus Jehuda Ṣa'dî's begonnenem Siddur-Commentare genommen ist.

VII. J. (Jaḥjâ?) Ibn Ṣiâh oder Ibn Ṣajjâḥ findet sich mehrere Male als Autor von Erklärungen zum Gebetbuche citirt: I, 6 a (ן' ציאח); I, 7 a (מהרי ן' ציאח); 7 b (öfters, מהר"י ן' ציאח oder ן' ציאח); 8 b (וז"ל החכם הגדול המקובל); 27 a (וכ"כ מהר"י ן' ציאח באורך קצת); 92 b (וכן מצאתי בכתיבת יד מהר"י ן' ציאח); II a, 8 a (מהר"י ן' ציאח בספרו). Statt dieses vollen Namens findet sich sonst, und zwar sehr häufig, in allen Theilen des Commentars die Abkürzung מהרי"ן oder רי"ן (s. oben, N. VI. Ende, auf dieser Seite). So I, 7 b, nach den wiederholten Citaten mit dem vollen Namen, auf der letzten Zeile: וכן גרס הרב המקובל מהרי"ן זל, wo auch das Epitheton המקובל die Identität mit ן' ציאח beweist. S. auch I, 33 b: ובספרו של המקובל האלהי מהרי"ן דילג שם תיבת מרום וקדוש. Ib.: כפי מה שהורנו הרב מהרי"ן. S. noch I, 66 a: מצאתי למהרי"ן בפי' הזמירות, ebenso II b, 42 b. — Der Name ציאח (s. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 600) kommt noch, in der Form אלצייח, bei Sambari (*Mediaeval Jewish Chronicles*, I, 152, Z. 4) vor, auch אלצאייח, ib. 153, Z. 6.

Ausser den bisher genannten jemenensischen Ordnern und Commentatoren des Siddur werden in Jaḥjâ Ṣâliḥ's *Siddur-Commentar* noch folgende Autoritäten seiner Heimat angeführt.

Aharon Irâḳi. S. II a, 8 a: וכן ראיתי בכתיבת יד גאון אחרון בדור שלפנינו מהר"ר אהרן בן כה"ר שלמה הכהן עראקי בגליון ס' הפסח שלו. Näheres über seine Familie findet sich bei Jakob Saphir (אבן ספיר, I, 100 b f.). Vielleicht ist der auf MS. 168 b der Berliner k. Bibliothek (Steinschneider's *Catalog*, II. Abth., p. 17) als Besitzer genannte Salomo b. Joseph אלעראקי sein Vater. — *Mordechai b. Ja'îsch*, S. II a, 28 a: ואני שמעתי מה"ר מרדכי ן' יעיש בעברו מחנינו; II b, 48 a: מה ששמעתי מהחכם מוהר"ר מרדכי ן' יעיש שעבר פה מחנינו . . . Unter den Trägern des Namens Ibn Ja'îsch bei Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 121, XII, 131, ist kein Mordechai genannt. Einer, יחיא ן' יעיש in Jemen, s. *J. Q. R.*, III, 620. — *Pinchas b. Salomo 'Irâḳi*, der Bruder des eben genannten Aharon Irâḳi. Ein Responsum an Ṣâliḥ, den Grossvater unseres Com-

mentators, erwähnt dieser an der Spitze eines Werkes unmittelbar nach der Einleitung Jehuda Ṣa'dî's (I. Bd., III b: גם יש אתי תשובה על ענין שינוי מנהג תפלתנו שבתכאליל אל נוסח סידורי ספרד מהרב מהר"ר פנחס הכהן עראקי זלה"ה . . . ושלחה אל מעלת זקיני מהר"ר צאלח נ"ע . . .). Aus einer Handschrift desselben citirt er eine Erklärung zum Kaddisch (I, 29 b: מה שמצאתי כתוב בכתיבת יד החכם השלם כמהר"ר פינחס ן' כמהר"ר שלמה הכהן המכונה עראקי אחיו של מורינו כמהר"ר אהרן הכהן). — *Saadja Omar Halevi.* S. I, 856: ואפריין נמטייה למהר"ר סעדיא עמר הלוי ז"ל (die Akeda vor Mincha) שתיקן והנחיג לאומרה בבה"כ של מהר"ר יחיא הלוי. Die Synagoge Jaḥjâ Halevi's (Alscheich) ist die von Jakob Saphir (I, 101 a) als eine der grossen Synagogen Jemen's erwähnte. — *Saadja Keṭî'i.* S. I, 26 b: מצאתי בכתיבת יד מה"ר סעדיא קטיעי ז"ל בשם רבי' יואל ן' שועיב. Den Namen Keṭî'i verzeichnet Steinschneider nicht. — Über *Joel Ibn Schoeib* s. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 1400. — *Schalom al-Ṣab'ânî.* I, 64 b: מצאתי בכ"י מהר' שלום אלצבעאני. Auch im massoretischen Commentar zur Bibel citirt ihn unser Autor in Bezug auf die Lesung ויהיו in Gen. ix. 29 (s. oben, S. 606, N. I., Ende); jedoch ist der Name sowohl bei Ginsburg, als in der jerusalemischen Ausgabe des תאג mit ט statt ע geschrieben. Die interessante Anführung lautet: וכבר ראיתי פסק ארוך על זה שנכתב בכתיבת תלמידו מה"ר צאלח (Ginsburg צאלה) ממה"ר שלום צבטאני נ"ע ז"ל בחתימת כמה זקנים תלמידי חכמים. — *Schalom al-Schebzi.* II, 74 b, ושוב מצאתי למה"ר שלום שבזי ז"ל בס' חמ"י שלו פ' אמור. Wohl identisch mit dem Dichter סאלם אל שיבזי (s. Jakob Saphir, I, 82 a ff.), der also auch einen *Pentateuchcommentar* (wohl חמדת ימים) verfasst hat. — *Schalom b. Joseph Ḳareach.* I, 30 b: ומצאתי לגדול אחד מחכמי הראשונים שמו מ"הר שלום ן' יוסף קרח; ib. 30 a: וכ"פ מה"ר שלום קרח בספר סנולות . . . — *Salomo der Schreiber.* I, 65 b: ומצאתי כתוב בגליון התאג מכתיבת יד מה"ר שלמה הסופר נע"נ. — *Zacharia der Arzt,* ר' זכריה הרופא, oder abgekürzt רז"ה. Öfters werden seine Erläuterungen zu Maimûni's *Mischne Thora* citirt; s. I, 6 a: הרז"ה ובנימוקי מהר"ר זכריא הרופא; 41 b: בנימוקיו להר"ם במז"ל; 44 a: מהר"ז רופא; 46 a: מה"רז רופא בנימוקיו להרמ"בם; 170 a: הרז"ה בנימוקיו בשם הר"א בנו של רבינו; 170 b: הר"זה בנימוקיו . . . (also im Namen Abraham Maimûni's). S. auch die Fussnote, II a, 25 a. — Zacharia (Jaḥjâ) ibn Suleiman der Arzt schrieb im Jahre 1430 den מדרש חחפץ (s. Steinschneider, *Catal. Berl.*, I. Abth., S. 71); er commentirte auch andere Schriften Maimûni's (s. ib., S. 66 und 78). S. auch Neubauer, *J. Q. R.*, III, 615; *Cat. der MSS. des British Museum,* Or. 2746.

Im massor. Commentar unseres Autors zur Bibel sind noch folgende

zwei heimische Autoritäten angeführt: *B. Abraham aus Ṣan'â.* Zu Ezech. xlvi. 10. Alle jemenensischen Bibelhandschriften (כל ספרי תיגאן) lesen ובדרכם st. ובצאתם (entsprechend dem ובדרכו in V. 8): וכן ראיתי להרב ב' אברהם קרמון מחכמי צנעא ופי' כתי' יד. Diese Variante im Bibeltexte ist sonst nicht bezeugt. — *David b. Amram aus Aden.* Zu Deut. v. 9: בספרים מדוייקים מכתב הר"ר דוד ן' עמרם הנגיד איש עדן. Es ist das der Autor, dem man ohne triftigen Grund die Autorschaft des *Midrasch Haggadol* zugeschrieben hat. S. Neubauer, *J. Q. R.*, III, 615, und dazu Kohut, *Proceedings etc. Abou Manzur Al Dhamâri*, p. 10 f.; Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XX, 135.

Den *Midrasch Haggadol* citirt J. b. Ṣâliḥ zweimal, beidemal als Werk Abraham Maimûni's (s. dazu Jakob Saphir, I, 76 b). I, 178 b: וכן מובא להדיא במדרש הגדול שחיבר רבינו אברהם בנו של הרמב"ם בפ' בלק; I, 191 a: וכן מצאנו שסידרם הנגיד רבינו אברהם בנו של הרמב"ם במדרש הגדול שחיבר קרח וחצי חוקת. Vielleicht meint er dasselbe Werk bei der Anführung eines ילקוט גדול כ"י (I, 36 b).

Anonym citirt er einen jemenensischen Autor II a, 58 b: וראיתי לחכם א' מחכמי התימן שכ'. Die alten Bibelhandschriften seiner Heimat citirt er einige Male in seinem Siddur-Commentar als תיגאן (Plur. von תאג), s. I, 138 b (בכל ספרי התיגאן); II a, 28 b, 29 a; II b, 79 b. Im mass. Bibelcommentar beruft er sich fortwährend auf dieselben (zu Gen. xxix. 13: תיגאן הישנות). Die jenen Bibelhandschriften vorausgehende grammatische Schrift (in arabischer Sprache) — s. *R. d. É. J.*, XXIII, 238 — citirt er als מחברת התיגאן, I, 121 a, 162 b (im mass. Commentar zu Gen. xlix. 26, Deut. ix. 4, Jos. xiii. 22: מחברת הערב; zu Num. xxxi. 8, Deut. xviii. 13: מחברת הערבי שבריש התיגאן; zu Deut. xxii. 25: מחברת הטעמים שבריש התיגאן; zu Gen. xix. 4: מחברת התאג; s. auch zu Gen. l. 5: מסורת התאג).

Einen *arabischen Commentar* zu den שמנה פרקים Maimûni's citirt J. b. Ṣ. im mass. Comm. zu Exod. xvi. 30: ומצאתי לראשונים קדמונינו ע"ה בפיר' פרקי רבינו פרק השלשה[1]. — Ein ähnliches Citat im Commentar zur *Pesach-Haggada* (II a, 23 b): כן מצאתי לחכמי הראשונים בל' ערב. Anführungen der הראשונים s. noch I, 80 b, 109 a, 126 b.

Die bisher angegebenen *jemenensischen* Quellen und Autoren bilden nur einen geringen Theil der in Jaḥjâ Ṣâliḥ's Siddur-Commentare benutzten und angeführten Litteratur. Es hat *kulturgeschichtliches* Interesse zu beobachten, welche Erzeugnisse der jüdischen Litteratur sowohl Europas als des Morgenlandes und welche Druckwerke im fernen Ṣan'â dem gelehrten Commentator in der zweiten Hälfte

[1] Die Stelle lautet: ואעלם אן מנוחת שבת מבאינה למנוחת חול או׳ פיה קדושה וברכה ולא יצהר עצם תלך אללוה׳ אלא ענד אלמדרכין לקולהם ז"ל וינוחו בם כל ישראל אוהבי שמך.

des achtzehnten Jahrhunderts zugänglich waren. Andererseits wird eine Übersicht der in unserem Gebetbuch-Commentare citirten Werke sowohl den Commentar selbst als die Gelehrsamkeit und geistige Richtung seines Verfassers charakterisiren.

Zunächst sei bemerkt, dass ausser den Gebetbüchern seiner Heimat (den *Tiklâl's*) Jaḥjâ Ṣâliḥ auch andere Gebetbücher, sowohl handschriftliche als gedruckte, verglichen und deren Lesarten und sonstige Einzelheiten erörtert hat. Er erwähnt oft die im Druck ihm vorliegenden Gebetbücher mit allgemeinen Bezeichnungen: ספרי הדפוס, I, 135 a; בקצת סידורי הדפוס, I, 102 a; סידורי הדפוס, II a, 47 b, 76 b, II b, 63 a; רוב הדפוסים, I, 141 a; הסידורים הדפוסים הקדמונים, I, 56 a, 59 a; ובדפוסים סידרוהו, I, 10 b; בדפוסים החדשים, I, 62 a, 131 b, II b, 73 a; בדפוסים מתוקנים, II b, 53 b; קצת דפוסים, I, 114 b; למדפיסים האחרונים, ib.; כל הדפוסים הנמצאים, I, 134 b; נדפס בכמה סידורים, I, 63 b. Er citirt die *spanischen* Gebetbücher, I, 112 b: בדפוסים בסידורי ספרד; den *italienischen* Siddur, בסידור איטליאני, I, 33 b (s. auch I, 201 a: הנוסח של הספרדים והאיטליאני); die Gebetbücher der *Deutschen*, I, 51 b (בסידורי אשכנזים), I, 55 a (בסדורי אשכנזים אפילו הנדפסים בזמננו), I, 108 a (וכן גירסת כל סדורי אשכנז). Er kennt den *römischen* Siddur: I, 16 b (ובסידור רומה); I, 33 b (גם בסדור רומה קדמון); I, 109 b (שוב בסדורי הא"רי); die Siddurim Isaak Luria's, I, 114 a (ראיתי בסידור רומה דפוס). Den Siddur R. Amrams citirt er nur nach Abudraham. Handschriftliche Siddurim, סדורים כ"י, werden I, 177 a citirt.— Unter סידור שערי רחמים (II b, 68 a, vgl. I, 46 a: סידור שער) ist wohl das in Venedig 1710 erschienene Werk (*Catal. Bodl.*, N. 3332) gemeint.

Oft wird סידור חלף citirt: I, 16 a (neben ס' רומה); 32 a, 32 b, 47 b, 91 a; II a, 8 a, 9 a b (ונוסח זה ממש נדפס גם בסידור חלף); 18 a (innerhalb des Textes der *Pesach-Haggada*: זה נמצא בסדור חלף), 23 b, 64 a, 71 a, 88 b (וכן הודפס ג"כ בסדור חל"ף, nur hier חל"ף, mit den Strichelchen); II b, 83 a (וכן הוא בסדור חלף אשר משם העתיקו פיוט זה, nämlich den oben S. 14 erwähnten Pijjut zum Abende des Versöhnungstages יראים שלחוני). In diesen Citaten handelt es sich stets um Lesungen des Gebettextes; und aus zwei der Citate geht hervor, dass ein *gedruckter* Siddur gemeint ist. חלף ist wohl Aleppo (Haleb, arab. חלב, hebr. ארם צובה). Dass es sich um einen Siddur von Aleppo handelt, beweist der Umstand, dass jener, wie Jaḥjâ Ṣâliḥ angiebt, ihm entnommene Pijjut יראים שלחוני Sason Halevi zum Verfasser hat, dessen Dichtungen, besonders für die Bussezeit bestimmte, in Gebetssammlungen von Haleb enthalten sind. S. Zunz, *Litteraturgeschichte der syn. Poesie*, S. 531 f.; Neubauer, *Catal. Bodl.*, N. 1090 (Col. 289 f.). Jedoch weder ist mir sonst die Schreibung חלף für Aleppo (vgl. Elkan

N. Adler im *Kaufmann-Gedenkbuche*, S. 128 ff.), noch ein gedruckter Siddur von Aleppo bekannt.

Gebetbücher, Commentare zum Siddur, und sonstige *liturgische* Schriften. ס׳ אור הישר (erschien 1709, 1764, *Catal. Bodl.*, N. 2285), I, 61 b, meist א״הי, I, 4 a, 42 a und sonst.— סידור בית אל שחיבר הרב יעבץ ז״ל, II b, 78 a (ersch. 1745–7, s. Benjacob, p. 662, N. 766).— ס׳ כתר יוסף, I, 124 b, II b, 35 b, meist gekürzt כת״י (ersch. 1700, s. Benjacob, ib., N. 759).— ר׳ היים הכהן בסידורו, Einl., p. va unt.; vgl. מהר״ח הכהן, I, 2c4 b, II a, 43 b. Es ist Chajjim Kohen b. Abraham aus Aleppo, starb vor 1662 (s. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 829). Sein — von J. b. Ṣ. handschriftlich citirtes — Gebetbuch erwähnt auch Asulai (ed. Benjacob, I, 59): סידור הנקרא תפלת ישרים — וסידר כונות התפלה על פי האר״י, II b, 88 b; סידור תפלת ישרים, II a, 82 a und 95 b; oft bloss ס׳ ת״י (I, 8 a, 16 a, 38 a, 48 a, 82 a, 135 a) oder auch בעל ת״י (I, 8 b, 40 a, 55 a, 57 a, 149 a, II a, 60 b, an der letzteren Stelle als הרב הגדול bezeichnet). Weder bei Steinschneider, noch bei Benjacob finde ich diesen Siddur genannt. — Unter ת״י kann aber auch תולעת יעקב, Meir b. Gabbai's Comm. zum Gebetbuche, gemeint sein, welches Werk I, 53 a und 81 b ausdrücklich citirt ist. — Sehr oft ist citirt ein Werk סד״הי, oder סה״י, ohne dass irgendwo die Abbreviatur aufgelöst wäre (I, 3 b, 13 b, 14 b, 34 a, 35 a, 70 b und oft). — בית תפלה, I, 31 b, 35 b, 51 a, 131 a, auch gekürzt בי״ת. Sollte Chajjim Bochner's Commentar zum Siddur gemeint sein? S. Benjacob, S. 24, N. 487 Ende. Desselben אור חדש (erschien 1671) ist einige Male (I, 29 b, 30 b, 158 b) angeführt. — Ein Commentar zum Siddur wird mit der Abkürzung מח״ס citirt: I, 23 b, 34 b (ראיתי בס׳ מח״ס בפי׳ סליחות דאשמורות), 55 b (ebenso), 80 b; II b, 102 b. — חמדת ימים, stets חמ״י: I, 50 a, 55 b und oft, II, 79 a (בספר הקדוש חמ״י). Es ist das dei Benjacob, p. 193, N. 678, näher beschriebene Werk. — Ein Siddurcommentar, den ich nicht identificiren kann, wird unter dem Titel שפתי ישנים angeführt: I, 19 a, 55 b, 70 b, 143 a.— Nathan Hannover's שערי ציון, I, 71 b; II b, 34 b.— ס׳ תיקוני שבת (s. Benj., S. 670, N. 903), I, 101 b, 111 a, 112 a. — פירוש סדר מעמדות (s. Benj., S. 351, N. 1749), I, 82 a. — מעבר יבק, von Aharon Berechja b. Mose, oft citirt (מי״ב, I, 63 b, 81 a). — Jesaja Romanin's מוסר מלכים (Benj., S. 308, N. 756), I, 106 b. — שושני ורדים, ein (unbekannter) Commentar zu den Ḳînoth, II b, 6 b, 10 b, 18 a. — ס׳ אגודת אזוב כ״י, I, 54 a (zum Priestersegen). — ס׳ אמרי בינה, I, 65 a, II a, 35 b. — באר מים חיים (s. Benj., p. 64, N. 159), I, 168 a, 185 b. — עבודת מקדש (der dritte Theil von Menachem Lonsano's שתי ידות), I, 131 b. — יד כל בו

(s. Benj., p. 213, N. 46), I, 55 a. — הון עשיר von Immanuel Ricchi (s. Benj., p. 135, N. 273), II a, 19 a (wo חיריקי in חי ריקי getrennt werden muss), II b, 102 b. — קונטרים המיוחד לזה מרבני איטליא ז"ל נקרא דרך ימין, II b, 63 a (von Joseph Samega, s. *Catal. Bodl.*, Col. 1523). — אות אמת (von Meir b. Samuel Benvenisti, Benj., p. 31, N. 606), II a, 4 a.

Commentare zur *Pesach-Haggada*: Isaak Abrabanel's זבח הפסח, I, 142 b; Simon b. Zemach Duran's יבין שמועה, II a, 12 a und oft; Chajjim Benvenisti's פסח מעובין, I, 139 b (מעובין st. מעובין, vgl. Levy, III, 190 a b); Moses Pesante's חוקת הפסח (s. *Catal. Bodl.*, Col. 1981), oft zur Haggada citirt, meist nur mit der Abkürzung הרמ"פ; Aharon Teumim's מטה אהרון (s. Benj., S. 127, N. 69), II a, 31 b; Jakob Emden's שערי שמים (Benj., S. 128, N. 119), II a, 19 b. Zu einem Ausdrucke in dem alphabetischen Stücke אתה גאלת der jemenensischen *Pesach-Haggada*, II a, 23 a, wird eine sonst nicht vorkommende Quelle so citirt: והנפתולי פירש ובתשניק. Es kann Naphtali Ginzburg's נפתלי שבע רצון gemeint sein, welches Werk (erschien 1708, Benj., S. 401, N. 259) auch einige Erklärungen zur *Pesach-Haggada* enthält. Übrigens ist dieses Werk bei unserem Autor einige Male (I, 161 a, 167 b, 172 b, II, 2 a) mit der Abbreviatur נש"ר citirt.

Eine fortwährend citirte und stark excerpirte Quelle unseres Siddur-Commentars ist David Abudraham, in der Regel als רד"א angeführt.

Von den Werken der *halachischen Litteratur*, die Jaḥjâ Ibn Ṣâliḥ anführt, steht obenan Maimûni's *Mischne Thora*, von dem er auch alte Handschriften benützte; s. I, 142 a (כן הוא בכל ספרי הרמב"ם), 179 b (ובהרמב"ם דפוסים וכתיבת יד), 177 a (וגי' הרמב"ם כ"י); II a, 84 b (ושוב מצאתי בנוסחאות רמ"בם כ"י מהראשונים ע"ה). Aber auch Jakob b. Ascher's und Joseph Karo's *Codices* werden fortwährend angeführt, sowie die Commentare zu letzteren. Andere hierher gehörige Werke: Abraham Jarchi, המנהיג (sehr oft). — Abraham Oppenheim, אשל אברהם (I, 91 b). — Arje Finzi, גור אריה, s. Benj., S. 94, N. 81 (I, 7 a, 40 b). — Bachja b. Ascher, שלחן ארבע (I, 112 a). — Chajjim Algazi, בני חיי (I, 172 a). — Chajjim Bochner, ארחות חיים, s. Benj., S. 24, N. 487 (II a, 6 b; II b, 84 b)[1]. — Chajjim Benvenisti, כנסת הגדולה (I, 46 b, 54 a, 62 b). — Ders., שיורי כנסת הגדולה (I, 43 a, und oft, stets: שכ"ג). — Chajjim Abulafia, מקראי קדש (I, 174 b). — Chajjim Kohen, הט"א (I, 148 a; ט"א 145 b) ist wohl טור אודם, der erste Theil des Werkes מקור חיים, zum I. Theile des *Schulchan Aruch*; s. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, Col. 829, Benj., S. 205, N. 45 (I,

[1] S. auch den *Massoretischen Commentar* (in den folgenden Anmerkungen als *M. C.* citirt) unseres Verfassers zu Num. xi. 17.

146 a: ס' מק"ח). — Chizkija da Silva, פרי חדש, sehr oft. — Ders., מים חיים, s. Benj., S. 324, N. 1114 (I, 2 a). — Eleazar aus Worms, רקח (sehr oft). — Elija Spira, אליה זוטא (II a, 6 b; II b, 84 b). — Jakob Chagis, I, 138 a: מה"ר חאניז בס' הלק"ט ח' ב' סי' קצ"ג; I, 138 b: וראיתי למה"רי חאניז בהלק"ט ח"ב סי' קעב; I, 77 a: ס' לקח טוב; II a, 7 a: מהר"י חאניז בספרו הלק"ט (ein Responsum); II b, 11 a: מהר"י חאניז בס' הלק"ט ח"א סי' קי"ז; I, 8 a: תשובת הלק"ט ח"ב סי' קל"ט הלק"ט ח"א סי' קפה; I, 35 a: בתשובת הלק"ט ח"ב סימן קל"ט; II b, 17 b. Dieses Werk von Jacob Chagis wird sonst nicht erwähnt; es gehört wohl zu den bei Asulai (S. 87, N. 219) erwähnten verlorenen Werken (מלבד חבור על ש"ע ושאר חבורים שנאבדו). — Derselbe, תחלת חכמה (I, 42 b). — Jakob Landau, אגור (II a, 60 a). — Jakob Levi Möln, מהרי"ל (I, 10 a, 62 b). — Jehuda Löb Pochawitzer, ס' דברי חכמים (I, 29 a). — Derselbe, כבוד חכמים (I, 66 a, 66 b, 93 b, 113 b). — Derselbe, סולת בלולה, s. Benj., S. 103, N. 68 (I, 8 a, 50 b, 55 a, 198 a). — Jehuda b. Manoach, נר מצוה (I, 26 a, 159 b). — Jehuda Taitazak, שארית יהודה (II a, 12 a). — Jesaia b. Abraham, באר היטב (I, 167 a und oft). — Jissachar b. Mordechai Ibn Susan, תיקון יששכר (I, 112 a, 138 b, 163 a, 167 a, 191 a). — Isaak Jeschurun, פנים חדשות (I, 179 b). — Israel Misrachi, פרי הארץ (I, 187 b). — Joseph David aus Salonik, בית דוד, erschien 1750, s. Benj., S. 72, N. 300 (II a, 30 b). — Kolbo (כל בו), sehr oft citirt. — Manoach b. Simon, Commentar zu Maimûni's *M. Th.* (II a, 10 b). — Mas'ûd Chai Rokeach, מעשה רוקח (I, 160 b, 168 b, 171 b; besonders die im Eingange des Buches gegebenen Auszüge aus Abraham Maimûni werden fleissig citirt: I, 52 b, 91 b, 175 a, 178 b, 182 a; II b, 65 b). — Mejuchas b. Samuel, פרי האדמה (I, 170 b, 177 b, 187 b; II a, 30 b). — Menachem Mendel Auerbach, עטרת זקנים (I, 66 a, 92 a, 148 a). — Mordechai Jafe, לבוש (I, 39 b). — Moses b. Chabib, גט פשוט (I, 176 b). — Derselbe, כפות תמרים (II a, 60 a). — Moses Chagis, לקט הקמח (I, 65 a, 155 b, 167 a) [1]. — Moses b. Nachman, I, 10 b (zur Zählung der Gebote) [2]. — Naphtali Hirsch Goslar, מרומי שדה (II a, 4 a). — Sabbathai Ventura, נהר שלום (II a, 30 b). — Schalom Algasi, גופי הלכות (I, 177 a). — Samuel b. Joseph, עולת תמיד, s. *Catal. Bodl.*, Col. 2430 (I, 55 a: הפוסק בעל ע"ת). — Simon b. Zemach Duran, תפארת ישראל, Abschnitt des יבין שמועה, s. *Catal. Bodl.*, Col. 2607 (II b, 105 b, 106 a). — Simson b. Zadok, תשבץ (I, 148 a). — Zidkija b. Abraham, שבלי לקט (I, 17 b und oft). — ס' תניא (I, 33 a). — Das Sammelwerk תמת ישרים (Benj., S. 656, N. 642) ist I, 138 a angeführt. — Ein halachisches Werk פרח שושן ist angeführt I, 112 a (יעויין בס' פרח שושן חא"ח סימן י"ד)

[1] *M. C.* zu Gen. xi. 32.

[2] S. noch *M. C.* zu Num. xiv. 24 (הרמב"ן במס' יבמות).

und I, 166 a (וכ"כ בס' פרח שושן). — Von Mischna-Commentaren ist der *Obadja Bertinoro's* angeführt (I, 180 b: ר"עו) und Isaak Ibn Gabbai's כף נחת (I, 117 b).

Die *gaonäische* Litteratur ist durch die *Halachoth Gedoloth* (oft) vertreten. Auch Hai Gaon wird citirt: I, 57 a (ואני מצאתי בשם ר' האי גאון), aber aus zweiter Hand. Jedoch findet sich ein — sonst meines Wissens nicht vorkommendes — Responsum Hai's (in aram. Sprache) angeführt (II b, 60 b), mit dem eine Leseart zum Neujahrsgebete gerechtfertigt wird. — Von Saadja wird ausser den Hoschanoth (s. oben, S. 592) und bibelexegetischen Einzelheiten (s. unten) das ס' המצות citirt (I, 61 a: כמו שהוכיח רב סעדיה בס' המצות), womit ein Theil seines Siddur gemeint sein kann.

Folgende *Responsenwerke* werden von Jaḥjâ Ṣâliḥ angeführt: Abraham Boton, לחם רב (I, 33 a). — Abraham b. Mordechai Halevi, גנת ורדים (I, 64 b, 111 b, 138 a, 172 a). — Chajjim Sabbathai (I, 1v a: מהרחש בספרו). — David Ibn Abi Zimra, תשובות (I, 38 a, 65 a). — Ephraim Kohen, שער אפרים (I, 78 a). — Jakob Castro, תשובות (I, 63 a: רי"קש, I, 6 a, 13 b). — Joseph Halevi Nasir, מטה יוסף (I, 167 a). — Joseph Taitazak (II a, 84 b: הרב הגדול מהרי"טץ בתשובותיו סימן רצ"ג). — Israel Isserlein, תרומת הדשן (I, 57 a). — Levi b. Chabib, תשובות (I, 15 a, 109 b). — Mordechai b. Jehuda Halevi, דרכי נעם (I, 180 a). — Moses Israel aus Rhodus, משאת משה (I, 164 a). — Moses Trani, תשובות המביט (II a, 41 b; vgl. I, 185 a: הר"מ מטראני). — Reuben Misrachi, מעין גנים (I, 85 b, 159 a; II a, 20 b). — Sabbathai Jona, שי למורא (I, 176 b). — Samuel Aboab, דבר שמואל (I, 166 a; II a, 82 a, II b, 88 b). — Samuel Isaak aus Salonik, נאמן שמואל (I, 28 a). — Salomo b. Simon Duran (I, 91 b: תשו' רש"בש). — Samuel und Simson Bacharach, חוט השני (I, 50 b) [1].

II b, 119 b: כראיתא בתשובת ר"י מריש ז"ל. Das ist ר' יעקב הלוי ממרוויש, dessen Responsen erst 1818 im Drucke erschienen sind. Unser Autor besass also eine Handschrift derselben. Vgl. Asulai, I, 87 f.; Gross, *Gallia Judaica*, S. 364 (Marvège).

Der *Kabbala* ist in unserem Siddurcommentar eine bedeutende, aber nicht zu sehr hervortretende Stelle eingeräumt. Immerhin sind die Hinweise auf die kabbalistische Litteratur zahlreich genug. Der *Sohar* wird sehr oft citirt (s. I, 24 a: והשיב המאור הקדוש רשב"י ע"ה זהר חדש פ' תרומה); auch der in Salonik 1597 zuerst erschienene (I, 93 a, 111 a; II a, 24 b). Einen anonymen handschriftlichen *Commentar* zu einem Hauptbestandtheil des Sohar (רעיא מהימנא) citirt der Verfasser II a, 79 a (וראיתי בקונטרים כ"י פי' על הר"מ וכמדומה שמחברו מתלמידי הרב ז"ל). Folgende *kabbalistische Autoren* werden von ihm

[1] Salomo Ibn Adret's *Responsen*, N. 164, *M. C.* zu Gen. xxv. 27.

angeführt: Abraham Asulai, זהרי חמה, Com. zum *Sohar* (I, 56a, 59b). — Derselbe, חסד לאברהם (I, 179a). — Abraham Galanti, קול בוכים (I, 44b). — Abraham Sason (I, 186a: הר״א ששון, ohne Nennung des Werkes). — Benjamin b. Mattatia, טהרת הקדש (I, v a, 7a, und oft). — Chajjim Vital, שערי קדושה (I, 13a, 47a, 143a). — David Ibn Abi Simra, מגן דוד (I, 106a; II a, 20b). — David b. Jehuda Hachasid, אור זרוע, als Hschr. gebracht bei Benjacob, S. 24, N. 479 (II a, 60b: שוב ראיתי ומ׳ אור זרוע לר״י החסיד; II b: בספר קדמון מספרי קבלה נקרא אור זרוע, wo der Vater statt des Sohnes genannt ist). — Eleazar Perls, קנה חכמה (II b, 34b). — Jakob Zemach, נגיד ומצוה (I, 81a, 114b; II b, 56b). — Jehuda Chajjâṭ, ספר החייט, d. i. der Commentar מנחת יהודה zu Perez b. Isaak's Werke מערכות אל׳ (I, 27a). — Jehuda Löb b. Simon, יד יהודה, s. Benjacob, S. 452, N. 643 (II b, 45a). — Jehuda Chalaz, ס׳ המוסר (I, 38a und oft; II a, 60b: ד׳ ספר המוסר שהוא מפורסם בקבלה בידוע לכל באי שעריו). — Jesaja Horwitz, שני לוחות הברית, sehr oft. — Immanuel Ricchi, משנת חסידים (I, 112a, 168a). — Joseph Ḡiḳatilla, שערי אורה (I, 27a). — Joseph Karo, מגיד מישרים (I, 29a und sonst). — Isaak Luria, ס׳ הכוונות (I, 42b, 138a), ס׳ הגלגולים (I, 160a; II a, 14b), גורי לימודי הא״רי (I, 109b); מכתבי הקדש להא״רי (II a, 26a); האר״י (I, 138a). Die zwei letzten Schriften finden sich sonst nicht verzeichnet. — Isaak Scheni, מאה שערים (I, 38a). — Israel, כתבי מהר״ר ישראל (II b, 85b), vielleicht das bei Benjacob, S. 249, unter N. 349 verzeichnete Werk. — Israel aus Belczicz, ילקוט חדש (I, 92a; II a, 71a, 89a). — Meir b. Gabbai, מראות אלהים, das auch עבודת הקדש genannte Werk, s. Benj., S. 428, N. 40 (II b, 118a; s. auch I, 91a)[1]. — Menachem Azarja di Fano, אמרות טהורות מח״ד, dass. wie עשרה מאמרות (I, 146a), s. Benj., S. 452, N. 643; מאמר חקור דין = מח״ד, der 1. Abschnitt des Werkes; מאמר אם כל חי = מאב״ח, der zweite Abschnitt desselben (I, 38a, 40b, 47b); מאמר העתים, der 7. Abschnitt desselben (I, 133a); גור אריה, der 18. Abschnitt desselben (I, 161b); מח״ד = מאמר חקור דין (I, 118b; II b, 39b). — Derselbe, כנפי יונה (II b, 84a). — Menachem Recanati, פי׳ התפלה (I, 16a; פי׳ התפלות שלו, I, 18a; סדר הר״ם רקנאטי, I, 23b). — Derselbe, פירוש על התורה (I, 28b). — Moses Chalaz, ספר המוסר (I, 30a). Gemeint sind die Zusätze zu dem oben erwähnten Werke seines Grossvaters Jehuda Chalaz. — Moses b. Jakob, שושן סודות (I, 38b, 47b; I, 111b und 143b ist Moses b. Nachman als Autor genannt). S. Benjacob, S. 569, N. 358. — Moses Kordovero, ס׳ פרדס, d. i. פרדס רמונים (I, 9a, 54a, 108b). Dasselbe Werk ist gemeint I, 33b: הרמ״ק בערכי הכינויים ערך ארון; I, 66b: הרמ״ק בערך ברוך. — Nathan Mannheim, יאיר נתיב, Commentar zu Meir Popper's מאורות נתן, Benjacob, S. 276, N. 47 (II a, 36b). — Perez

[1] *M. C.* zu Deut. xxxii. 6.

Kohen, מערכות האלהות (I, 30a, 31b). — Samuel Galico, עסים רמונים (I, 48a, 54b, 64a: הר"מע, d. i. Menachem Azarja di Fano, der Zusätze zum Werke schrieb, II a, 48a). — Schemtob Ibn Gaon, כתר שם טוב (I, 56b, 87a). — Schalom b. Moses, מקדש מלך, Commentar zum *Sohar* (I, 19a). — Zebi b. Jerachmeel, חמדת צבי, Commentar zu תיקוני זהר (II b, 6b). — Anonyme Werke: ס' הפליאה (I, 100b); אבני זכרון (I, 108b; II a, 47b), bei Benjacob nicht verzeichnet; ס' כתב יד לקדוש אחד (II a, 67a); כתב יד (II a, 19b). — המקובלים, I, 15a, 30a, 147a.

Bibelexegese und *Homiletik* sind besonders mit ihren späteren Erzeugnissen vertreten. Es werden folgende Autoren citirt: Abraham Ibn Esra (I, 19a und oft). Zum Ausdrucke אל תאיצו in einer Elegie des 9. Ab (II b, 29b) bemerkt der Commentar: ענין מהירות ועיין ר"שי וראב"ע ירמיה כ"ב. Gemeint ist jedenfalls Jes. xxii. 4, wo aber weder Raschi noch Abraham Ibn Esra das Wort תאיצו erklären. — Abraham Menachem Rapaport, מנחה בלולה (I, 134b)[1]. — Abraham Saba, צרור המור (II b, 47b). — Abieser Selig Margolioth, כסף נבחר (II a, 65b: והרב האשכנזי בס' כסף נבחר; auch Asulai, II, 68, N. 51: כ' נ' מרב אשכנזי). — Asarja Figo, בינה לעתים (I, 177a). — Bachja b. Ascher (sehr oft). — Benjamin Kohen, גבול בנימין (I, 45b, 47b, 144a; II b, 65a). — Chajjim Abigdor, פרי עץ חיים (I, 22b). — Chajjim Abulafia (I, 78a: מהרח"א בפ' אחרי מות; gemeint ist sein Werk עץ החיים)[2]. — Chajjim Ibn Attar, אור החיים (I, 21b, 92b; II b, 50a). — Chajjim b. Zebi Hirsch aus Posen, סם חיים (I, 58b, 93b; II a, 39b). — David Amado, תהלה לדוד (II b, 105a). — David Kimchi (sehr oft). — David b. Salomo Modena, נפש דוד, s. Benj., S. 400, N. 243 (Einl., v b; I, 34b, 109b). — Elieser b. Nissim Ibn Schangi, דת ודין (I, 80a). — Elija b. Chajjim, הראנ"ח בדרשותיו פר' אמור (II b, 70b); gemeint ist sein Werk הנותן אמרי שפר, auch תנא דבי אליהו genannt. — Elija Misrachi, Supercomm. zu Raschi (I, 77a und sonst). — Jakob b. Ascher, ס' בעל הטורים zur *Thora* (I, 119b)[3]. — Jakob Alfandari, אש דת (I, 80b; II b, 94a). — Jakob Lombroso (I, 48b: בפ' ואתחנן); gemeint ist sein Werk מלא כף נחת[4]. Jehuda di Modena, מדבר יהודה (I, 55b). — Jehuda Rosanes, פרשת דרכים (I, 103a, 128a). — Immanuel Ricchi, חזה ציון, I, 13a, 18b, und oft. — Isaak Ibn Gāmil, פירושי מהרי ן' גאמיל (I, 85b; II a, 18b: מהר"יג, 17b: ר"יג); gemeint ist sein חיים וחסד, s. Benj., S. 196, N. 735. — Isaak Ibn Schangi, באר יצחק (I, 114a). — Isaak b. Moses Ibn Arrojo, תנחומות אל (I, 107a; II b, 42a). — Levi b. Gerson, Comm. zu Samuel

[1] *M. C.* zu Num. xii. 1.
[2] *M. C.* zu Exod. xxi. 2.
[3] *M. C.* zu Gen. xi. 32.
[4] *M. C.* zu 1 Kön. viii. 31; Ps. xlviii. 14; Dan. xii. 7.

(I, 103 a). — Meir Tarnopol, המאור הקטן (II a, 20 a). — Menachem b. Moses, בית מועד (I, 11 b, 44 b). — Moses Alscheich (I, 72 b und sonst). — Moses Galante, זבח השלמים (I, 57 b, 113 a; II a, 28 b). — Derselbe, קול בוכים (I, 44 b). — Moses b. Nachman, פי׳ התורה (I, 55 b). — Nathan Spira, מגלה עמוקות (I, 76 b, 92 a). — Salomo Jizchaki, Raschi (öfters). — Salomo b. Melech (sehr oft)[1]. — Salomo Alkabiz, מנות הלוי (I, 83 a). — Salomo Amarillo, פני שלמה (II b, 40 b: ר״ש אלמיא״דו). — Samuel Laniado, כלי חמדה (I, 17 a, 56 b, 68 b, 69 a, 71 b, 115 a, 147 b; II b, 105 a)[2].

Von *Saadja's exegetischen Schriften* citirt unser Autor den Commentar zu Daniel (II b, 144 a: כן פירש רבינו סעדיה בדניאל סי׳ ט; 176 a: ופירש רבינו סעדיה ז״ל, zu Dan. vii. 9); die Übersetzung der Psalmen (II b, 83 b, zu ואורה, Ps. lxxx. 13: ופירש הרס״ג ז״ל בלשון ערבי גנוהא); den Commentar zu Ps. ciii. 5 (I, 121 b: והנאון רבי׳ סעדיה ז״ל אמר כי הנשר יעוף על כל העופות); die Erklärung zu סעה, Ps. lv. 9 (I, 101 a), die zu קציעות, Ps. xlv. 9 mit arab. אלקסט (I, 77 b).

Aus der *sprachwissenschaftlichen* Litteratur werden folgende Autoren citirt: Abraham Ibn Esra's ס׳ צחות (II a, 70 a)[3], in der Sammlung דקדוקים (Venedig, 1546), aus welcher auch im mass. Comm. zur Bibel (Ps. i. 3) die Grammatik פתח דברי citirt wird. — David Kimchi's *Wörterbuch* (öfters)[4]. — Elija Levita (I, 110 b, 146 a)[5]. — Abr. Balmes (II a, 27 a)[6]. — Immanuel Benevento's לויית חן (I, 146 a)[7]. — Samuel Archevolti's ערוגת הבושם (I, 162 a; II a, 22 a: המדקדק הגדול)[8]. — Salomo Hanau's יסוד הניקוד (I, 127 a). — Über die Aussprache von אנה, Ps. cxvi. 16, wird II a, 27 a eine Ansicht von M. Cases (וכ״כ הר״ם קזים ואל תטעה . . .) citirt; das Werk ist nicht genannt. Der Vater

[1] *M. C.* zu Exod. xxviii. 20; xxxii. 2; 1 Kön. xi. 2; Ps. xlv. 10.

[2] Andere hierher gehörige Autoren, die in *M. C.* citirt sind: Chiskija b. Manoach, חזקוני, zu Num. xiv. 24. — Jakob b. Chajjim, הקדמת בן אדוניה, zu Gen. xix. 2; xxxi. 27. — Isaak Abrabanel, zu Num. xiv. 24. — Isaak Nathan, יאיר נחיב, zu Jos. viii. 13. — Menachem Lonsano, אור תורה, zu Gen. xii. 8; xiii. 18; xvi. 3; xix. 22; xxii. 13; xxvii. 20; Exod. xviii. 22. — Sabbathai Bass, שפתי ישנים, zu Lev. xxiii. 13. — Salomo Ephr. Lentschütz, עיר גבורים, zu Gen. xiii. 9. — Samuel Laniado, כלי יקר, zu Jos. xxi, 36; Richter xv. 13.

[3] *M. C.* zu Gen. xxxi. 27.

[4] *M. C.* zu Gen. xiv. 4 (הרד״ק בחלק הדקדוק דפוס קמן דף ר״ב). Auch sonst ist K.'s Gramm. auf correkte Weise als חלק הדקדוק (scil. des מכלול) citirt.

[5] *M. C.* zu Gen. xiv. 6 (ס׳ ההרכבה דף ח׳ ע״א, nämlich in der Sammlung דקדוקים, 1546).

[6] *M. C.* zu Jona i. 14.

[7] *M. C.* zu Exod. ii. 3.

[8] *M. C.* zu Gen. xxxi. 27; Deut. xxviii. 29; Richter ix. 35.

von Chananja Cases hiess Menachem (*Catal. Bodl.*, Col. 837). — Der *Aruch* wird öfters citirt (2. B., I, 115 b) [1], ebenso Menachem Lonsano's מעריך (I, 6 b und sonst). Tanchum Jeruschalmi's *Wörterbuch* wird an folgenden Stellen angeführt: I, 6 a (zur Erkl. von חללים): וכן פי' ובם' I, 77 b: מה"ר תנחום הירושלמי בספר הנק' בל' ערב אלכאפי; 78 b: המספיק (Art. קצע); 79 a: ס' המספיק (Art. קפריסין); ס' המספיק כ' (Art. קורטוב). המספיק ist die hebr. Wiedergabe von אלכאפי [2].

Von *religionsphilosophischen* Werken ist Maimuni's Môre angeführt (I, 41 b; II b, 52 b), ferner Joseph Albo's עקרים (II b, 52 b). בעלי המחקר, II b, 105 b, sind die *Philosophen*. Unter ר"ש בן מנחם (I, 81 b) ist Salomo Basila b. Menachem, Verfasser des אמונת חכמים, zu verstehen.

Werke zur *Ethik*, die unser Autor anführt, sind folgende: Bachja b. Ascher, כד הקמח (I, 50 a). — Das *Sefer Ha-Chinnuch* (oft). — Das *Sefer Chasidim* (oft). — Elia b. Abraham Salomo Kohen aus Smyrna, שבט מוסר (I, 55 a, 58 a; II b, 65 a, 112 a). — Elija Vidas, ראשית חכמה (sehr oft). — Eliezer Askari, ס' חרדים (II, 48 b, 52 a). — Elieser b. Samuel aus Metz, ס' יראים (I, 77 b). — Jechiel Epstein, קיצור של"ה (I, 55 a). — Menachem Lonsano, דרך חיים (öfters). — Moses Negrin, *Bemerkungen zu Jona Gerondi's* ס' היראה (I, 112 b). — Zacharia Plongian, ס' זכירה (IV b, 8 a, 9 b, 55 a, 71 b). — Zebi Hirsch Kaidanower, קב הישר (I, 47 a). — Hierher gehören auch die Commentare zum Traktate *Aboth*: Isaak Abrabanel, נחלת אבות (I, 70 b); Samuel Uçeda, מדרש שמואל (I, 43 b, 66 a) [3].

Die *Traditionslitteratur* ist im Verhältniss nicht zu häufig angeführt. Jedoch oft genug wird auf den *jerusalemischen Talmud* verwiesen [4].

[1] *M. C.* zu Gen. xxxiv. 15; Num. xvi. 29.

[2] R. Jona (Abulwalîd) ist in *M. C.* einige Male aus zweiter Hand citirt. Jedoch zu Prov. xxvii. 20 citirt er hebräisch den Artikel בר, mit der Einführung: ושוב מצאתי לאבן גנאח. — *M. C.* zu Deut. xxviii. 29: ס' שרש יהורה, d. i. die Grammatik von Jehuda Neumark.

[3] *M. C.* zu Num. xvi. 15.

[4] Aus dem jerus. Talmud (Erubin 24 c, 24) citirt J. Ṣâliḥ (I, 55 a) die bekannte Botschaft des Amora Jose an die Diaspora (s. *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 235) in folgender Version: אע"פי ששלחנו לכם סדר התפלות אל תשנו ממנהג אבותיהם, anstatt: אע"פ שכתבנו לכם סדרי מועדות אל ת' מ' א'. Auch zu Beginn der Einleitung Jehuda Ṣa'di's zu seinem Siddurkommentar (s. oben, S. 608) ist der Satz so citirt, nur ס' התפלות statt ס' תפלות (II a); aber in derselben Einleitung (II b) lautet das Citat so: אע"פי ששלחנו לכם סדר המועדות פירוש התפלות . . . Aus dieser letztern Anführung ist ersichtlich, dass man המועדות im Sinne von "Gebete" (festgesetzte, bestimmte Gebetformeln) nahm (wohl durch das סדר verleitet) und dann einfach תפלות an die Stelle von מועדות setzte.

Hauptquelle für den Midrasch ist der *Jalkut Schimeoni*. Was unter dem מדרש אור האפלה (I, 46 a) gemeint ist, weiss ich nicht. — Von *Historikern* wird ausser dem יוספון (I, 161 b) mehrere Male David Gans, צמח דוד, angeführt (II b, 3 a, 16 a, 24 a).

Durch die vorstehenden Listen haben wir einen Einblick in die Bücherei des gelehrten Commentators des Siddurs von Jemen gewonnen. Es ist geradezu überraschend zu beobachten, wie mannigfaltig die Büchersammlung war, über die er verfügte, und in wie grosser Auswahl nicht nur Smyrnaer und Constantinopeler Drucke, sondern auch solche des Abendlandes im 18. Jahrhunderte nach Südarabien ihren Weg fanden. Zum Theile kann man die stete Verbindung, in welcher die Juden von Jemen mit Palästina standen, als Ursache des Zusammenhanges mit den jüdischen Litteraturcentren und des Zuflusses auch neuer Erzeugnisse des rabbinischen Schriftthums betrachten. Jene Verbindung war es auch, welche die Mystik Isaak Lurias nach Jemen brachte und die auf Maimûni beruhende Gebetordnung der dortigen Gemeinden vielfach modificirte und bereicherte, wovon auch unser Gebetbuch Zeugniss ablegt. Jaḥjâ Ṣâlih's Siddurcommentar ist ebenfalls ein Document dieser Umgestaltung im Ritus und im Geistesleben der durch ihr Alter und ihre Traditionen ehrwürdigen Diaspora Südarabiens. Aber das unter den Werken seiner Art durch seinen reichen Inhalt auch an sich besondere Aufmerksamkeit verdienende Werk Jaḥjâ Ṣâlih's näher in's Auge zu fassen, muss einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben.

W. Bacher.

Budapest.

NOTE ON *J. Q. R.*, XIV, pp. 307–311.

Whilst reading Prof. Schechter's article "Saadyana" in the *Jewish Quarterly Review* for January, I was led to think that the "Fragment relating to the Gĕōnīm Sharira and Haï" contained in the above-mentioned pages may have been written, or dictated, by the Gaon Samuel b. Hofni. If so, Samuel b. Hofni had been an antagonist of Sharira. The historical value of the fragment would thus be enhanced.

George Margoliouth.

DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HEBREW MSS. OF THE MONTEFIORE LIBRARY.

III *(continued)*.

Spanish-Oriental Rite.

221. A. Common prayers, Spanish-Oriental rite, compiled by Ḥayyim Kōhēn of Aleppo, beginning with the compiler's introduction, and accompanied by ritual regulations, and a cabbalistic Commentary.

B. Fol. 124. Morning service for the New Moon.

C. Fol. 143. Evening prayers.

Orient. Rabb. char., No. 2 different hand, 12mo, ff. 146 [H. No. 35].

222. סדר זמירות ישראל, Sefarādic rite of Ferrara, compiled by Phineas Ashkenazi for a certain Benjamin Solomon. At the end a short Piyyūt of six strophes, beginning עת שערי רצון להפתח.

Modern squ. char., 8vo, ff. 55 [H. No. 151].

223. Grace after meals, benedictions and night prayers, according to the Spanish rite. The title-page is also in Italian translation. The volume is richly illuminated with miniatures in water colours.

Vellum, splendid small squ. char., 32mo, ff. 22 [No. 466].

Rite of Yemen.

224. Siddūr, according to the rite of Yemen, beginning ברכי אצולה (Judah Hallēvi). Many headings and directions are written in Arabic. A short cabbalistic note on the fly-leaf is signed Ḥayyim b. David al-Abrash.

Orient. squ. (Yemenian) char., with vowel-points, 4to, ff. 83 [H. No. 380].

225. Fragment of a Siddūr, according to the rite of Yemen.

Fol. 2v. והדא קול לאברהם בן עזרא זצ"ל פי נטאם עבודת יום כפורים ונאב דלך בעד אן יתם ש"ץ צלוה מוסף. The introduction beginning אזכירה סדר עבודה is written in alphabetical order, but is evidently of much later date. The Abōdāh itself begins אמוני לבב הבינו (see No. 129, 7).

Orient. squ. (Yemen.) char., fol., ff. 5 [No. 581].

Passover Haggādāh.

226. 1. Passover Haggādāh, Spanish rite, with Commentary, ends פרוים לציון ברנה.

2. *a.* Fol. 38. Jacob Weil's הלכוה שחיטה; *b.* Fol. 45v. הלכות בדיקות (printed).

3. Fol. 57. עברונות, Calendar rules by Isachar b. Mordecai Ber Miklosz in Prague; colophon, Wednesday (*read* Tuesday), 17 Tēbēth, 5458 (Dec. 31, 1698).

4. Fol. 71. Prayer before the blowing of the Shōfār.

5. Fol. 72. תשובת המינים, by the author of No. 3. The end is missing.

German Rabb. char., 4to, ff. 103 [No. 449].

227. *a.* Haggādāh, according to German rite; *b.* Fol. 16. יוצרות and זולתות for distinguished Sabbaths; *c.* Fol. 48. Prayers for New Year and the Day of Atonement; *d.* Fol. 60v. Hōshanōth and Simḥath Tōrāh; *e.* Fol. 90v. Wedding ceremonial; *f.* Fol. 92. Circumcision; *g.* Fol. 96. Pirqē Abōth, with Rashi's Commentary on the first and part of the second chapter; *h.* Fol. 138v. Piyyūtīm, 1. Passover nights; 2. Pentecost; 3. Shemīni Aṣereth.

The following notices are to be found on fol. 106v: אני עדלין בת הר״ר משה שלי״ט אולמה פה אוגשפורג בשנת חמש׳ אלפים וארבע מאות לבריות (sic) עולם (1640) . . . היום יום ג׳ ח׳ חשון ת״א הדר בק״ק פפערשא לעת הזאת באוגשפורג הבירה מלחמה אני מצאתי חתימה של הרבנית שרה בת הר״ר אליעזר אולמא אני גם חתמתי בזה הספר משום זכרון עדלין בת הר״ר משה אולמה הנערה.

Underneath, in a different hand: ובאתי לע׳ פראג ע״י בעלי מהר״ר שמעון שי[חיה] ר״ח ניסן ת״ה.

Owner: Zunz (No. 32).

Vellum, German Rabb. char., catch-words at the end of quires, pen and ink drawings, 8vo, ff. 162 [No. 439].

228. Haggādāh, Spanish rite; fol. 32v, Two Hymns: 1. פסח מצרים; 2. מבית און, edited in דברי חפץ by H. Edelman, fol. 15.

Written by Mordecai פריצולין, Nisān, 5245 (1485).

Owner: [Israel ?] גוריקו (?) b. Eliezer Ḥayyim גוריקו (?), [5]429 (1669).

Censors: Domenico Ierosolimitano; Gio[vanni] Domenico Carretto, 1618.

Vellum, large squ. char., 12mo, ff. 35 [H. No. 393].

Piyyūtīm and Selīḥōth.

229. Collection of Piyyūtīm by the following poets: Aaron, Aaron Elijah, Abbās, Abraham, Abraham עמירה, Abṭalion, David Abbās, Elijah, Elijah Walīd, Ḥayyim, Isaac Amigo, Israel, Jacob עמרון[1], Judah Abbās, Mordecai, Moses Abbās, Qaifi (קייפי), Shabbethai, Shammāsh, Solomon, Toledo, Zeraḥyah hal-Lēvi. Beginning and end are missing. Fol. 101, Piyyūt in Turkish, but in Hebrew characters.

Owner: Ḥayyim Pardo (fol. 12).

Modern Orient. curs. char., various hands, 8vo, ff. 182 [H. No. 215].

230. Piyyūtīm, many by unknown poets, beginning and end wanting.

A. 1. שישי ושמחי יונתי תמתי; 2. פדה יפדה עם באון; 3. מה נעמו דודיך (Moses b. Ezra); 4. נפשי עלי תהמה ליונה; 5. חולת אהבה אני (Ḥalfōn); 6. צירי נדוד אחזוני (Israel); 7. יונתי מה לך נודדת (the same); 8. מה טוב יום שבת (Maimūn); 9. מבורך שבת (Moses b. Jacob); 10. שבת באישון בת עין (Samson b. Lābi); 11. שומר שבת (Moses Sultān); 12. סדרי בראשית (Sa'adyāh שוראקי); 13. יום זה לישראל (Isaac); 14. ביום שבת ארנן (Moses); 15. יום השבת אין כמוהו (Manṣūr); 16. ליום זה שירי (Farajī); 17. אל הוא אשר בחר בנו (Eliezer); 18. שער הרחמים לעם בך בוטח (Judah); 19. אליו מי הוקשה ויושלם (Abraham); 20. אליכם נאמני אזכרה (Ḥayyim); 21. מי כמוך אדון עולם (Mordecai); 22. לנועם אודה לאל לבב (Jacob עדא); 23. יה יוצר נותי (the same); 24. למדו נדעה (Samuel עידל); 25. טוב להודות (Farajī); 26. אנדלך אלוה (Abraham).

B. Fol. 15. Pizmōnim for the Ḥātān: 1. ימינך אל נגלת (Qalonymos); 2. ירננו צדיקים; 3. יחונן צור (Josef); 4. תנו שיר (Isaac); 5. ילדי אהובי (Judah); 6. יעלת אהבים; 7. אהבה יונה (the same); 8. ירוחם בך (Judah); 9. יום פדותי (Josef); 10. אם יום פדותי (Abraham); 11. פי יענה (Farajī); 12. אפתחה לברך (Aaron); 13. אשתשע (Abraham); 14. ידך תחיש (Isaac Gayāth); 15. יֶרֶד צִוֹּה (the same); 16. זבוד יה (Zeraḥyāh); 17. זיו כבודך (the same); 18. ימי פרישה (Isaac); 19. יוסף לקנות מקנה (Isaac Lēvi); 20. יושב תהלות (Judah Hallevi).

C. Fol. 33. 1. ידועי חלאים (Judah); 2. שור אהבה (Moses);

[1] See Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, p. 487.

3. יום זה נשאת (Israel Lēvi); 4. אגני הנותן (Judah Hall.); 5. קומה אלהים (Abraham); 6. יפין הזר תחבולות (Judah); 7. לוכד חכמים (Lēvi); 8. יאמר נא ישראל (Judah Hall.); 9. יסוד הדל (Josef Isaac); 10. אני אזכיר (Abraham Isaac); 11. יום פורייא (Isaac Gayāth); 12. יסוד טעם (the same); 13. צמאה לך נפשי (Abraham); 14. ימי חרות (Isaac Gayāth); 15. מגן ירום (Isaac); 16. יה אור (the same); 17. יצאת לישע (Isaac Hallēvi); 18. יודעי דעה (the same).

Maghribine curs. char., 8vo, ff. 55 [H. No. 103].

231. 1. *a.* חדושי תורה. Fragmentary glosses on the Pentateuch, beginning missing; *b.* Fol. 6. Some short glosses on Esther.

2. Fol. 7. En Bonet Abram (Jedāja Hap-Penīnī), אגרת ההתנצלות (printed in the Responsa of Solomon b. Addēreth), end wanting.

3. Fol. 8. Glosses on Genesis.

4. Fol. 14. Piyyūtīm: *a.* Purīm, 1. ארים קולי; 2. ישורר שירה; 3. המבדיל בין כפור לפורים; 4. יום זה על יד הדסה; 5. שודד קודש; 6. תען לשוני; 7. (Sabb. Zākhōr) אודה לאל; 8. (Parāh) יחד עושו ישראל בני; 9. (Sheqālim) יה נדרש; 10. (Haḥōdesh) עם אל נורא קדושים; 11. ישעו יחיש; 12. Sabb. and New Moon שירו לאל נבוני. *b.* Passover, 1. אודה לאל; 2. ברכו לאל; 3. שירו ליי שיר יום; 4. ידיד נפשי; 5. חשקי תזיר נא; 6. ימלא פי תהלתו; 7. חדש יום; 8. זה גדול לישראל; 9. שתי ביי מחסי; 10. ממצרים הוציאנו; 11. הראנו ידו הנפלאה; 12. אודה לאל שוכן שמים; 13. לך אזכיר; 14. נודה לאל חי וקים; 15. אפצחה פי; 16. יום השביעי קדשת; 17. יחיינו מיומים נפלאות. *c.* Pentecost, 1. אומר ליי מחסי; 2. אורי חתום בגן עדן; 3. תדיר תן דיר; 4. יום בו עלה האיש; 5. מרום אזעק; 6. בי אל דבר; 7. דבר בי אלוה חזקי; 8. יחיד ורם על; 9. מפי אל מפי אל; 10. הללו זרע אמונים; 11. אל חי מי כל נאור; 12. אדיר לא ינום. *d.* Ḥanukkāh, 1. אל יוצר אור; 2. צהלי כמוך; 3. אקדמך נורא תהילות; 4. אשירה אשירה; 5. ידך תנחני; 6. שובינו אלהי; 7. אני ביער הלכתי. *e.* Sabbath, 1. שמרו ודרשו אמוני; 2. ארץ ורום בהבראם; 3. מי אל בשמים; 4. אל רם נדול; 5. לך יוצר ובורא; 6. אערוך שיר שבחי; 7. יוצר מידו עושר וריש; *f.* Pentecost, 1. ירד אל חי אל הר סיני; Sukkōth, 2. יודו שמך גדול ונורא; 3. אל קדוש יושב תהלות; 4. ינהלני על מי מנוחות; 5. Simḥath Tōrāh, according to the rite of Ancona, beg. שמע לקול אנקת אסיר; 6. יום זה לישראל נגלה צור; 7. אלי מנת חלקי; 8. אל שוב אל; 9. שוב אל רואי; 10. דת עץ ספרי החיים; 11. אלהים אתפלל יבתירני; 12. יקרא שמך עלינו; 13. אז ימלא שחוק פינו; 14. תורתך הבט

אל. *g*. Ḥātān Tōrāh, 1. אל רם מתנשא; 2. אשאל מאל עליון נורא; 3. Ḥāth. Ber. אחלה פני אל ראשון; 4. קום חתן יכהן פאר; 5. מה לחתן ששמו; 6. נכבד היום חתן זה; 7. Headed שירו ידידים שירה; 8. Headed יעקב ששמו, beg. יזכור אל לעמו, אברהם או יצחק; 9. Headed משה ששמו, beg. ישים האל שלום; 10. Headed יוסף ששמו, beg. ינעם בפי כל איש; 11. כי יבוא כי יבואו; 12. Headed רפאל ישמעאל ישראל ומיכאל ששמו, beg. ישירו שפתי; 13. Headed דוד ששמו, beg. אשירה נא; 14. Headed בזמירות לאל; 15. בואי נא כלה נעימה, beg. מי ומי בלתך יוצר; 16. חתן החתן; 17. נעים עלה; 18. ישמח חתני בקהל אמוני; 19. קום חתן לקרוא; 20. חיה יחיה; 21. Before grace אתאנו ובאנו; 22. אמן אמן, beg. אל אדיר מרום וקדוש; 23. מן שנה פורייה; 24. מרוממי פרשתי; 25. Headed בלשון קדש וישמעאל, but is in Hebrew and Turkish, beg. אדון עולם ישועתי; 26. אל תהלתי; 27. Headed ממעונות; 28. בקשה מספר מזבח יעקב לאומרה בתקון חצות אריות. *h*. Tabernacles, 1. ידידים נצבו; 2. יומם וגם לילה; 3. אודה שוכן; 4. Shem. Aṣ. אדיר אל נעלה; 5. השם ירחם; 6. יי מאד בפי עד; 7. אהלל לצור קדושי; 8. Simḥ. Tōrāh החתן חיו יחיה (not identical with *g*. 19); 9. ישמח חתני וישיש כגבור; 10. חתן שנות חיים; 11. אשריך חתן; 12. שירו ידידים; 13. תנו כבוד לשוכן מעונים; 14. יצו אל ברכתו; 15. ארננה בהגיון; 16. יעלת המור; 17. יפו דודיך; 18. נעימה; 19. First day, Sukkōth יוצר יצר; 20. מלכי מצד פעולותיו; 21. יין הטוב; 22. אברך שמך; 23. ארוממך; 24. יי עושה כל; 25. דודי צח ואדום לי; 26. Headed הטה אזנו; 27. יהי נא חסדך אל עליון, beg. שומרני באישון עין; 28. מרום הוא על כל מרומים; 29. יונה שובי שובי; 30. שיר שבח; 31. אזכירה לך; 32. ואני ברוב חסדך; 33. שום יה רכובו עבים; 34. תשים לצאנך רועה; 35. אשתחוה אפים; 36. Seventh day of Passover יהלל פי בשירים; 37. דודי אל חי; 38. Cf. No. 19; 39. מאיר כל חשך; 40. יום יום רעיוני ידרושון; 41. אל אוו רעיוני לבי; 42. תעלם מעבדיך; 43. גדול יי ומהולל; 44. אהובתי בין הבנות יקרבנו; 45. יי קומו ברנה עדת המוני; 46. Sabbath מתוק דבר תורה; 47. ביום שבת קודש. *i*. 1. Circumcision יהי שלום בחילנו; 2. תודות אתן שם; 3. ירושה נחלה; 4. נורא אתה צור נורא unfinished.

Owner: Zunz (37).

Nos. 1 and 3, Franco-German Rabb. char.; No. 2, Ital. curs. char.; No. 4 (originally separate volume), squ. headings, Orient. Rabb. char., 4to, ff. 70 [No. 441].

232. Piyyūtīm and Selīḥōth, rite of Saxony, preceded by an (incomplete) index.

I. *a.* Fol. 8. Sabb. Ber. לבעל התפארת. *b.* Sabb. and New Moon, 1. משרתיו עומדים; 2. אלהינו אלהים אמת; 3. לך אים אלפי אלפים. *c.* Selīḥōth שני חמשי ושני. *d.* Second Sabb. and Ḥanukkāh, 1. כבודו אופנים מנשאים; 2. אום קרואה חבצלת. *e.* Fast of Tēbēth, 1. אדברה וירוח לבי; 2. שמע עליון; 3. אודה עלי פשעי. *f.* Sabb. בשלח; 1. אמונים; 2. מחוללת; 3. לולי יי; 4. יום ליבשה. *g.* Sabb. יתרו; 1. אודה יוצר חסד; 2. חלק יי עמו; 3. חזק עמי; 4. מלא רחמים. *h.* Fast of Esther, 1. אתה האל עושה פלא; 2. אבשרה בקהל רב; 3. מעשה ידין; 4. אדם בקום עלינו בהזדמנם. *i.* Second Hafsāqāh, 1. אורות מאופל; 2. אאמיר; 3. בירור קדושה. *j.* Sabb. Haggādōl, 1. עיזוז אדירירון; 2. אשרי הכלה. *k.* (fol. 105) Passover, 1. Seventh day ויושע אל אמונה; 2. Last day ידועי שם. *l.* First Sabb. after Passover, 1. במרומי רום; 2. סגולתי; 3. Second יחידתי שמחי. *m.* Sabb., 25 Sivān, 1. זולתך אין אל (Eliezer); 2. אהבתיך; 3. יום מצע קצר; 4. אותך כל היום קוינו; 5. אלהים באזנינו; 6. אחרי נמכר. *n.* Sabb. after Pentecost, 1. אדיר ונאה; 2. אין זולתך. *o.* Sabb. חקת (fol. 166) אור ישורון. *p.* Fast of Tammūz, 1. אראג מחטאתי; 2. אפפוני; 3. אבותי כרבת ריבם; 4. את קשתי. *q.* Sabb. נחמו (fol. 178) ארוממך. *r.* Sabb. עקב: אסירי התקוה. *s.* Sabb. שובה, 1. אור עולם קראו; 2. אל לבבני נשיב. *t.* Simḥath Tōrāh, headed עד כאן יסד רבנא משה בר שמואל בב' אבשלום ז"ל מכאן ואילך תוספת היה שהוסיף הרב ר' חסדאי הנשיא, 1. אשריך ישראל; 2. אשריך אל עיר גבורים; 3. אום קדוש.

II. *a.* Fol. 218. The Book of Job; *b.* Jer. ii. 29—x. 14 (הוביש כל). At the end various prayers for the Precentor on New Year and the Day of Atonement.

Owners: Josef b. Judah, Simon b. Moses Auerbach, Zunz (No. 29).

German Rabb. char., 12mo, ff. 275 [No. 443].

233. *a.* Piyyūtīm by Solomon b. Moses אלשקר, Samuel (תודות אל), Abraham b. Ezrā, Isaac השנירי, Mattathias b. Isaac of Bologna; *b.* Fol. 8. המכת חלום להרמב"ם (attributed); *c.* Fol. 10. Wedding hymns; *d.* Fol. 12. שיר לפורים, beginning תוך בור גלות; *e.* Fol. 14^{v}. Hymns introducing the reading of the Pirqē Abōth; *f.* Fol. 15^{v}. Hymns by Jacob ירק on the student of the Torāh; *g.* Fol. 16. Funeral song by Bārūkh Sinai on Elishā קציגין; *h.* Ibid.^{v} Dirge by Josef באקי on the death of the two martyrs Daniel hal-Lēvi and

Emanuel Lattes in Piedmont; *i.* Fol. 17. Dirge on the death of Isaac Lattes, born in קני, died in Nizza in Provence in the month of Kislēv, 5409 (1648). The poem is signed טריוים, and was written in Turin; *j.* Fol. 18. Two dirges on the death of Jacob Sinai in Turin, 1659; *k.* Fol. 18v. סדר ברכת התורה, by Menaḥem Azaryah of Fano; *l.* Fol. 19v. Poem by טרויס on Mordecai Falk; *m.* Fol. 21v. Poem sent to Jacob Joshua of the family Bārūkh, on the day of his marriage with Malkāh, the daughter of Emanuel Montalzino, on the 14th Marḥeshwān, 5417 (1656); *n.* Fol. 22. Wedding song in honour of Mattathias Segre and Rebecca, the daughter of Gershōn Segre; *o.* Ibid.v Wedding song in honour of Reuben Israel b. Nathan Samuel and Vittoria, daughter of Gabriel Rumilian.

Owner: Jacob Joshua Bārūkh in Nizza.

Ital. curs. char., 4to, ff. 22 [H. No. 368].

234. *a.* Collection of Piyyūtīm, most of which are unknown; fol. 7, Aramaic Piyyūt, beg. לית אלה בר מינך עוד; fol. 14, Spanish Piyyūt, beg. טוקי איסטאש און לאש אלטורוס; fol. 16, headed שיר לשלמה, beg. שיר החדש לאל הנקדש.

b. Fol. 82. Appendix containing more Piyyūtīm: 1. אשכול הכופר לי דודי; 2. Piyyūt for Shemīnī Aṣereth and Sabbath by Isaac b. Josef Norzi, beg. ארנן נא ואודה אל; 3. Pentecost (or other festivals), beg. יחיד יסוד עולם; 4. (fol. 83v) צור משלו in rhymed Aramaic version; 5. (fol. 85v) Pentecost, by David, beg. דת אש; 6. אסגוד תמיד; 7. New Moon of Tēbēth, by Simḥā Kalimani, and sung in the German synagogue at Venice, 1771, beg. נשיר זמרה; 8. (fol. 87v) Italian letter, signed S. Dafano.

c. Fol. 92. Kind of syllabus for the study of Bible and Mishnāh.

Owners: Stella Dafano, Abrom Maestro in Venice.

Orient. Rabb. char., seventeenth cent., many pages elaborately ornamented with pen and ink sketches, 8vo, ff. 97 [H. No. 355].

235. Piyyūtīm for various occasions; fol. 11 sq., by Moses Zakkuth; fol. 17v, Spanish Piyyūt.

Owner: Moise Baruk Caranaglio.

Squ. char., ff. 18-21, Span. curs. char.; many leaves seem to have originally belonged to a different volume, and are numbered; ff. 4 and 5 should be placed after 13; ff. 57-60, inverted; 12mo, ff. 63 [H. No. 267].

236. Hymns: *a.* Weddings, rite of Corfu; fol. 29, Meir b. Isaac Rothenburg (Wednesday, 4 Tēbēth, 5466 (1706). *b.* Fol. 30. 1. ידידי בחיי נפשך (Isaac); 2. אדיר שוכן (Abraham); 3. אלהים צבאות; 4. אחלה לישועתך (Eliezer); 5. יעוף חלומי. *c.* Fol. 33. Circum-

cision, 1. נולד בן; 2. שיר ידידים; 3. ירושה נחלה (Joshua); 4. משיח וגם אליה. *d.* Fol. 38. Hymns for distinguished Sabbaths and Festivals. The last two in Greek. *e.* Fol. 70. Sabbath prayers. *f.* Fol. 78v. אזמר שיר (Abraham זפרנא). *g.* Fol. 101v. ויהי בימי מלך אחשורש (Elijah). *h.* Fol. 120. Sabb. before Pentecost; כך גזרו (Benjamin b. Samuel).

On the fly-leaf, notices of the death of Jacob Tedesco Ashkenazi, Feb. 27, 1804; of Annetta Ester, Feb. 25, 1837, at the age of 27; of Jacob Tedesco, June 25, 1834, at the age of 88; and of Isaac b. Elijah Ashkenazi, 28 Iyyār.

Owners: Shabbethai b. Judah Ashkenazi, Mordecai Ḥayyim b. Elijah of Mordo.

Squ. char., 4to, ff. 185 [H. No. 354].

237. 1. Hymns, many of which are not known; fol. 35, Acrostic; Reuben Modena.

2. Fol. 52. Glosses on various passages of Talmud and Bible, beginning with Ḥagīgāh, fol. 27v, ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בו. The author quotes several times the ספר לקט שושנים [by Meir Lēvi], באר עשק (fol. 55v), and Elijah Mizrāḥi's Supercommentary to Rashi.

Owner: Moses דוייב (fol. 10).

No. 1 large modern squ. char., and the leaves numbered; No. 2, Maghribine curs. char., 4to, ff. 66 [H. No. 394].

238. *a.* ספר פזמונים. Three hundred and fifty hymns for various occasions, collected by David Silva b. Abraham Harōfē in Venice, 1650. Many pieces are not known; fol. 73, Hebrew and Italian; Fol. 207v. Synopsis of the tunes for various prayers and hymns, followed by an index. Compiler's autograph.

Small squ. char., ff. 138–207 blanks; 32mo, ff. 237 [H. No. 358].

239. 1. ספר פזמונים, numbering one hundred and five pieces.

2. Fol. 20. Other liturgical compositions.

3. Fol. 22v. Poems.

4. Fol. 27. Various accounts in Italian, signed E. de Paz.

5. Fol. 76. Index to No. 1.

Squ. and Ital. curs. char., many blanks, 8vo, ff. 78 [H. No. 395].

240. *a.* הפזמונים (*read* ספר) סתר. Collection of hymns written on behalf of Dame Mazzāl סרודיו, wife of Efraim Naḥmāni b. Abtaliōn b. Abraham Solomon טיליו in Modena 5578 (1818); *b.* Fol. 18–21v. Italian poem; *c.* Fol. 24v. פורים פורים פורים; Fol. 30–32, Index.

Large squ. char., 4to, ff. 32 [H. No. 363].

241. *a.* Selīḥōth, German rite, consisting of two hundred and twelve pieces, but Nos. 1–61 are missing; No. 62 הורית דרך השובה. Many pieces do not exist in print; *b.* Fol. 115 תחנות, 16 Nos. The end is wanting. An additional leaf contains lists of Selīḥōth to be recited on certain days.

Vellum, large German squ. char., vowel-points and Rāfēhs; many leaves damaged by cuts; catch-words at end of quires ornamented with pen and ink sketches, beginnings in red ink; fol., ff. 126 [H. No. 392].

242. Selīḥōth, appended to a printed edition of סליחות Venice 1600 fol., and comprising twenty-six pieces.

Owners: Heyum Hirsch in Harburg near Donauwörth, Isaias Heyum Hirsch, Zunz.

Germ. Rabb. char., fol., ff. 10 [No. 422].

243. Selīḥōth, appended to a printed edition of סליחות Cracow 1584, and comprising sixty-four pieces. Index at end.

Owners: Leiser דייביש b. Abraham b. Simon Oppenheim, Zunz (No. 65).

German curs. char., fol., ff. 32 [No. 423].

244. Selīḥōth: *a.* Before morning prayers, Spanish rite with variations (fol. 11) תכלה ממנו אפך וחמתך. *b.* Fol. 17^{v}. Day of Atonement, 1. שופט כל הארץ; 2. יערב חין ערכנו; 3. ביום עשור; קראתיך; 4. שחר קמתי; 5. בני ציון היקרים (Benjamin); 6. ביום הלבין פשעי (Benjamin); 7. ישן אל תרדם (Judah); 8. יצו האל לדל שואל; 9. יה צור עולמים; 10. ידידי אל ברכוהו; 11. ביום כפרת עוני; 12. יחידתי בצרתי; 13. מולך מוני; 14. יציץ מחרכי; 15. שרי קדש היום; 16. (On Sabbath) יום שבת וכפורים; 17. ישראל עם קדוש; 18. לא בקשתי; 19. אל נכספתי לראותך; 20. בליל על משכבי; 21. (*sic*) אלקי קדם מעונה; 22. יעירוני רעיוני; 23. יה למתי צפנת; 24. בקר אערך לך; 25. את יי; 26. אין לי בטחון; 27. יוסף אשר מקדם; 28. אז מקדם הקדמת; 29. בהמצאו; 30. אנוש מה יצדק; 31. בעשור יום גילות; 32. דרשנוך בכל לב; 33. יי שמעה בקולנו; 34. מצרי ערי יצרי; 35. אזנו; 36. שוכני בתי חומר; 37. אודך יי כי אנפת בי; 38. ארעדה; 39. ואפחדה; 40. אלקי (*sic*) אל תבישני; 41. יי; 42. אך בך בטח לבבי; 43. שלומי עליון; 44. ביום שבתון; 45. בעלות יום החקר; שביה עניה. *c.* Arbīth, 1. כל נדרים; 2. אהבת צדק; 3. יעלה תחנוננו; 4. דלתיך הלילה; 5. יום יעלה נקראה; 6. ישראל בחירי; 7. יה אשר נאה; 8. ירצה עם אביון. *d.* Minḥāh, 1. ידך פשוט; אל; 2. בת עמי לא תחשה; 3. במקדש אל והיכליו; 4. אביעה כתם עוני. *e.* Ne'īlah, 1. בטרם יבא שמש; 2. אלקים דר מעוניך; 3. יהיו נא אמרי פי;

4. בטרם שמש בחדרו; 5. בת צון עם כל חילה; 6. עב קל ממרומיך; 7. עת שערי דצון; 8. אבינו אשר כפיו. *f.* 1. Fol. 50. R. Baḥya's תוכחה, beginning ברכי נפשי; 2. R. Nissim's ודוי; 3. ודוי for Minḥāh, beg. במה אקדם; 4. Prayer for the eves of New Year and Day of Atonement, beg. אנא יי אלקי ישראל. On fly-leaf, Index.

Owner: Josef ראינים.

Papal Ital. curs. char., small 8vo, ff. 59 [H. No. 370].

245. זמירות for Sabbath, 1. כי אשמרה; 2. יום זה מכובד; 3. דשנת בשמן, with Italian translation; fol. 7v, Italian translation of שוכני בתי חומר. Illuminated and arranged for home use.

Squ. char., 4to, ff. 8 [H. No. 365].

246. Selīḥōth, rite of Ṣan'ā, 1. ואני ברוב חסדך; 2. בשם אלהי רומה; 3. שלומי עליון; 4. יעלו לאלף (acrost. Jehūdāh); 5. אברהם שירו לאל אלהים; 6. בליל זה ראש השנה; 7. מנומם בעת קומם; 8. (Samuel); 9. יום זה למול מלך (Israel); 10. ישראל בחירי (Jehūdāh); 11. יה למתי צפנת (id.); 12. ילוד יעקב (id.); 13. ירושלים למוניך (id.); 14. ירושלים האנחי (id.); 15. יונה נשאתה (id.); 16. אלהי קדם (Abraham); 17. ימינך נושא (Jehūdāh); 18. יה מלאך (id.); 19. יוני גיאות (id.); 20. ישראל בחירי; 21. לאט האל (Lēvi); 22. צוחתינו אשמעה (acr. Ṣālih b. Yaḥyā); 23. דרכי שבעה (Daniel).

Yemen. squ. char., 8vo, ff. 11 [H. No. 384].

247. 1. *a.* Prayer attributed to Abraham b. Ezra; *b.* Fol. 8. בקשה לאחר התפלה; *c.* Fol. 9v תפלה גדולה Cabbalistic prayer, end wanting.

2. *a.* Fol. 13. Chapter IV of Jacob Tam's ספר הישר, beg. נזכיר מצאתי בדברי חכמים ז"צל (printed); *b.* Fol. 17. בו אופני העבודה Moral sayings.

3. Fol. 20v. ייחוד poem, beginning לך יחוד לך צדק אלהי, 16 lines.

4. *a.* Fol. 21. בקשה by Ibn Qapril, beginning באור בקר אהודך צור יצורים; *b.* Rhymed prayer by Josef b. Naḥmiās, beg. מבורך אתה שוכן שחקים; *c.* Fol. 21v. יחוד ובקשה by Moses Naḥmāni; *d.* Fol. 25. בקשה אחרת.

5. Fol. 27. דברי חכמים זצ"ל ומוסריהם אשר מסרו לבניהם, beginning הזהר שלא תסמוך בלבך ושמע עצה וקבל מוסר ותהיה זריז לעשות כל מה שהוטל עליך ומה שצויתָ, consists of a hundred and three short admonitions, each beginning with אל.

6. Fol. 33. תפלת הים.

7. Fol. 34. *a.* A Maqāma in Al Ḥarīzī's style, beginning נאם הימן האזרחי הייתי בארץ סבאים; *b.* Maq. xix of the Taḥkemōni,

abridged; *c.* Fol. 37v. The first Ghazel of Maq. xlii אמת כי הנדבה, one of Maq. l נדיב הלב, and the following two lines which are not to be found in the editions:—

מתת נדיבי עם בטל תזל ולא ידע אנוש מתי ולא מאין
אכן דבר נבל כקול רעם וקול רעש וקול רוח וגשם אין

d. Fol. 38. The letter of Maq. viii with the rhymes attached to it, and two more Ghazels not to be found in the editions; *e.* Fol. 39v. Maq. xxvi abridged, ending with the following rhymes:—

בין איש בטח על צורך יום ציוך כי בו יעפים ימצאו מנוח
הבוטחים על ריק לריק יגעו אבל קווי יי יחליפו כח

8. *a.* Fol. 41. תפלה קדושה Cabbalistic prayers; *b.* Fol. 43v. תפלה גדולה and other prayers; *c.* Fol. 48v. בקשה לדרך.

9. Fol. 49v. הנהגת הבריאות Hygienic advice relating to the diet suitable for each month, attributed to Abraham b. Ezra.

10. Fol. 51. Ashēr b. Jeḥīel's Ethical Will, headed הנהגת בריאות הנפש.

11. *a.* Fol. 57. תפלת הדרך; *b.* Another, attributed to Moses Naḥmāni; *c.* Fol. 59. Prayer, attributed to Saadyāh; *d.* Fol. 62. Ps. cxix–cxxxiv, followed by more prayers.

Fol. 1–70, vellum, Orient. Rabb. char. with vowel-points; the rest, which originally belonged to a different volume, paper of different makes; different Or. hands, 12mo, ff. 97 [H. No. 317].

248. Various Prayers, headed ספר תפלת אברהם.

a. Fol. 2. Prayer by Menaḥem Azariah of Fano.

b. Fol. 12v. תפלת השחר, attributed to Saadyāh.

c. Fol. 45v. ודוי by Nahum Foa.

Owners: Jeḥīel Josef, Isaiah Leon Jona (Jorea?).

Ital. curs. char., 32mo, ff. 133 [H. No. 57].

249. 1. סדר ברית מילה.

2. Fol. 8v. Draft of document of sale, dated קורייו דעל גהדי נמיליאו ופלו, Sunday, 25 Iyyar, 5212 (May 14, 1452).

3. Fol. 12. סדר חתנים to which is attached a hymn, acrost. El'āzar.

4. Fol. 22. Letter of marriage between Judah b. Elḥānān of Ascolo and Stella, daughter of Solomon b. Abraham of Mantua.

5. Fol. 25v. *a.* סדר ענין מתים; *b.* Fol. 35v. ברכת אבלים; *c.* Fol. 38. סדר [ה]טבת חלום.

6. Fol. 40v. Josef Ezōbī's קערת כסף (printed).

7. Fol. 59v. Prayer by Moses Latif, composed for Joab Immanuel Finzi of אריו.

Vellum, Nos. 1–6, German Rabb.; No. 7, squ. char.; ff. 11v and 12v, coloured illustrations of bride and bridegroom in the costumes of the time, 16mo., ff. 61 [H. No. 333].

250. 1. אדרת אליה, by Elijah Ḥayy b. Moses Naḥmu, abridged from כסא דאליה.

2. Fol. 17. Sundry prayers.

3. Fol. 19. Three sonnets.

The volume ends נאם הצעיר אליאו חי נחמו, and is probably the author's autograph; see also title-page.

Ital. curs. char., 4to, ff. 19 [H. No. 82].

251. Prayers and hymns by Abraham b. Daniel, many of them bearing upon events in the author's life. In one prayer, fol. 61v, he mentions the following places: Mantua, Forli [פורלי], Rivaroli [ריואַרולי], Modena, Scandiano [סקנדיאנו], מונטקיו, אריו, בוטריו [Buttrio]; fol. 80. Hymn giving a kind of autobiography, and ending with the statement, that the author was in his sixty-first year in 1571; fol. 101. אזהרות in rhymed verse; fol. 112. Prayer with reference to a false accusation of the Jews in Rome, which, however, ended favourably in Iyyār, 1555 (see עמק הבכה, ed. Letteris, p. 115); fol. 132v. The author's wife Virtuosa mentioned; fol. 141v. A series of vows, among which one of writing of scroll of the Law. According to a later notice, written between the lines, this was finished 17 Tammūz, 1573, in the presence of Judah Kōhēn b. Eliāqim; fol. 152. Prayer for the Jews of Bologna; fol. 392, The author nominated Rabbi and preacher; fol. 394v. Prayer for his elder brother Nāḥūm in Mantua and his daughters; fol. 418. Death of his wife, 25 Iyyār, 1574; fol. 424. Author states having written his prayers in two volumes, and composed a ספר הילקוט; fol. 456v. Began to write a prayer, each word of which begins with מ (Tuesday, 7 Schebat, 1575). According to a remark on fol. 223, the author composed altogether five thousand prayers.

Ital. curs. char., 16mo, after fol. 277, one leaf missing; ff. 467 [H. No. 360].

252. קול השירים, also entitled שיר לכבוד התורה, presented by Rafael Bārūch b. Abraham to the society נוה שלום in Alessandria della Palia in 1810.

Ital. curs. char., 8vo, ff. 6 [H. No. 402].

253. A. Prayers and hymns collected by Benjamin Kōhēn, pupil of Moses Zakkuth: *a.* Fol. 8. 1. יי לך אערוך, by Judah Hallēvi;

2. האדרת והאמונה; *b.* Fol. 9. ספר הליקוטים; *c.* Fol. 10v. 1. תיקון ז׳ באדר; 2. Short prayer by Naḥmāni; *d.* Fol. 12. Various prayers; *e.* Fol. 16. Daily prayers with cabbalistic Commentary; *f.* Fol. 52. קצור כוונת ימי השבוע, by Menaḥem Azariah of Fano; *g.* Fol. 53. Amulets; *h.* Fol. 71. Autograph letter by Menaḥem Azariah of Fano; *i.* Fol. 76. Cabbalistic prescriptions; *j.* Fol. 83v. Riddles on the Thirteen Articles of Faith; *k.* Fol. 85. List of books sent to Leghorn.

B. Fol. 85. אל מלך יושב, with cabbalistic Commentary.

Owner: Reuben Josef מונדווי.

Ital. curs. char., 4to, ff. 92 [H. No. 29].

254. ס׳ תהלות ותפלות וודוין. *a.* Fol. 2. Prayer attributed to Saadyah Gāōn; *b.* Fol. 13v. תוכחות ואזהרות ובקשות, by R. Jehūdah, beg. אברך את ה׳; *c.* Fol. 15v. בצרה קראתי; *d.* Fol. 16v. אזהרה, beg. ברכי נפשי; *e.* Fol. 17v. כוונה; *f.* Fol. 18. עמידה, beg. ה׳ שמעתי; *g.* Ibid. תושבחות, beg. אל מסתתר; *h.* Ibid.v השתחויה, beg. בורא נשמות; *i.* Fol. 20. ודוי ליום הכפא, beg. טרם אענה; *j.* Fol. 22. סליחה, beg. אוי לי כי נדמתי; *k.* Fol. 23v. נפילת אפים, beg. אקוד ואשתחוה; *l.* Fol. 24v. תחינה ובקשה, beg. ובן מצא.

Owners: Samuel Ḥayyim Cohen Belinfante, Elijah קאמירינו; Benjamin Consolo; Barukh of פירמי; Moses of פירמי; Judah קארקוסא; Josef Hayy מונדולפו; Moses Cohen Belinfante, Meir Cohen Belinfante.

Ital. curs. char., small 4to, ff. 28 [H. No. 208].

255. שגיון שמשון. Prayer consisting of three hundred words, each beginning with ש, by Samson Kōhēn Modon, 1703.

German squ. char., 8vo, ff. 3 [H. No. 381].

256. Cabbalistic prayer and תפלת הדרך. On the fly-leaf (verso), form of a marriage letter, but nearly illegible.

Vellum, Span. Rabb. char., ff. 18 [H. No. 146].

257. Mordecai Isbān's penitential prayer (ודוי), printed.

Ital. curs. char., 8vo, ff. 42 [H. No. 33].

258. 1. Menaḥem b. Solomon Mēiri's treatise on repentance during the penitential season, on fast days, and on days of mourning. it is divided into two parts: *a.* משיב נשף two sections with twelve and thirteen chapters; *b.* שבר גאון with seven and twelve chapters.

2. Fol. 230. Fragment of a work containing glosses on Maimūni's Mōrēh (see Shēm Tōb Palqērā's מורה מורה, p. 159 sqq.).

Writer: Abner . . ., who finished this copy, 20 Adar, 5231 [Feb. 11, 1471].

Owner: Eliezer גרגזיני.

Span. Rabb. char., 4to, after fol. 200 lacuna; fol. 215 misplaced and should be read after fol. 226, several leaves missing, ff. 231 [H. No. 221].

259. 1. ספר מצות זמניות, Hebrew translation of R. Israel's Commentary on the Prayer-book.

2. Fol. 8. אזהרות for the Great Sabbath by Judah Hallēvi, beginning הקבצו ושמעו אשאלה רשיון.

3. Fol. 18. Italian sermon in memory of Abraham Reggio.

4. Fol. 19. Permutations of the letters of the word בראשית, and other Nōtariqōns on Biblical words.

5. Fol. 25v. Two short Italian addresses, headed ביום פורים לנערים.

6. Fol. 27. Extracts from Ben Sirah, copied from the Hebrew translation of Ismael Menaḥem פיראריסי.

7. *a*. Fol. 31. Poems written and set to music by Solomon de Rossi (מהאדומים) of Mantua on behalf of Pietro and Lorenzo Bragadini, Venice, 1563; *b*. Fol. 32 in honour of Moses סלם in Mantua; *c*. Fol. 33. Recommendation and a responsum by Leon of Modena on the singing of prayers, supported by Ben Ṣīōn Ṣarfāthi, Leb Sarwāl, Ezra of Fano; *d*. Fol. 39. Document signed by Isaac Gershōn, Moses Kōhēn of פורט, Leon of Modena, and Simḥa Luzatto, prohibiting the infringement of copyright of Solomon de Rossi's compositions.

8. Fol. 44. List of sermons with their dates, beginning with the funeral sermons on Moses Ḥefeṣ, 11 Sīvān, 1798.

No. 1 copied for Mordecai Samuel Ghirondi from a MS. belonging to Abraham Reggio of Gorizia.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 44 [H. No. 263].

260. I. עבורת בית ה'. Cabbalistic commentary of the Abōdāh אתה כוננת, beginning missing.

II. פזמונים. 1. עוז ונאון חובש; 2. ברוך יושב בסתר; 3. אתודה אשמתי (Selīḥā); 4. אאדיר אאמיר; 5. אליכם אקרא זרע אמוני; 6. על רוממו שמע עליון; 7. יראו רבים וישמחו; 8. ברוך אשר ישקול; 9. רשות לנשמת לש"ץ, beg. מבין תבל יושב קדם.

III. *a*. Fol. 58. List of corrections; *b*. Fol. 61. Text of Abōdāh.

Maghribine curs. char., 8vo, ff. 67 [H. No. 259].

COMMENTARIES.

261. Eliezer b. Nāthān's (ראב"ן, twelfth century) Commentary on the German Maḥzōr for New Year, Day of Atonement, Sukkōth, Shem. Aṣēreth, Simḥath Torāh; Sabbath שובה, Sabbath before Sukkōth, Hōshānōth; fol. 1, missing. The following names are mentioned: Aaron Kōhēn? (הרא"ך), אבי"ה (fol. 37v), perhaps R. Eliezer b. Isaac, quoted by Rashi on Ps. lxxvi. 11 (cf. Zunz, *Zur Gesch.*, p. 63); Azriel b. Nāthān, El'āzar Qallir, El'āzar of Worms, Gershōm, Isaac דילטרו, Jacob (?); Jacob of Coucy (called חותנו של רש"י, and not identical with the one mentioned by Zunz, ibid., p. 50); Jacob b. Judah hal-Lēvi; Jacob Nāzīr, Judah b. Moses Haddarshān; fol. 41, marg. יוני הלבלר (Joigny); Jonathan, Meir, the Precentor (Zunz, ibid., p. 47); Menaḥem of Ḥelbō; Menaḥem b. Sarūq; Meshullām; Solomon b. Isaac (Rashi); Samuel b. Isaac hal-Lēvi; Simon b. Isaac; Solomon hab-Bablī. Of older authorities are quoted Josippon, מדרש השכם, and ספר מזלות; fol. 53, שמעתי מרש"י. Fol. 46, against the word ענור (Isa. xxxviii. 14), marg. לש' אש' קרענגן (*Kranich*); fol. 53, against יהוייד, marg. וירט גפינגרט (*wird gefingert*).

Passages struck out by censor, ff. 16, 20v, 28, 31v, 37, but without signatures.

Vellum, Franco-German Rabb. char., 2 cols., large fol., ff. 89 [H. No. 71].

262. 1. Josef b. Naḥmiās' Commentary on the Abōdāh אתה בוננת.

2. Fol. 9. Meir Crescas' query addressed to Profet Durān.

3. Ibid.v Profet Durān's letter to Shealtiel Gracian, beg. כבוד חכמים והדר זקנים.

Modern copy, 4to, ff. 10 [H. No. 147].

263. Isaac b. Todros' Commentary on Solomon b. Gabirol's אזהרות. Copied by B. Goldberg from Cod. Paris.

German curs. char., 8vo, ff. 54 [H. No. 121].

IV.

PHILOSOPHY.

264. *a.* קיצור חובות הלבבות, begins with ch. iv (שער הבטחון); *b.* Fol. 96. Poem on the contents of the tenth chapter of the same work; *c.* Fol. 97. Baḥyāh's תוכחה addressed to the human soul.

Owner: Isaac of Modena.

Vellum, small squ. char., 32mo, ff. 100 [H. No. 138].

265. Solomon b. Gabirol's ספר מבחר הפנינים, with the (printed) Commentary. The work is preceded by a preface and two poems by the copyist Solomon b. Isaac b. Moses משיש. Fol. 43, Letter of dedication to Isaac קונשינו; ibid.v Arabic poems headed שיר אלערב בשבח הספרים, accompanied by a Hebrew paraphrasis in verse, and other poems by the copyist; fol. 46v, Poem of three lines with reference to Samuel Ḥagīz.

Finished in Algiers, Friday, 9 Tammūz, 5353 (July 9, 1593).

Maghribine char., 4to, ff. 46 [H. No. 408].

266. 1. ספר מבחר הפנינים, with the Commentary on the margins, and preceded by a Table of Contents.

2. Fol. 27v. ספר עלילות דברים, with the Commentary of Josef b. Meshullām, without the poem which precedes the printed edition אוצר נחמד IV, p. 179 sqq. (see also *HB.*, VII, 26, and החלוץ I, p. 160). From the words (fol. 39v) עד היום הזה לנו אלף ות' שנה בגלותנו (ed. ועוד) בקרוב, we can gather that the work was written in 1468 (see also the colophon).

Finished Tuesday, 13 Nīsān, 5228 (April 5, 1468). Are the author and commentator one and the same person?

3. Fol. 53. רוח חן, attributed to either Judah or Samuel b. Tabbōn (printed). Finished 3rd Sivān, 5228 (1468).

4. Fol. 59v. יסוד היסודות ועמוד החכמות. Commentary on the first four chapters of Maimūni's הלכות יסודי התורה. Finished in טרין, 9 Tēbēth, 5231 (Dec. 2, 1470).

5. Fol. 62v. Metaphysical definitions in the style of the Mōrēh. At the end the words: אמר החכם הפילוסוף האשה היא סבת חעדר הקנינים . מרכב סמאל מלאכת שטנים . חוצבת רהב מחוללת תנינים.

Written probably by the commentator (and author?) of No. 2.

Owners: Marco di Dona Luzza[tto?]; Samuel.

German Rabb. char., various sizes, 4to, ff. 63 [H. No. 117].

267. Judah b. Tabbōn's Hebrew translation of Judah hal-Lēvi's Kitāb al-Khazari. At the beginning the following rhymes:—

בשם עוז התעזר	ובגבורה נעזר	יהי לבי נאזר	להעתיק הכוזר
ויקם ניב גזר	לעם בזר נפזר	ומאתו נגזר	ובין אכזר כהזר
ויעדה שש משזר	לבוש בדי מנזר	אשר עתה מוזר	צפיע אלעזר

The MS. is incomplete and ends III, § 63 (see *Das Buch al-Chazari*, ed. Hirschfeld, p. vii).

Writer: Elāzar (see the poem).

Ff. 10, 24, 25, 36, 37, 42, 48, 49 vellum, Span. squ. char., 4to, ff. 54 [H. No. 139].

268. בית יעקב, Jacob b. Ḥayyim Farissōl's Commentary on the Kitāb al-Khazari, written 1422. The author frequently quotes explanations of his teacher Frat. Maimon. At the end the following rhymes:—

אשים אשר להם דבר כוזר בזר כי על מקום קדש שועלים הלכו
להם ודומיהם תשובתם בצד סולו פנו דרך בית יעקב לכו

Span. Rabb. char., large 8vo, ff. 179 [H. No. 214].

269. ספר עדות לישראל, Nathanael Kaspi's Commentary on the Kitāb al-Khazari.

Written by Menaḥem b. Elijah de Rossi (מן האדומים), and finished Thursday, 12 Tammūz, 5240 (July 1, 1480). See *HB.*, XVI, p. 127.

German curs. char., 4to, ff. 84 [H. No. 1].

270. Commentary by Hillēl b. Eliezer of Verona on the Five and Twenty Theses of the Second Book of Maimūni's Mōrēh.

Modern copy, 4to, ff. 5 [No. 413].

271. Abbā Māri's מנחת קנאות, with variations from and additions to the printed edition (see Neubauer, *Rabbins français*, p. 655 sqq.). The beginning is missing.

Written by Mordecai b. Abīgedōr, and finished in סירמיני, 6 Tammūz, 5128 (June 8, 1458).

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 162 [H. No. 194].

272. Shēm Tōb Palqera's Treatise ראשית חכמה in three sections. It begins with a poem, headed

אל מעלות נפש אשר חכמה אם לעלות יש נפשך חכמה
אם מפרי בין לאכול תתאו הנה לך ראשית פרי חכמה

The introduction ends: וחברתיו מימי (*read* בימי) הבחרות עם ספר המעלות ורוב דברי בו בחכמות הם דברי ראש הפילוסופים ובקיאיהם כי לא דרשתים אני מעצמי אלא שקבצתי מהספרים שהם מפוזרים שם וחלקתיו לשלשה חלקים החלק הראשון ממעלות היציריות וצריך למבקש בחכמה אליהם החלק השני ממספר החכמות וצריך המבקש החכמה לדעת מספרו והתועלת שתגיענה לו בידיעה והחלק השלשי בביאור כי הפילוסופיה הכרחית בהשיג ההצלחה האמתית.

At the end the writer added the poem introducing the ספר המעלות.

Owner: Zunz (No. 12).

German curs. char., modern copy from an original which had been finished June 22, 1552, fol., ff. 56 [No. 420].

273. 1. Shēm Tōb b. Josef b. Palqēra's ספר בחכמת הנפש, in twenty chapters, to which is added, as ch. xxi, בידיעת הפילוסופים

בשלמות האנוש[ת], not to be found in the printed edition (Lemberg, 1835).

2. Fol. 28. פירוש על ארבעה פרקים של מדע, Commentary on the first four chapters of Maimūni's הלכות יסודי התורה, beginning יסוד והא לך זה היסודות של בינה ואמנה שהם יסודות לקיום המצות; fol. 34, הפירוש אשר הועתק מלשון הערב, with a space left (fol. 35^{v}) for an astronomical figure. Attached are some short poems, published by Dukes, *Orient.*, 1847, p. 405.

3. Fol. 38. Queries and answers on medical topics, headed שאלות בענייני החכמות התחלתו בספר רפואות שהביא ר׳ חיים; fol. 43, headed

Owners: Heidenheim (רשימת הספרים, p. 41, No. 42); Zunz (No. 6).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 43 [No. 442].

274. 1. ספר האמונה הרמה. Philosophical treatise by Abraham hal-Lēvi b. Dāwud (דאוד) in three sections, translated by Solomon b. Lābi. The translation is headed by a poem of eight lines. Colophon (fol. 68) like *NCat.*, No. 1227 (minus the last four words). The work ends after ch. i of section 3. Fol. 69 gives a table of contents, which ends as follows: הפרק השני איננו לא בהעתקה הזאת אשר היא לר׳ שלמה בן לביא ולא בהעתקה האחרת הנמצאת במנטובה והיא לר׳ שמואל מוטוט ותוכן כוונת הפרק השני הזה החסר היה בתוספת ביאורים ומשלים בחליים הנפשיים ואופני רפואתם וחבל על דאבדין ולא משתכחין הספר הנכבד הזה כתבו הראב״ד הראשון הוא החסיד בעל ס׳ הקבלה בשנת דתתק״ך כאשר יובן מדף נ״ב והיא שנת 1160 למנינם והיתה תחלת חבורו בלשון ערבי ונעשו ממנו שתי העתקות בלה״ק האחת מלאכת ר׳ שמואל מוטוט לבקשת ריב״ש ונקרא אמונה נשאה ואחרת מלאכת ר׳ שלמה בן לביא והיא הכתובה בספר הזה ונקראת אמונה רמה והיא בלשון צח ומדוייק הרבה יותר מן הראשונה. The fly-leaf, written by a later hand, gives the beginning and end of a translation ascribed to Samuel b. Mōṭōṭ, which was finished Adār 2, 1392.

2. Fol. 73. Commentary on the above-mentioned work by Solomon b. Lābi, ending sect. 3, ch. i.

3. Fol. 121^{v}. Ch. v of a philosophical treatise, beginning הדבור בעצם ובגשמות העצם קודם לכל סוג במציאות ובידיעה. The author frequently refers to the Talmud and various Midrāshim, and quotes also Ibn Sina, Ibn Ezra (fol. 133), and Maimūni's Mōrēh (fol. 122). The work ends והנה תמו דברינו מן השער החמשי תהלה לאל ועתה יבא השער הששי.

Span. Rabb. char., No. 1 has many marginal notes, 4to, ff. 135 [H. No. 222].

275. 1. ספר רב פעלים, by Isaac b. al-Latīf (printed in כוכבי יצחק, vol. XXV).

2. Fol. 6. צורת עולם, by the same (printed, cf. קבוצת חכמים, ed. Warnheim).

Ital. curs. char., 4to, ff. 26 [H. No. 161].

276. Isaac b. al-Latīf's שער השמים, without the table of contents (see *NCat.*, No. 1277[d]).

Written by Hezekiah Rafael b. Ḥayyīm.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 98 [H. No. 167].

277. בן המלך והנזיר, translated by Abraham hal-Lēvi b. Ḥisdāi; fol. 93 rewritten by a later hand.

Written, Mantua, 1548 (same hand as 522).

Span. Rabb. char., verses vocalized, 8vo, ff. 98 [No. 523].

278. 1. Translations by Judah b. Moses b. Daniel Romano; *a.* Abstract from Thomas of Aquino's Commentary on Aristotle's *De Demonstratione* (ס׳ המופת), ii, ch. 21, cf. Steinschneider, *Uebers.*, p. 493; *b.* מאמר ההמשלים, the same philosopher's treatise *De Ideologia*, see Steinsch., ibid., p. 483; *c.* Fol. 6. מאמר הנמצא והמציאות, Aegidius de Colonna's *De Esse et Essentia*, cf. Steinsch., ibid., p. 491; *d.* Fol. 12[v]. מאמר האחד והאחדות of Boetius' (בואיציוס) *De Uno*, cf. Steinsch., ibid., p. 467.

2. Fol. 15. *a.* שערים, by Judah b. Moses b. Daniel Romano, also styled פתיחות והקדמות אל ביאור ספרי הנבואה, comprising sixty-six שערים, cf. Steinsch., ibid., p. 491; *b.* Fol. 27. Gloss on Aegidius, Alexander the Minorite, Thomas, Angelus, and Albertus Magnus, cf. Steinsch., ibid.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 42 [H. No. 409].

279. 1. ספר משובב נתיבות, by Samuel b. Mōṭōṭ, Commentary on the ספר יצירה (partly printed). According to a note at the end, the work was written in Wādi-l-Ḥijāra in 1370. The text of the ספר יצירה is annexed (see *HB.*, XV, p. 15).

2. Fol. 20. מגלת אחשורש, Commentary on Esther, by Anselmo Astruc (see *Mag.*, VII, p. 115).

3. Fol. 23[v]. Josef b. Kaspi's Ethical Will, addressed to his son Solomon (printed), dated Valencia, Ellul, 5092 (but see Renan, Neubauer, *Écrivains juifs franç.*, p. 143).

4. *a.* Fol. 27. Twenty-four סודות; *b.* Fol. 32. שער הכונה; *c.* Ibid.[v] שערי הצדק, in six chapters (the end wanting) with introductory rhymes by Todros hal-Lēvi (printed).

5. Fol. 38. Abraham b. Ezra's אגרת השבת (printed).

6. Fol. 41[v]. Commencement of a dictionary of foreign words.

7. Fol. 44. Agādā, beginning ת״ר כשברא הקב״ה את האלנות גאו וגבהו עד למאד.

8. *a.* Fol. 45v. ענין עשרה הרוגי מלכות; *b.* Fol. 47v. The Book of Judith; *c.* Fol. 49. Megillath Antiochus in Aramaic; *d.* Fol. 51. הימים שאירעו צרות לישראל; *e.* Fol. 52. Short tales, some of which are taken from מדרש ויושע. At the end, two short poems; fol. 67v, Pseudo-Ben Sirā (printed).

Ital. curs. char., 4to, ff. 71 [H. No. 219].

280. עץ חיים, Theological treatise by Aaron b. Elijāh, the Qaraïte (printed).

Owner: Zunz (No. 24).

Late German curs. char., 4to, ff. 118 [No. 429].

281. אור ה׳, by Ḥisdai Crescas b. Jūdāh (fol. 5), beginning with table of contents (ff. 1–2). According to a note on fol. 159v, the author finished the work in Saragossa in 1410 (year of his death). It is therefore probable that the MS. is the autograph of the author. Many variations from the printed editions.

Span. Rabb. char., ff. 48 and 72 written by a later hand; 4to, ff. 159 [H. No. 4].

282. Samuel Ṣarṣāh's יופי מכלל. The beginning is missing (see *NCat.*, Nos. 1296 and 1297).

Censor: Camillo Jaghel, 1611.

Span. Rabb. char., after ff. 32 and 42 lacunae; fol., ff. 218 [H. No. 411].

283. 1. ספר העזר (עזר הדת in the colophon), by Moses Kōhēn Tordesillas, written in 5139 (1379), as stated in the heading of fol. 1. The work was translated from the author's original (בלשון לעז) into Hebrew by Meir b. Jacob, and contains seven chapters (see *NCat.*, No. 1796[4]).

2. Fol. 10v. ספר עזר האמונה, a polemical treatise by the same author, written 5135. The MS. only contains the preface and part of the table of contents.

Ital. curs. char., 4to, ff. 11 [H. No. 187].

284. Another (complete) copy of the ספר האמונה.

Ital. squ. char., 4to, ff. 76 [H. No. 191].

285. Isaac Pulgār's עזר הדת (partly printed in טעם זקנים).

Owners: Abraham ג״ץ פרינצלי (Proselyte), Livorno.

Span. Rabb. char., ff. 20 and 21 misplaced, 8vo, ff. 91 [H. No. 94].

286. Shēm Tōb b. Isaac Shafrūt's אבן בחן, a polemical treatise against Christianity; slightly defective at the end.

Orient. Rabb. char., eighteenth century, fol., ff. 88 [H. No. 160].

287. Josef b. Shēm Tōb's בטול עקרי הנוצרים, translated from the Spanish original of Ḥisdāi Crescas (printed).

Modern copy (by B. Goldberg?).

German curs. char., 4to, ff. 8 [H. No. 362].

288. ספר מאויבי תחכמני, identical with Ḥisdāi Crescas' בטול עקרי הנוצרים (see *HB.*, VI, p. 2 sq.). The last leaves are slightly damaged.

Ital. curs. char., 4to, ff. 21 [H. No. 193].

289. ספר דרך אמונה, by Abraham Bibago, beginning ס׳ דרך האמונה הקצר והוא ח״ב מהילקוט הקטן והוא הדרך הקצר ונתיב הסלול לבוא עד תכלית השארת נפשו שכרו אתו באמונתו לפניו יבוא פעולתו. Side by side with this notice, the continuation אשר בעזרת ה׳ ית״ש העתקתיו וקצרתיו וסדרתיו מ״ס דרך האמונה הגדול להפילוסוף האלהי מו״ה אברהם ביבאגו שהיה מודה דרך להחכם הפילסוף (*sic*) האלהי מו״ה יצחק עראמה בעהמ״ח ה׳ס בעל עקידה.

Underneath is written

אם תמות באמונתך
תחי׳ ——— במותך
ואם לא חייך קבורתך

German curs. char., 4to, ff. 46 [H. No. 3].

290. מגן דוד, by David b. Judah Messer Leon (printed), a cabbalistic philosophical treatise.

Owners: Amrām, David Meldola, Moses Judah b. Israel (fol. 5); David b. Rafael Meldola, who received it from Safed in the year 1836.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 178 [No. 465].

291. אגרת העשיריה, by Abraham b. Meir de Balmes, metaphysical treatise based on the number Ten, as conceived in the ספר יצירה, and פרקי דר׳ אליעזר. At the beginning stands the following poem:

אשלח ברכת רעיוני ה חדרים משלהבת יה
דורש בדבר לפידיה מלבת שואל העשויה
על יחוד גוף ספיריה שובר מיני השטיה
על עשרה ספורים קול שאון מעיר ושאיה
ובבן איש תם תקראיה אגרת העשיריה
יואל אל תשמע עליה בעֲגָל עוד בה עשיריה

The date given at the end, 26 Nissan, 5269 (April 16, 1509), implies that the MS. is in autograph.

Ital. curs. char., 4to, ff. 112 [H. No. 105].

292. 1. Al-Farābi's ספר התחלות הנמצאות, according to the colophon translated by Moses b. Samuel b. Tabbon (printed).

2. Fol. 47. Al-Ghazāli's treatise on logic, כוונת הפילוסופים. The translator's preface is missing. The work begins אמר אבו חמד אלגזאלי הטווחי תהלה.

Owner of No. 1: Josef b. Ḥalfōn.

The copy was finished 5 Tēbēth, 1320, by Moses of Tortosa in Venice.

No. 1, Orient. squ. char.; No. 2, Orient. Rabb. char., 4to, ff. 74 [No. 426].

293. Al-Farābi's מאמר במספר החכמות. Copied for S. D. Luzatto from a MS. in the possession of the Brothers טריויש in Padua (cf. אוצר נחמד, II, p. 13).

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 25 [H. No. 207].

294. 1. Al-Farābi's ס' ההתחלות, translated by Moses b. Tabbōn (cf. *SCat.*, col. 2001, printed).

2. Fol. 16v. Some observations on the constellations and the number of stars belonging to each.

3. Fol. 19v. סוד הטעמים, by Ben Ashēr (printed).

4. Fol. 23v. שער האלכסונות והמרובעים, with mathematical figures.

5. ספר אלפרגאני. Compendium of the Almagest, translated by Jacob Anatoli, ends with ch. xxvii (cf. Oṣar Neḥmād, IV, 14).

Span. curs. char., 8vo, ff. 56 [H. No. 133].

295. ספר השמים והעולם, Solomon b. Ayyūb has-Sefarādi's Hebrew translation of Ibn Roshd's medium Commentary on Aristotle's *De Coelo* (see *SU.*, p. 128).

German curs. char., 4to, ff. 108 [No. 438].

296. Abraham Naḥmias b. Josef's translation of Thomas of Aquino's Commentary on Aristotle's *Metaphysics* (cf. *SU.*, p. 485). The preface was edited by S. Sachs, *Ker. Chem.*, VIII, 110–11.

Finished 22 Shebaṭ, 5251 (Feb. 2, 1491).

Writer שלום בן ' ' ' יסוס.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 303 [No. 431].

297. 1. Moses b. Tabbōn's Commentary on Solomon b. Gabirōl's אזהרות (printed).

2. Fol. 49v. Josef b. Kaspi's Commentary on Esther, written at Majorca, 1331, beginning רוח אל עשתני ורוח יי נשאתני פה העיר הגדולה מיורקא אב שנת צ"א לפרט האלף הששי ואשב פה ששה חדשים שמח בחברת חנכבד החכם הרופא דון אלעזר אבן ארדוו ירחמנו עושהו.

3. Fol. 55v. בתי הנפש. Solomon b. Immanuel da Pieira's

translation of Mūsā b. Tūbī's philosophical poem אלסבעיניה (ed. Hirschfeld, *Report of Montefiore College, Ramsgate*, 1894). Attached are several epigrams by Abraham b. Ezra.

4. Fol. 69. Samuel b. Tabbōn's preface and translation of Maimūni's Commentary on Abōth and the 'Eight Chapters.'

5. Fol. 110. Samuel b. Tabbōn's translation of Maimūni's מאמר תחיית המתים.

6. Fol. 121. Al-Ḥarīzi's translation of Maimūni's Commentary on פרק חלק (see *HCat.*, p. 31).

Span. Rabb. char., after fol. 84 lacuna, large 8vo, ff. 132 [H. No. 205].

298. Prevenciones divinas contra la vana idolatria de las gentes, by Ishac Orobio de Castro, libro primero. The author lived in the seventeenth century.

4to, ff. 453 [No. 525].

299. Spanish translation by Christoval de la Torre of Ishac Orobio de Castro's Certamen philosophicum . . . adv. J. Bredenburgii principia (Amsterdam, 1684). The translation is dated April 8, 1721.

8vo, pp. 144 [No. 532].

300. כתב תמים, by Moses Taqū. The inverted part of the MS. begins p. 70, l. 2 from the bottom of the printed text (Kirchheim in אוצר נחמד, III, pp. 58–99).

Modern copy from Cod. Paris A. F. No. 280, by B. Goldberg.

German curs. char., 4to, ff. 24 [H. No. 20].

301. 1. זכות אדם, Theological treatise by David of Rocca Martino (printed).

2. Fol. 27. Joshua al-Lorqi's polemical letter to Don Solomon hal-Lēvi כשנשתמד במדינת בורגוש דון שלמה הנזכר ונקרא שמו אחרי כן דון פאבלוש על הכתב (with variations from and additions to the printed edition).

3. Fol. 35. Letter, headed יהוטופס (*sic*) מאישטרי ראמוך ז"ל יום המיר דתו עפרא ללחוק ומתורת משה חשק חשוק.

4. Fol. 40v. Profet Dūrān's letter אל תהי כאבותיך (printed).

5. Fol. 47v. Aqībā b. al-Sākh b. Judah רהוטה מיוסדת על דרך י"ג מדות וי"ג עקרים שכתב הרמב"ם, beginning אתה יי אלהי ארוממך אהלל במושב זקנים.

6. Fol. 48v. שאלות ששאל העברי לנוצרי והם שלשים in Ladino.

Span. curs. char., 4to, ff. 50 [H. No. 145].

302. 1. Philosophical treatise consisting of four sections (שערים), but only an epitome and part of the introduction are given.

2. *a.* Fol. 7v. שערי תשובה, by Jōnāh of Gerona (printed), epitome only; *b.* Ibid.v Poem, beginning אדון עולם אשר ברא בטרם כל תשובתי (42 ll.).

Written by Isaac b. Samuel Hezekiah.

Censor: Giovanni Dominico Carretto, 1607.

Ital. curs. char., 4to, ff. 7 [H. No. 377].

303. Compilation by a certain Eliezer b. Abraham, whose name appears in an acrostic at the beginning of the MS. Then follows an introduction with a second, and longer poem, after which the MS. contains, without revealing the title or the author's name:—

a. Samuel Mōṭōṭ's משובב נתיבות, Book I, and beginning of Book II (see No. 279).

b. Fol. 11. ספר רוח חן, Introduction to Maimūni's Mōrēh, with a Commentary, with notes by Seligmann Bing (Oppenheim).

Style and writing are exactly the same as No. 146, so that also this MS. appears to be in autograph.

German Rabb. char., 4to, ff. 26 [H. No. 220].

304. ספר המוסר, by Efraim of Modena, with variations from the printed edition (Lyck, 1871).

Vellum, German Rabb. char., 4to, richly illuminated with pen and ink caricatures and arabesques, ff. 16 [H. No. 304].

305. 1. Shemaryāh of Negropohte's letter to King Robert of Anjou in defence of the belief in the creation of the world as taught in the Bible, against Aristotelian materialism. It begins והוא המאמר אשר שלח החסיד החכם הנבון הר' שמריה מניגריפונטים ע"ה אל המלך רובירטו בשנת ח"ף (1320) וכך היה כותב עליו אל החכם המעוטר בפטרת החכמה המרומם והמזהיר מלך רובירטו אשר האירו ברקיו תבל מאת החכם הישראלי תושב ניגרופונטים יגתן.

2. Fol. 9. *a.* Short Commentary on the Thirteen divine attributes; *b.* On וישבר with two ש, according to Simḥā b. Solomon of Germany; *c.* מטטרון שר הפנים; *d.* On the word דעה in the fourth of the eighteen Benedictions; *e.* אם אין דעת אין בינה (Abōth, III, 17); *f.* On 1 Chron. xxix. 11; *g.* On ואל תהי רשע (Abōth, II, 14); *h.* אלין עשרה מילי דחסידותא והוה נהיג בהון רב.

3. Fol. 13. Dissertation on the creation of the world, beginning בשם אלהים חיים אשר הוית המציאות לכל הנמצאים ושרש הויתם ועקר המצאם לאשור נפשו.

4. Fol. 15v. Isaac Israēli's (the Elder) Book of Definitions (חבור), translated from the Arabic original by Nissim b. Solomon (ed. Hirschfeld, *Steinschneider-Jubelschrift*, p. 233).

5. Fol. 29. העתקת הספר הנקרא טראקטא(ק)ין, Treatise on logic (see *NCat.*, No. 1318[5]).

6. Petrus Hispanus' Summula, beginning בעזרת האל שאין לו דמיון אתחיל לכתוב טרקטאש מהגיון. The translation is by Abraham Abigedōr (see *SU.*, p. 471).

7. Fol. 66. Philosophical figures called 'Trees.'

Vellum and paper, Span. Rabb. char., 4to, ff. 72 [H. No. 361].

306. Naftāli Hirsch Goslar's אגרת מוסר, a philosophical treatise in the form of a dialogue with commentary at the end.

Owner: Carmoly (No. 245).

German curs. char., after fol. 49 lacuna; 8vo, ff. 90 [H. No. 320].

307. The three last dialogues of David Nieto's מטה דן, translated into English by E. H. Lindo (the translation of Dialogues I and II, by Dr. L. Loewe, was published in 1853). Appended are: 1. A table showing the differences between Passover and Easter Sunday of the Latin and Greek Churches up till 1900; 2. A dedicatory poem to Sir Moses Montefiore, dated April 20, 5616 (1856).

4to, pp. 257 [No. 527].

308. החכמה השלשית מחכמת מה שאחר הטבע והיא חכמת הנפש חלק ראשון. Hirz Ullmann's work on Psychology (chaps. 451 to 711).

Large German curs. char., 4to, ff. 240 [H. No. 85].

309. ספר המשכיל, by Tobias Isaac Baruch of Nizza-Monferrato, discussed between the good and evil imaginations.

Author's autograph, dated 1783.

Ital. curs. char., 4to, ff. 52 [H. No. 398].

310. ספר מועדי שחר. Hebrew translation of Moses Mendelssohn's *Morgenstunden*, by Josef Herzberg of Mohilew, with dedicatory letter to Sir Moses Montefiore, dated February 25, 1843. The translation ends (fol. 119) with a poem and an appendix (fol. 131) by the translator.

8vo, ff. 6 and 144 [No. 464].

311. ספר רחמי האב על הבן. Moral teachings, chiefly with regard to sexual intercourse. The work is appended to a printed copy of פירוש על המוסרות, Amsterdam, 1650.

Ital. curs. char., 4to, ff. 9 [No. 455].

V.

QABBALAH.

312. Commentary on ספר יצירה, by Judah b. Barzillāi of Barcelona (ed. Halberstam, Berlin, 1885). Appended are many loose sheets, containing the editor's annotations.

Modern copy from Cod. Padua.

4to, ff. 168 [H. No. 305].

313. Commentary on the ספר יצירה, attributed to Isaac b. Abraham of Posquières, surnamed the Blind.

Modern copy by Benjamin Wolf Schoenblum, finished Friday, 9 Nīsān, 5614 (1854), in Lemberg.

German curs. char., 4to, ff. 25 [H. No. 174].

314. Commentary on ספר יצירה, attributed to Isaac the Blind, but not identical with the preceding work.

Span. Rabb. char., ff. 21^{r} sqq. ; Ital. curs. char. ; many diagrams, 4to, ff. 23 [H. No. 54].

315. *a.* Commentary on the ספר יצירה, by Samuel Portaleone (שער אריה), styled בן אלישע (after the author's father) ; *b.* Fol. 17. Another Commentary על נסחא אחרת, styled בן רחל (after the author's mother) ; *c.* Fol. 34. A third Commentary על נסחא אחרת, styled שמואל לזכרון לפני יי.

Owner : Menaḥem Sinai.

Ital. curs. char., 4to, ff. 48 [H. No. 165].

316. 1. אור השכל, by Abraham Abulāfia.

2. Fol. 25. פירוש ספר העיון, attributed to R. Ḥammāi Gāon.

3. Fol. 29. סוד התמונה, attributed to R. Ismael b. Elishā.

4. Fol. 30. Fragment of ספר יצירה (ch. i, 1–6).

5. Fol. 31. Commentary on סוד התמונה.

Written by Ezrā b. Isaac b. Ezrā b. Isaac of Fano, called Gajo צונפד, and finished 1555.

Ital. curs. char., 4to, ff. 154 [H. No. 8].

317. שער הרזים, by Todros hal-Lēvi [Abulāfia], Cabbalistic Commentary on Ps. xix, beginning with a poem of six lines. The two end rhymes, giving the name of the author, are reproduced in Benjacob's אוצר הספרים.

Ital. curs. char., 4to, ff. 29 [H. No. 123].

318. צרור החיים, by Josef b. Abraham b. Ṣiyāḥ, a Commentary on אוצר הכבוד of Todros hal-Lēvi Abulāfia, and written at the request of Abraham Castro. The introduction concludes with an acrostic: אני יוסף בן אברהם ציאח.

Owners: Levi לאנוילרו (?); Abraham ההייאני (?); Ḥayyim חכה.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 88 [H. No. 75].

319. 1. לוח לחכמת הקבלה, Cabbalistic treatise by Josef Chiqatilla on the Sefīroth, beg. הביטו אנשים בעין החכמה בי׳ ספירות בלי מה הספירה הראשונה כתר עליון מוכתרה מכל צדדיה מחשוף הלבן; fol. 4, כלל אחר מענין הקבלה; fol. 8, קבלה מפוארת יפה יתברך שם הבורא אודיעך כלל הדברים שהיו מתנהגים בו בעלי המרכבה.

2. Fol. 19. שער השמים, attributed to the same author, beginning with six lines of poetry. The work itself is addressed to a friend (ידיד נפשי), and treats on the same subject as No. 1, but more in detail. An epilogue (fol. 97^{v}) ends with seven lines of poetry (fol. 98^{v}), beginning עשר המה יסוד עולם, which is followed by a kind of homily on the Tetragram. The margins are covered with notes in Latin.

No. 1, written by Shabbethai Kōhēn of קאזאל מונפיראטו; No. 2 is written in the same hand.

Ital. Rabb. char., 12mo, ff. 14–18 blank (the leaves of No. 2 are independently marked, but both treatises originally belonged to a larger volume, since fol. 1 is marked 373), ff. 106 [H. No. 122].

320. 1. שערי אורה, by Josef Chiqatilla (printed).

2. Fol. 149. שערי צדק, by the same (printed).

Censors: Bernard Huescas[1]; Fra Luigi da Bologna, 1599; Hippolite of Ferrara.

Ital. curs. char., 4to, ff. 235 [H. No. 335].

321. Commentary on ספר האורה (identical with שערי האורה) of Josef Chiqatilla, beg. ידוע הוא ומפורסם לכל אנשי דורינו ורבותינו בעלי הקבלה כי החכם הזה קנה לו חכמות הרבה וייסד את הספר הזה על עמוד הזוהר שהוא נקרא מדרשו של ר׳ שמעון בן יוחאי ע״ה וקרא אותו ספר האורה על שם שהאיר בו עיני חכמים.

Written by יצחק ניגרי אשרקנה, and finished Iyyār, 5300 (1540).

Owners: Abraham b. Moses ניגרי אשרקנה, Isaac b. Moses.

Span. Rabb. char., after fol. 16 lacuna, 4to, ff. 44 [H. No. 25].

[1] Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, p. 143, reads his name Heuesas (?).

322. 1. Abraham Abulāfiā's ספר חיי עולם הבא (*sic*), Cabbalistic treatise on the name of God (cf. Jellinek, *Philosophie u. Kabbala*, p. vii sq.). The final poem is defective in the middle.

2. Fol. 49. ס׳ שארית יוסף (printed). Of three parchment fly-leaves, the first gives the name of Mordecai סרוג, probably owner of a MS. other than the above. The second gives the dates of the birth of eight children of a certain Jeḥīel b. Moses: 1. קיירוצולה, born on the eve of Passover, 5092 (1332), died 14 Kislev, 5162 (1402, addition by a later hand); 2. Mattathias, born 18 Shebāt, 5093; 3. Dulcinea, born 11 Ab, 5094 (died last Ellul, 5108); 4. Solomon, born 2 Marḥeshwān, 5097; 5. Shōshannā, born in לפייבי, Monday, 19 Marḥeshwān, 5099; 6. Nathan, born Wednesday night, Rosh Ḥōdesh Kislēv, 5101, in the same town, but died at the age of 62 days; 7. ‥‥יוש, called שטילוצה, born in the same town, 3 Tēbēth, 5102 (Dec. 13, 1342); 8. Shabbethai, born 1st day of Pentecost, 5105. The last fly-leaf gives the birthdays of four children of Solomon Jedidyāh, probably a lineal descendant of the above: 1. Yeḥiel, born Mōlad Ab, 5238 (died August 15, 5241); 2. שרילה, born Tuesday, 5242 (month omitted); 3. פריך הכא, born Thursday, Jan. 15, 5244; 4. Lucinia, Sabbath Ḥanukkāh night (28 Kislēv), 5206. A note on the verso gives the name of a later owner, Aaron Benjamin Ibn Nehemiah בלאיז, 1640.

No. 1, Orient. Rabb. char.; No. 2, Ital. curs. char., 4to, ff. 87 [H. No. 128].

323. 1. Introduction to Isaac b. Samuel's (of Acco, see *NCat.*, No. 1691[1]) treatise מאירת עינים. The author mentions Abraham b. Daud, Solomon b. Addereth, Naḥmanides, and gives a quotation from the writings of the last named, made by החסיד רבי״ט (R. Jacob b. Todros). He also mentions R. Mordecai Ashkenazi (fol. 7ᵛ, col. 1), and R. Azriel (fol. 7ᵛ, col. 2).

2. Fol. 10. תפלת הייחוד לר׳ נחוניא בן הקנה (see *NCat.*, No. 1925[3]).

3. Fol. 12. סוד שמע ישראל.

4. Fol. 12ᵛ. Agādic Commentary on the Pentateuch by Efraim b. Samson (see *NCat.*, No. 2105[2]), as stated on the margin by a reader of the name of Samuel. Elāzar of Worms, on whose teaching the work is based, is mentioned fol. 96ʳ.

5. Fol. 162ᵛ. Some Cabbalistic matter.

Written by Nissim b. Abdul Raḥmān סעדרי b. Solomon b. Ḥazzān שמסו, and finished 19 Sivān, 5324 (May 30, 1564) in Sefāth.

Colophon: הנונב שמו ימח הכותב עונו ימח
הקורא לבו ישמח השומע כשושנה יפרח

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 162 [H. No. 83].

324. 1. Moses Corduero's אור נערב (printed).

2. Fol. 31. ספר מראות אלהים, by Ḥanōkh b. Solomon al-Qustantinī. The introductory distich, incompletely reproduced by Steinschneider, *HB.*, XII, p. 108, runs thus:—

מבקשים מעלות חזיון נבואות ואיך שומרים גבוהים על גבוהים
קחו ספר ראו את אור דבריו באורו תחזו מראות אלהים

Ch. I, המאמר האחד במרכבה הראשונה והיא השנת ישעיהו; ch. II, המאמר השני במרכבת המשנה והיא השנת יחזקאל הע"ה; ch. III, המראה השלשית במנורת זכריה.

3. Fol. 52ᵛ. David Qamḥi's Commentary on Ezekiel i (מעשה מרכבה), incomplete.

No. 1, Ital. curs.; Nos. 2 and 3, Orient. Rabb. char., 4to, ff. 61 [H. No. 235].

325. 1. Fol. 3. Life of Isaac Loria, by a certain Ṣemaḥ.

2. Fol. 15. Cabbalistic homilies, by Ḥayyim Vital.

3. Fol. 52. ס' זכירה, by Zechariah Plongian (printed).

4. Fol. 96. אוצר החיים. Letter written by the physician Abraham Zakkuto to וסיטאט.

5. Fol. 99ᵛ. נוטריקון. Abbreviations and initials, alphabetically arranged by Joshua b. Bāruch.

6. Fol. 136. ספר מגיד מישרים, by Josef Karo, copied from ed. Venice (1654).

7. Fol. 145. ספר הנקוד. Cabbalistic treatise; fol. 166ᵛ, the ספר חיי העולם הבא quoted.

8. *a*. Fol. 168. מיפרקי המרכבה; *b*. Fol. 168ᵛ. ביאור מאמר מדרש רות בקצרה המובא בריקאנטו פ' וישב המתחיל ר' יוד אי הוה קמיה דר' עזריה.

9. Fol. 171ᵛ. Responsum, by Solomon al-Qabīs to Josef Karo.

10. Fol. 183. Introduction to the ספר שערי אורה, copied from ed. Offenbach (1715).

11. Fol. 168. The hymn מעוז צור ישעתי; ibid.ᵛ Index.

Written by Joshua Barūch Isaiah Aryēh b. Jeḥīel Josef Jonah of אבריאה, and finished 7 Iyyār, 5551 (1791). On the fly-leaves (ff. 1–2) several incidents of the copyist's life.

Ital. curs. char., fol., ff. 190 [H. No. 131].

326. ספר הכוונות, according to the teachings of Isaac Loria, by

Ḥayyim Vital (cf. fol. 17). Several portions are not to be found in the printed edition.

Orient. Rabb. char., fol., ff. 258 [No. 425].

327. 1. ספר הגלגולים, by Isaac Loria.

2. Fol. 117. Menaḥem Azariah of Fano's עניני הגלגולים.

3. Fol. 173. לקוטים כללים, by Ḥayyim Vital.

4. Fol. 189. סוד המרגלא, by Isaac Loria.

Ital. curs. char., 4to, ff. 210 [H. No. 12].

328. 1. השער הז' שער מטי ולא מטי, by Isaac Loria, a fragment.

2. Fol. 6. ספר אווצרות חיים, by Ḥayyim Vital (printed).

Written by Isaac b. Josef b. Ḥayyim in Morocco, and finished Thursday (*read* Tuesday), 24 Tammūz (July 19), 1740.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 218, much dilapidated at the end [No. 499].

329. ספרא דצניעותא (attributed to the Patriarch Jacob), with Isaac Loria's Commentary (printed); the beginning is missing, and the last two leaves are damaged.

German curs. char., 4to, ff. 28 [H. No. 251].

330. Menaḥem Ṣiyyūni's Cabbalistic Commentary on the Pentateuch, with variations from the printed edition.

German Rabb. char., fol., ff. 116 [H. No. 405].

331. *a.* ס' מאורות נתן. Glosses on the כוונת התפלות of Isaac Loria, by Nathan Spiro of Jerusalem; *b.* Fol. 54. Abstracts from the Novellae of Ḥayyim Vital (with diagrams of phylacteries); *c.* Fol. 183. Abstracts from the writings of Menaḥem di Lonzano on liturgical matters.

Owner: Isach Solomon Segre di Vercelli.

Ital. curs. char., 4to, ff. 311 [H. No. 24].

332. 1. שער השבת. Second part of ס' מאורות נתן of Nathan Spiro.

2. Fol. 105. Responsa of Isaac Loria.

3. Fol. 108. שער ראש חדש.

Ital. curs. char., 4to, ff. 159 [H. No. 41].

333. 1. Meir Poppers' (פאפרש) Commentary on Isaac Loria's מאמר הזהר on the Pentateuch; abstracts from the work of R. Judah משען (?), and especially from Ḥayyim Vital's writings.

2. Fol. 128. ספר נוף עץ חיים, by the same author, containing Glosses on the writings of Isaac Loria in 132 chapters.

3. Fol. 136. Commentary on Isaac Loria's תיקונים, by the same.

[Autograph ?]

Owner: Zunz (No. 8).

German curs. char., 4to, ff. 315 [No. 433].

334. 1. Cabbalistic treatise by Solomon al-Qabīs on the Ten Sefiroth, beginning פירוש מאמר א׳ מסת׳ פרשת בראשית (cf. *NCat.*, 1663, 6).

2. Fol. 27. ליקוטי הקדמות לחכמת הקבלה, attributed to the same.

3. Fol. 57. Homily on כי ציד בפיו (Gen. xxv. 28).

Ital. curs. char., 4to, ff. 70 [H. No. 13].

335. 1. ספר האור, by Judah b. Jacob Ḥonein, Cabbalistic treatise on the consonants, vowel-signs, accents, and *Taggīn*. The work is divided into four chapters. The introduction ends with the following rhymes:—

בהתחילי לכתוב ספר — אמרי יושר ודברי שפר
ירפא אלי כל חולי ושבר — וימלא לי תאותי עם כל שבר
בהשלימי עקרי ורמזי האור — פלא יועץ אל גיבור
ידריכני אל בדרך הולך ואור — כי נר מצוה ותורה אור

2. Fol. 43. סוד כ״ב אותיות, Cabbalistic treatise on the consonants, by Moses b. Maimūn b. al-Bāz, beg. דע לך אתה המעיין ישמרך האל כי כל האותיות כולם עיקרם ויסודם היא חכמת אלהי.

Written by Josef b. Solomon Mūsā.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 56 [H. No. 339].

336. ספר עומר, Menaḥem b. Jacob Lonzano's Commentary on the אדרא זוטא.

Ital. curs. char., fol., ff. 55 [H. No. 21].

337. Queries by Benjamin Kōhēn, addressed to R. Moses Zaccuth.

Ital. curs. char., 4to, ff. 9 [H. No. 42].

338. Several treatises by Menaḥem Azariah of Fano.

1. *a.* מאמר גנים, beginning אמ״ע הקונטרס הראשון הזה לסדר התקיעות: *b.* Fol. 6. קונטרס חדש, beg. אמ״ע סדר המועדים שבחדש השביעי תחלתם ראש השנה; *c.* Fol. 15. ועתה נבאר מה שהתחלת בענין יהי שם ה׳ מבורך; *d.* Fol. 22. כונת השופר; *e.* Fol. 27. כונת יום הכפורים breaks off before the end.

2. Fol. 29. Cabbalistic observations on the Tetragram in connexion with Abōth, IV, 1, by a pupil of Menaḥem Azariah.

Ital. curs. char., 4to, ff. 42 [No. 37].

HARTWIG HIRSCHFELD.

(To be continued.)

THE

JEWISH QUARTERLY REVIEW

JULY, 1902

THE JEWS AND THE ENGLISH LAW.

IV.

HAVING already passed in review the law in its bearing on the Jewish religion and endowments founded for the purpose of propagating that religion, as well as the conditions under which Jews are entitled to a share of general endowments and charities, the laws concerning the civil and political status of the Jews next claim attention. For a period of more than three and a half centuries Jews were not permitted to live in England, nor is the date when they were first allowed to settle here by any means certain. However, in considering the course of legislation, so far as it concerns the Jews, the time of their legal recognition of their resettlement is of great importance, and was much discussed in the recent case of Dr. Wilton *v.* Montefiore, where Mr. Justice, now Lord Justice Stirling, decided it to be November 13, 1685. The words of the learned judge are: "The history of the Jews in this country, so far as it is material to the present question, is given in a note to the report of Lindo *v.* Belisario[1]. After stating that the Jews appeared to have been brought here in considerable numbers by

[1] 1 Hag. Cons. 216.

William I from Rouen in 1070, and that they lived as bondsmen of the kings, and under special protection, regulations, and exemptions, till they were banished in 1290, the note proceeds as follows: 'They did not appear again in this kingdom as a distinct body[1] till the time of Charles II. They had petitioned in 1648 to be allowed to return and enjoy their religion, and the question was much agitated but nothing was done. On the Restoration, Charles II promised them protection and the use of their religion, and an order of Council issued to that effect.' The order is given in the Appendix, p. 3. It is dated November 13, 1685, and it provides as follows: 'Upon reading this day at the board the petition of Joseph Henriques, Abraham Delivera, and Aaron Pacheco, overseers of the Jewish synagogue, and the rest of the Jewish nation, setting forth that his late Majesty, of blessed memory, having found the petitioners and their nation ever faithful to the government, and ready to serve him on all occasions, was pleased in February, 1673, to signify his royal pleasure, that whilst they continued quiet, true, and faithful to the government, they should enjoy the liberty and profession of their religion, which they accordingly peaceably exercised till Michaelmas Term last; that several writs out of the King's Bench, on the statute made in the twenty-third year of Queen Elizabeth, had been taken out against forty-eight of the Jewish nation by one Thomas Beaumont, and thirty-seven of them arrested thereupon, as they were following their occasions on the Royal Exchange, to the great prejudice of their reputation both here and abroad; and therefore praying his Majesty to permit and suffer them, as heretofore, to have the benefit and free exercise of their religion during their good behaviour towards his Majesty's government. His Majesty having taken this matter into his royal consideration, was pleased to order, and it is hereby accordingly ordered, that

[1] By these words Dr. Haggard probably means having a synagogue and communal organization and openly practising their religion.

his Majesty's Attorney-General do stop all the said proceedings at law against the petitioners; his Majesty's intention being that they should not be troubled upon this account, but quietly enjoy the free exercise of their religion, whilst they behave themselves dutifully and obediently to his government.' From that time forward the Jews appear to have been permitted to reside in England and to practise the rites of their religion[1]."

This date, November 13, 1685, in the reign of James II, is inconsistent with the popular theory that the Jews came over during the Protectorate of Oliver Cromwell in the wake of their great Rabbi, Menasseh Ben Israel, in the year 1655, and have been legally settled here ever since, nor is it much less at variance with the view of the historians, that the Jews obtained a legal settlement in England sometime during the reign of Charles II, though the precise date is not given. The true date is of some importance when the course of subsequent legislation as it affects the Jews is placed under review; and as much may be said on behalf of either theory, and as the legal theory is not necessarily correct, it will not be out of place to summarize the evidence upon which the rival theories are based, so that the reader may be enabled to form an impartial judgment on the subject under discussion. Here it will be necessary to travel outside the contents of the statute book and the law reports, and to extract, though it is to be hoped not at undue length, certain entries in the public records. It must not of course be forgotten that an actual settlement is one thing, and the legal recognition of it another. The former must necessarily precede the latter. The date adopted in Mr. Justice Stirling's judgment is therefore a late one, and in reality marks the last occasion on which a serious attempt was made in due form of law to prevent the Jews who had already an organized community from continuing their residence in the country.

[1] Law Reports [1900], 2 Ch. 489.

In order to understand the conditions for the solution of this problem, it is necessary to glance at the previous history of the Jews in this country. There can be little doubt that from the earliest times, that is, ever since England may be said to have come within the pale of civilization, Jews, prompted by that commercial instinct which has always been their characteristic, came here for the purposes of trade, and reaped the profits to be derived from it, and even settled here, though probably not in such considerable numbers as to establish distinct communities of their own until the connexion between England and the continent of Europe became closer by reason of the Norman Conquest and the events immediately preceding it. Therefore though there are at the present day few or no traces remaining of any Jewish settlements in England prior to the time of the Norman kings, it is a mistake, founded upon a passage in Prynne's *Demurrer*, to assert that the residence of Jews in England was illegal before that time. Prynne's words[1] are: "I have deduced their introduction into England only from William surnamed the Conqueror, because I finde not the least mention of them in any of our British or Saxon Histories, Councils, Synods, Canons, which doubtlesse would have mentioned them, and made some strict Laws or Canons, against their Jewish as well as against Pagan Superstitions, had they exercised them here, as they would have done as well as in Spain, and other places, had they resided here." But apart from Edward the Confessor's law, the authenticity of which Prynne disputes, there are contained in the *Liber Poenitentialis* of Theodore, who was Archbishop of Canterbury from 668 to 690 A. D., and the *Excerptiones* of Ecbert, who was Archbishop of York from 735 to 766 A. D., a not inconsiderable number of canons and regulations relating to the Jews: e. g. it was provided that a Christian woman committing fornication with a Jew should undergo severer penalties than if guilty of the same offence with a Christian[2];

[1] Prynne's *Demurrer*, part I, p. 5.

[2] Theod. *Lib. P.*, XVI, § 35.

and that if any celebrated the feast of Passover with the Jews, he should be expelled from every church[1]; and that if any Christian received unleavened bread or any food or drink from the Jews, he should do penance on bread and water for forty days[2]; and that if a Christian were to sell another Christian, although his own slave, to Jews, he was to suffer severe penalties until he redeemed him[3]. Again, mass was not to be celebrated in any place where the bodies of Jews or infidels were buried[4], and no Christian was to turn Jew or take part in Jewish feasts[5].

However this may be, there can be no doubt that after the Norman Conquest separate Jewish communities were to be found in many of the more important towns. The Jews, or "Iudaei," as they were called, living in these communities, possessed a separate and distinct legal status. This status was very similar to that of the villein, with this distinction, that the Jew was not *ascriptus glebae*, and was in every case subject to the king, and not to the lord of the manor, as the villein was. It is well described in the twenty-fifth law of Edward the Confessor, which may be translated as follows: "All Jews, in whatever part of the kingdom they may be, are under the liege protection and guardianship of the king; nor can any of them attach himself to any rich man without the king's licence, because the Jews themselves and all their chattels are the king's. But if any one detains them or their chattels, the king may claim them as his own[6]." Such a status was consistent

[1] Theod. *Lib. P.*, XXX, § 4.
[2] Ibid., XLII, § 1.
[3] Ibid., § 4; Ecb. *Ex.* 150.
[4] Theod. *Lib. P.*, XLVII, § 1.
[5] Ecb. *Ex.* 147.
[6] As to this law Prynne says: "I cannot but reject it as counterfeit, and esteem it rather a Declaration of the Jews' condition in England in Hoveden's time (inserted by him, as well as some other things of punier date, amongst these Laws) rather than any Law of, or in the Confessor's days, wherein I can find no evidence of any Jews' residence here, but only this interpolation and forged Law, which Mr. Selden wholly omits in his Collection of his Laws." Hoveden lived in the reign of Henry II, and probably died in 1201 A.D.; and though Prynne thinks the law

with a large amount of freedom: as against all the king's subjects they were free and possessed of all the rights of freemen, but their persons and property were under the absolute control and disposition of the king, whose exactions were only restricted by that prudence which warns the owner not to slay the goose that lays the golden eggs. So important a source of revenue did the Jews become that a special court, the Exchequer of the Jews, was established in the reign of Richard I; this court had jurisdiction in all causes whether civil or criminal in which Jews were implicated; though purely civil cases in which both parties were Jews were frequently, if not generally, remitted to a purely Jewish tribunal, to be decided by Jewish and not by English law. The Jews were not popular; they were the licensed money-lenders of the land—in this trade they had an absolute monopoly[1]—and the creditor is rarely beloved by his debtor. The barons looked with jealous eyes on the Jews' wide privileges in relation to their fellow men; but it was not till towards the close of Henry III's long reign that their civil rights were materially abridged by statute, though they were always subject to such restrictions as the king in his discretion might think fit to impose. In the year 1271 a statute[2] was enacted prohibiting Jews from holding lands in fee (the houses they then possessed being expressly excepted), and also from having Christian servants, while about the year 1275 the famous statute *de la Jeuerie* or *de Iudaismo* was passed, which forbade usury to the Jews, and enjoined that every Jew should wear a yellow badge on his outer garment and pay a yearly tax of threepence to

spurious, he admits that it correctly represents the legal status of the Jews in the latter part of the twelfth century. See Bracton, f. 386 b. The law is now accepted as genuine, and is included in the Ancient Laws and Institutes of England printed under the direction of the Commissioners on the Public Records of the Kingdom in 1840.

[1] Usury was most strictly forbidden to Christians as being contrary to the law of God and of the land. See Co. 3 Inst., p. 251.

[2] Rymer's *Foedera*, I, 489.

the king; on the other hand, the Jews were to be under the king's protection, and might gain their living by lawful merchandise and labour, and might buy houses in the cities where they lived and hold them in chief of the king, and might take farms or land for the term of ten years or less. But the licence to take lands to farm was to endure for only fifteen years[1]. Such was the position of the Jews before their final departure from the country in 1290[2]. This event is accurately described in Stubbs's *Constitutional History*: "At the same time (as the July Parliament) by an act done by himself in his private council" ("per regem et secretum concilium," Hemingb. II, 20) "he banished the Jews from England: the safe-conduct granted them on their departure is dated on the 27th of July[3]." These safe-conducts are the most important documents still in existence relating to this event. The one referred to by Bishop Stubbs is addressed to all the bailiffs, barons, and shipowners of the Cinque Ports, commanding them that, inasmuch as a certain time has been fixed for all the Jews to quit the realm, to give them a safe passage for themselves, their wives, children, and chattels, and to charge them no more than the ordinary and accustomed freight, and enjoining them under pain of severe forfeiture from injuring or, so far as in them lay, allowing others to injure or molest any of the Jews in property or person[4].

[1] Statutes of the Realm, I, 221.

[2] For further detail the reader is referred to Pollock and Maitland's *History of English Law before the time of Edward I*, vol. I, pp. 451–459, and Gneist's *Constitutional History*, p. 228 note, and also *The Expulsion of the Jews from England in* 1290, by B. L. Abrahams, and the Introduction to the Jewish Historical and Selden Societies' edition of *Select Pleas*, Starrs, &c., by J. M. Rigg, which has appeared while these pages were in the press.

[3] Stubbs, *Const. Hist.*, II, 126.

[4] Rymer, *Foed.*, vol. I, part 2, p. 736. Coke gives from the Close Rolls a similar writ addressed to the sheriff of G. and dated July 18, 1290. Inst., II, p. 507, and see Tovey's *Ang. Iudaica*, p. 241, and at p. 232 the entry in the Red Book of the Exchequer is given.

The decree of banishment itself is no longer extant, but Dr. C. Gross has discovered a document which throws much light upon it. This document is in the form of a writ issued from King's Clipstone on November 5, 1290, and addressed to the Treasurer and Barons of the Exchequer. It recites that though by the statute passed at Westminster (the statute *de Iudaismo*) the Jews had been forbidden to take usury of any Christian, nevertheless they still exacted interest under the name of "courtesy[1]," and thereby oppressed the people; wherefore on account of their crimes and in honour of Christ, the king had compelled them to quit the realm as being perjured, and proceeds to order that no penalty or interest should be exacted in respect of debts due to the Jews, and that the debtors should pay only the principal moneys they had actually received from the Jews[2]. The exile of the Jews did not annul debts due to them, but such debts became payable to the king, whose bondmen the Jews had been. They had been ordered to leave the kingdom before a fixed time, which is not stated in any of the documents, but is generally believed to be the first of November[3]; the writ in question was therefore issued immediately after their final departure.

In consideration of having issued this decree of banishment, the Parliament which was then sitting, composed as it was in a great measure of landowners to whom Jewish usury had been a heavy burden, granted the king a fifteenth "pro expulsione Iudaeorum." But the transaction was not a very profitable one to the crown, for by it a plenteous

[1] The original word is *curialitas*, which is quite distinct from the "curialitas Angliae" or interest which the husband has in his wife's freehold land. It probably does not occur elsewhere in this sense in mediaeval jurisprudence, and is not to be found among the terms explained in "Termes de la ley." It is used in the *Corpus iuris*, but with a very different meaning. *Novell. Valentinian.* tit. 3, § 3.

[2] Add. MSS., Mus. Brit. 32,085, fol. 122, *Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, I, 229; Rigg, *Select Pleas*, pp. xl–xlii.

[3] Mathew of Westminster, a contemporary chronicler, says the king had allowed them to stay till the Feast of All Saints (Tovey, p. 233).

source of the revenue was for ever cut off, and that at a time when the king was expected to defray the ordinary expenses of the state out of his hereditary revenues, and subsidies were only voted by the Parliament on special and extraordinary occasions. Yet in the year 1290 this source could not be expected to yield as rich a harvest as it had done in former days. The prohibition of usury in the third year of Edward I, even if occasionally evaded, had greatly diminished the resources of the Jews, and the licence to take lands to farm, which was to endure for only fifteen years, was now about to expire, and thus another road to the acquisition of wealth was closed to them. Had they been allowed to remain, the Jews hampered by these restrictions imposed by Act of Parliament, and therefore removable only by Act of Parliament, would no longer have been as profitable to the king as they had been in former times, when, in the words of Lord Coke, "a great revenue by reason of the usury of the Jews came to the crown; for between the fiftieth year of Henry III and the second year of Edward I, which was not above seven years complete, there was paid into the king's coffers four hundred and twenty thousand pounds of and for the usury of the Jews[1]." This is a truly enormous sum, having regard to the value of money and the total wealth of the country in the thirteenth century. But after the statute *de Iudaismo* such rich harvests were no longer to be reaped, and in all probability this knowledge had considerable influence on the king's mind, in addition to the proffered gift of a fifteenth by the Parliament and the knowledge that a great part of the property still remaining to the Jews would come to him by way of escheats[2].

[1] 3 Inst., 151.

[2] Madox, *History of the Exchequer*, p. 261. See note r. "MCCLXXXX eiecti sunt Iudaei ab Anglia cum facultatibus suis; salvis cartis Christianorum penes Dominum Regem residentibus," ex Cod. Vet. MS. (*Annals of the Church of St. Augustine at Canterbury*), 4. 7, p. 102. At p. 221 Mr. Madox says: "The King of England was wont to draw a considerable Revenue from the Jews residing in this Realm: namely, by Tallages, by Fines

Looking back over the gulf of centuries, this event can be descried with sufficient clearness, but the loss of the proclamation of banishment has left it wrapped in some obscurity that has given rise to several erroneous theories that should here be mentioned. Lord Coke says that there was no banishment of the Jews, but only a voluntary exodus in consequence of the suppression of usury. "Our noble King Edward I and his father Henry III before him sought by divers Acts and Ordinances to use some mean and moderation herein, but in the end it was found that there was no mean in mischief, and as Seneca saith, 'Res profecto stulta est nequitiae modus.' And therefore King Edward I, as this Act" (the statute *de Iudaismo*) "saith, in the honour of God, and for the common profit of his people, without all respect (in respect of these) of the filling of his own coffers, did ordain, that no Jew from henceforth should make any bargain or contract for usury, nor upon any former contract should take any usury, from the Feast of Saint Edward then last past; so in effect all Jewish usury was forbidden."

"This Law struck at the root of this pestilent weed, for hereby usury itself was forbidden; and thereupon the cruel Jews thirsting after wicked gain, to the number of

relating to Law-proceedings, by Amerciaments imposed on them for Misdemeanour, and by the Fines, Ransoms and Compositions, which they were forced to pay, for having the King's Benevolence, for Protection, for Licence to trade and negotiate, for Discharges from Imprisonment, and the like. He would tallage the whole Community or Body of them at Pleasure; and make them answer the Tallages for one another. If they made Default at the Atterminations or Days of Payment prefixed to them, they were charged with great Fines or Compositions for it. In Sum, the King seemed to be absolute Lord of their Estates and Effects, and of the Persons of them, their Wives and Children. 'Tis true, he let them enjoy their Trade and bequests; but they seemed to trade and acquire for his Profit as well as their own: for at one Time or other, their Fortunes or great part of them came into his Coffers. They were a numerous Body (being settled in many, especially the great Towns of the Realm): and by Traffic and taking of usuries and mortgages of the King's subjects, they became very wealthy both in Money and Land. But as they fleeced the subjects of the Realm, so the King fleeced them."

15,060 departed out of this Realm into foreign parts, where they might use their Jewish trade of usury, and from that time that Nation never returned again into this Realm. Some are of opinion (and so it is said in some of our Histories) that it was decreed by authority of Parliament, That the usurious Jews should be banished out of the Realm; but the truth is, that their Usury was banished by this Act of Parliament, and that was the cause that they banished themselves into forein Countries, where they might live by their Usury; and for that they were odious both to God and man, that they might passe out of the Realm in safety, they made Petition to the King, that a certain day might be prefixed to them to depart the Realm, to the end that they might have the King's Writ to his Sherifes for their safe conduct, and that no injury, molestation, damage or grievance be offered to them in the mean time[1]."

Coke's error is due to his post-dating the statute *de Iudaismo*, and attributing it to the Parliament of 1290. It is still placed among the statutes of uncertain date by the commissioners responsible for the statutes of the realm. In the Harleian MS. it immediately succeeds the Statute of Westminster I, passed in the third year of Edward I, and in the document discovered by Dr. Gross at the British Museum it is stated to have been enacted "in quindena Sancti Michaelis anno regni nostri tertio"; so that the date is now placed beyond all doubt[2]. The basis of Coke's theory is thus destroyed.

Prynne, on the other hand, is very positive that the banishment was effected by Act of Parliament; his words are: "This their banishment was by the unanimous desire, Judgment, Edict, and Decree both of the King and his Parliament; and not by the King alone: and this Banishment, total, of them all, and likewise final, never to return

[1] 2 Inst., 507.

[2] Add. MSS., Mus. Brit., 32,085, fol. 122. Prynne in his *Demurrer*, at p. 34, places the statute in the year 1287, but in his *Records*, vol. III, p. 153, he attributes it to 4 Edw. I.

into England. Which Edict and Decree not now extant in our Parliament Rolls (many of which are lost) nor printed Statutes; yet it is mentioned by all these Authorities[1]." Prynne here alludes to different chroniclers, extracts from whose works he had already given; but these extracts when carefully examined do not bear out his assertion.

This view held by Prynne was undoubtedly very widely spread, and at one time held by both the supporters and opponents of the Jews' readmission; for the first petition presented on behalf of the Jews to the Council of War on Jan. 5, $164\frac{8}{9}$, some seven years before Prynne wrote his *Demurrer*, is entitled, "The petition of the Jews for the repealing of the Act of Parliament for their Banishment out of England," and speaks of the instrument of expulsion as "the inhumane, cruel statute of banishment." But those responsible for this petition seem to have been but ill acquainted with English history and jurisprudence, for the banishment is said to have taken place in the reign of Richard II[2]. Prynne has the candour and honesty to admit that the alleged statute was no longer in existence, but "B. B.," the anonymous author of *A Historical and Law Treatise against the Jews and Judaism*, a virulent diatribe against the Jews, published in 1703, which was so popular with the anti-Semites here that it was reprinted in 1721 and again in 1753 as the second edition—perceiving the weakness of this theory on account of the total disappearance of the alleged statute, unblushingly asserts that it is to be seen on the Roll of Parliament in the Tower. From internal evidence it is clear that this writer had carefully studied Prynne's *Demurrer*, and it is impossible to escape the conclusion that his statement is a wilful falsehood, made in reliance on the improbability of any of his readers taking the pains to verify it. Prynne was above such a statement as this, but feeling that the authorities he had cited were not conclusive, and fearing

[1] *Demurrer*, p. 49.

[2] Hag., *Cons. Cas.*, I, Ap. No. 1.

that the term "groundless conceit," which he had applied to Sir Edward Coke's theory, might with equal justice be applied to his own, he concludes his argument with the statement that by the fundamental laws of England, "No Freemen and Natives of England can be justly banished or exiled out of it but by special judgment of Parliament, or by Act of Parliament," as authority for which he cites Magna Charta, c. 29, and a large number of Acts of Parliament banishing individuals at various times. Therefore, he says, the Jews being banished by Act of Parliament "(never since repealed or reversed) neither may nor can by Law be readmitted, reduced into England again, but by common consent and Act of Parliament: which I conceive they will never be able to obtain[1]." It can hardly be denied that Prynne was carried away with excessive zeal to make good the proposition, to prove which he had sat down to write his *Demurrer*. He had, as he says in his "Preface to the Christian Reader," been asked by Mr. Nye, the minister, "whether there were any law of England against bringing in the Jews amongst us? for the Lawyers had newly delivered their opinions, there was no law against it." To which he had answered "That the Jews were in the year 1290 all banished out of England, by Judgment and Edict of the King and Parliament, as a great Grievance, never to return again: for which the Commons gave the King the fifteenth part of their Moveables: and therefore being thus banished by Parliament, they could not now by the Laws of England, be brought in again, without a special Act of Parliament, which I would make good for Law." The conference to consider the demands of Menasseh ben Israel was still sitting at Whitehall, and party feeling ran high; otherwise so sound a lawyer as Prynne would not have overlooked the fact that the famous clause of Magna Charta applies only to freemen, and that in the year 1290 no Jew could claim to be a *liber homo*. As has been already shown, the Jews

[1] *Demurrer*, p. 50.

were serfs or villeins, and by the statute *de Iudaismo* passed only fifteen years before, the privilege had been granted to them of not being challenged or troubled in any court, except in the court of the King, "whose Bondmen they are" ("ky serfs yl sunt"). The Jews consequently had no right to the benefit of Magna Charta or any other fundamental law of the land that applied to freemen only, and could accordingly be banished, as in fact they were, by decree of the King alone. There is yet a third theory of the expulsion which need be but briefly mentioned here. It is that sentence of exile was passed upon the Jews by a synod held in London. This does not rest on very strong authority, and it is certain that the clergy, whatever their wishes might have been, had no legal power to effect the expulsion of the Jews[1].

It has been lately suggested that in spite of the decree of banishment and the severe penalties which disobedience to that decree would undoubtedly have entailed, some Jews still remained in this country. The suggestion is based upon little trustworthy evidence, and does not call for any comment here; for if any did remain they were very soon amalgamated with and became indistinguishable from the general mass of the population. Then, again, as the centuries rolled on individual Jews from time to time can be proved to have landed on our shores, but they never attempted to establish a Jewish community here or to celebrate their worship publicly in this country; they were treated as other foreigners and subject to the laws which governed aliens[2]. It is therefore true to say that for a period of more than three centuries English history is a blank so far as the Jews are concerned; but in that long interval occurred two events of great importance in relation to the return of the Jews here. Those events

[1] See Wilkins's *Concilia*, II, p. 180; Pike, *History of Crime*, vol. I, p. 465.

[2] See "The Middle Age of Anglo-Jewish History," by L. Wolf, in *Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, vol. I, and other works there cited.

were the extinction of villenage and the reformation of the English Church.

The disappearance of villenage is one of those great changes which has been brought about without the intervention of the legislature. To a great extent this result was effected by the attitude of the courts of common law, which admitted every presumption in favour of liberty, and in practice made it difficult and finally impossible to sustain a claim to a villein, if it was seriously contested. The last reported case in which villenage was pleaded was tried in Hilary Term, 1617 (15 Ja. I), and, as in numerous other instances, the claim was not upheld[1]. From the 15th of James I, says Mr. Hargrave in his learned argument in Sommersett's case, "the claim of villenage has not been heard of in our courts of justice; and nothing can be more notorious, than that the race of persons, who were once the objects of it, was about that time completely worn out by the continual and united operation of deaths and manumissions[2]." Had the case of the Jews occurred to him, he might have added banishment also. Villenage had thus become obsolete, but the laws and rules relating to villenage had never been repealed, and by these laws the sovereign as much as the private citizen was bound; therefore if Queen Elizabeth had laid claim to Rodrigo Lopez as her villein, it would have been necessary for her to prove either that Lopez had made confession that he was her villein in a court of record, or that he and his ancestors had been villeins to herself and her predecessors time out of memory—that is to say, for a period of sixty years, as limited by 32 Hen. VIII, cap. 2. Such proof would obviously not have been forthcoming, and no such claim was ever made by any of our sovereigns against those Jews who from time to time landed on our shores. But if they were not villeins then the disabling statutes enacted before

[1] Pigg *v.* Caley, Noy 27.

[2] J. O. Howell's *State Trials*, p. 41.

the expulsion did not apply to those Jews who might return and reside here. The disabling acts no doubt applied to "Iudaei" or Jews, nor were any exceptions made in the statutes, but the Jews who came back to England in the seventeenth century were free men; they were no longer villeins or quasi-villeins, and were not "Iudaei" within the meaning of the Acts. This principle of interpretation is well known to English law, and after much discussion and considerable disagreement among our greatest judges as to its application, was acted on in a recent case in which it was held that the enclosure at Kempton Park was not a place within the meaning of the Betting Act[1]. In that case reliance had to be placed on the preamble of the Act, and also upon extrinsic evidence of the circumstances existing at the time when the Act was passed, and it was the necessity of going outside the words of the statute itself which occasioned the difference of opinion among the judges; but in the very body of the statute *de Iudaismo*, the Jews, as has been already pointed out, are repeatedly called the King's bondmen, and therefore this difficulty would not arise. Certain it is that many generations of Jews lived in this country in open and flagrant violation of these obsolete statutes. They did not wear yellow badges on their outer garments; they employed Christian servants, and in some cases they did put out money to usury and held lands and houses; and yet no attempt was ever made to enforce the laws prohibiting such things, and that though, as contemporary pamphlets prove, there were undoubtedly many persons willing, nay eager, to annoy and injure the Jews had it been in their power. And yet in the year 1846 it was thought advisable to solemnly repeal by Act of Parliament "the Statute or Ordinance of the fifty-fourth and fifty-fifth years of the reign of King Henry the Third, and the Statute or Ordinance commonly called *Statutum*

[1] Powell *v.* The Kempton Park Racecourse Company, Limited, [1897] 2 Q. B., 242, and [1899] A. C., 143.

de Iudaismo[1]." If the view here stated is correct this was a work of supererogation, but in any case if there ever existed any doubt after the resettlement as to the absolute freedom and equality of the Jews with their fellow citizens before the law, it has now been removed.

Much as the decay of villenage might have facilitated the return of the Jews by rendering the former disabling enactments no longer applicable to them, the various laws passed in consequence of the Reformation of the English Church and the events which immediately preceded and led up to it were no less effective in retarding a resettlement. These laws may be classified under two heads: (1) those constituting the proclamation, teaching, or propagation of doctrines at variance or inconsistent with the tenets held for the time being by the Church as by law established, a criminal offence—the law of heresy; (2) those making criminal, failure to attend the service of the Church as by law established, and also the attendance at services other than those of the Established Church—the law of uniformity, to a great extent embodied in the statutes known as the laws against recusants.

At the time of the expulsion of the Jews, and indeed until the days of Wycliffe and the rise of the Lollards nearly a century afterwards, heresy was almost unknown in England; and if there was any legal machinery other than excommunication and ecclesiastical censure, by which such a crime could be punished, there were but few occasions when it was brought into operation, and the fact that Wycliffe and his earlier disciples escaped all temporal penalties goes far to show that though heresy even in those times was regarded as a heinous crime, there was no regular procedure by which those tainted with it could be brought to justice and punished. In any case the Jews, who had lived here as the King's villeins and under the special protection of the King, had not been liable to be charged with heresy; but if they converted a Christian

[1] 9 & 10 Vict. cap. 59.

to their religion, the apostate would have been treated with extreme rigour. Perhaps the best-authenticated case of capital punishment for heresy before the year 1400 A.D. is that of a deacon who in the year 1222, because he had become a Jew for the love of a Jewess ("pro quadam Iudaea"), was degraded by Stephen Langton, Archbishop of Canterbury, at a provincial council held at Oxford, and then delivered over to the sheriff as representing the civil power and forthwith burned[1]. There is grave doubt as to the legality of the latter part of this punishment; there seems to have been no sort of judicial proceeding of any kind when once the unfortunate cleric was handed over to the civil power; nor can it be determined under what precise enactment the capital punishment was ordered, and the sheriff who carried it out was Fawkes of Breauté, a man notorious for high-handed and lawless acts of violence. The infliction of the death penalty for heresy was, however, common on the continent, and this particular case (the offence being a flagrant one), though viewed with surprise by contemporaries, seems to have met with general approval. It cannot, however, be taken as an authority that heresy would in ordinary cases be visited with severe temporal punishment. The impotence of the law is made manifest by the complete failure of the measures taken against Wycliffe and his followers, and in May of the year 1382, when the Wycliffite controversy was at its height, the clergy actually managed to fraudulently introduce into the statute book an ordinance enabling the arrest and imprisonment of heretics; but in October of the same year the Commons represented to the King that the pretended statute had never received their assent and it was accordingly repealed[2]. Wycliffe, the arch-heretic,

[1] Bracton, f. 124, vol. II, p. 300. Ann. Wykes, p. 63. Matthew Paris, vol. III, p. 71, says he was hanged. See Maitland, *Canon Law in the Church of England*, pp. 158–179.

[2] The statute is 5 Rich. II, stat. 2, cap. 5. See *Statutes of the Realm*, II, p. 25; *Rot. Parl.* III, 125 and 141; "The case of Heresy," 12 *Rep.* 56.

was allowed to die a natural death, and it was not until the beginning of the reign of Henry IV that a thoroughly reliable weapon for the suppression of heresy was placed in the hands of the Church. In the year 1401 the famous statute *de Haeretico* was passed; it enacted that no one should preach or write contrary to the Catholic faith or determination of holy church, or hold any conventicles or schools for teaching such doctrines, or favour or maintain any such teacher, and it empowered the diocesan to cause any one "defamed or evidently suspected" of being guilty of any of the offences enumerated in the statute to be arrested and detained in prison until he should canonically purge himself and abjure his heretical and erroneous opinions. The diocesan was to openly and judicially proceed against him according to the canonical decrees within three months of the arrest, and if he were convicted he was to be imprisoned and fined after the "manner and quality of the offence" at the discretion of the diocesan, but if he should refuse to abjure or after abjuration should relapse, so that according to the holy canons he ought to be left to the secular court, then he is to be handed over to the sheriff or other proper officer who shall receive him and "before the People in a high place do to be burnt[1]." Before the statute was promulgated, and while the Parliament which passed it was still sitting, William Sawtre was pronounced by Arundel, Archbishop of Canterbury, in the provincial council, a relapsed heretic, degraded and committed to the secular court. A writ was accordingly issued by the King in Parliament ordering the heretic to be burned[2], and the sentence was

The Act declaring 5 Rich. II, stat. 2, cap. 5 void was omitted (it is said through the craft of the clergy) from the published editions of the statutes; therefore in the days of the Reformation 5 Rich. II, stat. 2, cap. 5 was treated as still subsisting, but it could hardly have been acted upon until the action of the House of Commons had been forgotten. It was finally repealed by the Statute Law Revision Act, 1863.

[1] 2 Henry IV, c. 15. *Statutes of the Realm*, II, p. 125.

[2] A copy of the writ is to be found in *Rot. Parl.* III, 459.

carried out. The writ is dated February 26, though the Parliament which passed the statute *de Haeretico* did not break up until March 10, and this fact is the main basis of the argument that after the statute *de Haeretico* had been formally repealed, heretics might still be committed to the flames because the writ *de Haeretico comburendo* could issue at common law independently of the statute. Fourteen years later it was thought right to still further increase the severity of the law. 2 Hen. V, stat. 1, cap. 7 provides that the chancellor, justices, and magistrates shall make an oath to use all diligence in destroying all manner of heresies and errors, commonly called Lollardries, and that all persons convict of heresy and left to the secular power according to the laws of holy church shall forfeit their lands and tenements as in the case of attainder for felony, and that their goods and chattels shall also be forfeited to the King. These acts remained in full force till the year 1533, and were frequently resorted to. They placed almost unlimited power in the hands of the Church. There was no definition of heresy, and the bishops were thus empowered to punish any views which were at variance with their own. The procedure was also most drastic; a person once pronounced to be an obstinate or relapsed heretic was handed over to the civil power, which had no alternative but to execute the utmost rigour of the law. We can thus explain the total absence of any effort to establish a Jewish colony in England after the banishment from Spain in 1492. The knowledge of the severity of the English law combined with the memory of the cruelties that accompanied the expulsion two hundred years before would effectually discountenance any such attempt.

Under Henry VIII and Edward VI the law as to heresy was considerably altered, but it was not varied in such a way as to give any sort of toleration to those who held principles in conflict with the doctrines proclaimed by the sovereign as supreme head of the Church as binding on all its members. Many heretics were put to death in the

reign of Henry VIII, and in the short reign of Edward VI at least two persons were burned for heresy[1]. Mary, shortly after her accession, procured the passing of an "Acte for the renueing of three Estatutes made for the punishment of Heresies," providing that the three statutes enacted in the reigns of Richard II, Henry IV, and Henry V, already mentioned, should "from the xxth day of Januarye next coming be revived and be in full force strengthe and effecte to all Intentes construcions and purposes for ever[2]." The fierce and merciless persecution that ensued has caused a horrible but not undeserved epithet to be added to the name of the first Queen regnant of England, and though the number of the victims may have been exaggerated in after years, hundreds were brought to the stake within the short period of less than four years that elapsed before the Queen's death[3]. When Elizabeth came to the throne, the law was again recast. The first Act of Parliament passed in her reign, commonly called the Act of Supremacy (1 Eliz. cap. 1, sect. 15) expressly repealed the Act of Philip and Mary under which the persecutions had taken place, as also the former statutes for the punishment of heresies revived by that Act; but it was by no means intended to allow heresy and error to go unpunished, and therefore by sect. 17 jurisdiction for the visitation "of all manner of errors, heresies, schisms, abuses, offences, contempts, and enormities" was annexed to the crown, and by the following section the Queen was empowered to appoint commissioners to exercise her ecclesiastical jurisdiction, and to visit, reform, and correct

[1] The principal statutes are 25 Hen. VIII, cap. 14, and 31 Hen. VIII, cap. 14 (the Act of the Six Articles), 1 Edw. VI, cap. 12, 1 Edw. VI, cap. 1, and 2 & 3 Edw. VI, cap. 1 (see sect. 3). The last two, though obsolete, are still technically in force. For the whole subject see Stephen's *History of Criminal Law*, vol. II, pp. 453-460.

[2] 1 & 2 Phil. and Mary, cap. 6.

[3] The exact number is given as 277. For the persecution see Dodd's *Church History*, vol. II, pp. 101-109; Pike's *History of Crime*, vol. II, pp. 57-60, and 613.

all errors, heresies, &c., " to the pleasure of Almighty God, the increase of virtue, and the conservation of the peace and unity of this realm " ; but a later section (sect. 36) limited the power of the commissioners so appointed, by declaring that nothing should be adjudged heresy unless determined to be heresy by the authority of the canonical scriptures, or by certain general councils, or by the high court of Parliament, with the assent of the clergy in their convocation. This restriction was no doubt intended, and did in fact operate, to exempt Roman Catholics from prosecution for heresy—Papists obnoxious to the government were proceeded against for other crimes—but it could not in any way relieve or exempt Jews, or any one who impugned the sacred doctrine of the Trinity. Although the procedure established by the statutes passed under the Lancastrian kings was abolished, it seems to have been assumed that a culprit in the case of contumacy could be burned, and that the writ *de Haeretico comburendo* would issue at common law. There are several instances of this having taken place. Two Anabaptists were burned in the year 1575, and two Arians as late as 1612. One of these last, Bartholomew Legatt, was charged with holding thirteen damnable tenets, most or all of which are held by every believing Jew ; the last two are short and are here inserted from the collection of state trials : " 12. That Christ by his Godhead wrought no miracle. 13. That Christ is not to be prayed unto[1]." There has been considerable discussion among lawyers as to the legality of the punishment in these latter cases ; into this discussion it is not our purpose to enter ; it is enough to state the fact that the convictions took place and that the extreme penalty was enforced, to show what might have been the position of professing Jews openly living and practising their religion in this country.

Since the year 1612 no execution for heresy has taken place in England, nor were offenders, if it was intended to

[1] 2 *State Trials*, p. 729.

deal severely with them, brought before the ecclesiastical courts. They were, however, dealt with by the Court of High Commission, which had been constituted in its ultimate form in the year 1583 under the powers supposed to be conferred on the crown by the eighteenth section of the Act of Supremacy, the substance of which has already been given. The commissioners had no power to order capital punishment, but they were authorized to award "such punishment by fine, imprisonment, censure of the church or otherwise, or by all or any of the said ways, and to take such order for the redress of the same, as by their wisdom and discretions should be thought meet and convenient"; and these penalties were unsparingly inflicted. Their mode of procedure was most arbitrary, and by contemporaries not inaptly compared to that of the Inquisition. There was as a rule no jury, though the court could if it wished summon a jury; arrests were made without any legal warrant; the accused were punished, though there was no evidence against them, except such as was wrung out of their own mouths by means of the *ex officio* oath. "In two points alone it was distinguished from the Inquisition of Southern Europe. It was incompetent to inflict the punishment of death, and it was not permitted to extract confessions by means of physical torture." Such a court could be made a terrible engine of oppression by a zealous persecutor, for it assumed authority not merely to try but to seek out offenders; for example, on April 1, 1634, when Laud had held the primacy but a few months, a circular letter was sent by the commissioners to all officers of the peace in the kingdom, of the following tenor: "There remain in divers parts of the kingdom sundry sort of separatists, moralists, and sectaries, as namely—Brownists, Anabaptists, Arians, Traskites, Familists, and some other sorts, who, upon Sundays and other festival days, under pretence of repetition of sermons, ordinarily use to meet together in great numbers in private houses and other obscure places, and there keep

private conventicles and exercises of religion by law prohibited, to the corrupting of sundry his Majesty's good subjects, manifest contempt of his Highness's laws and disturbance of the Church. For reformation whereof the persons addressed are to enter any house where they shall have intelligence that such conventicles are held, and in every room thereof search for persons assembled and for all unlicensed books, and bring all such persons and books found before the Ecclesiastical Commission as shall be thought meet[1]." The circular makes no mention of Jews; had Laud and his associates known that they were at this very time beginning to creep secretly into the kingdom, this omission would hardly have been made.

The court had always been unpopular, and the oppressive use made of it by Laud caused its abolition by the Long Parliament in 1640 by a statute (16 Car. I, cap. 11). After reciting, "Whereas by colour of some words . . . in the Act (of Supremacy) . . . commissioners have to the great and insufferable wrong and oppression of the King's subjects, used to fine and imprison them, and to exercise other authority not belonging to ecclesiastical jurisdiction... and divers other great mischiefs and inconveniences have also ensued to the King's subjects," section 18 of the Act of Supremacy, under which the letters patent constituting the High Commission were issued, was repealed. A further section dealt with the other ecclesiastical courts, depriving them of all power to inflict "any pain, penalty, fine, amercement, imprisonment, or other corporal punishment upon any of the King's subjects," or to administer the *ex officio* oath. Thus after 1640, though heresy was not removed from the list of crimes, there was no court which could inflict any higher punishment than a purely ecclesiastical penalty. After the Restoration all the provisions of this statute, excepting those abolishing the Court of High Commission and the *ex officio* oath, were repealed (13 Car. II, stat. 1, cap. 12), and the power of inflicting physical punishment

[1] *Cal. S. P. Domestic*, 1633-4, p. 538.

was thus restored to the ecclesiastical courts, but some years afterwards, in 1679, it was further abridged by 29 Car. II, cap. 9, which abolished the writ *de Haeretico comburendo*, and all punishment by death in pursuance of ecclesiastical censures," reserving to the ecclesiastical courts only the power to punish atheism, blasphemy, heresy, &c., "by excommunication, deprivation, degradation, and other ecclesiastical censures not extending to death." This is still the law, but there is no record of any prosecution for heresy ever having taken place since the ecclesiastical courts were shorn of their power of inflicting corporal punishment by the Long Parliament in 1640.

Such was in outline the law of heresy; it remains now to consider the second impediment to a Jewish resettlement, the Law of Uniformity. The expression Church and State is a common, almost a hackneyed one, and we are apt to forget that there was once a time when no one, who was not an adherent of the Church, could be a citizen of the State; and when severe pains and penalties were incurred by non-attendance at church or by attendance at any religious meeting not sanctioned by the ecclesiastical authorities. Prior to the Reformation the Church had been content with punishing under the name of heretics those who ventured to proclaim doctrines inconsistent with her creed; the zeal engendered by the movement for reform prompted the punishment, though with somewhat milder penalties, of those who neglected or refused to take part in public worship as by law established. The first statutory provision was a very mild one. The Act of Uniformity (1 Eliz. cap. 2) after enacting that the Book of Common Prayer should be used in all churches and ordaining penalties for those who depraved it, provides (sect. 14) that "all and every person inhabiting within this realm, or any other the Queen's Majesty's dominions, shall diligently and faithfully, having no lawful or reasonable excuse to be absent, endeavour themselves to resort to their parish church or chapel accustomed, or upon reasonable let thereof,

to some usual place where common prayer and such service of God shall be used in such time of let, upon every Sunday, and other days ordained and used to be kept as holy days, and then and there to abide orderly and soberly during the time of the common prayer, preaching, or other service of God there to be used and ministered," upon pain of punishment by the censures of the Church and of forfeiting for every offence twelve pence to the use of the poor of the parish. The penalty was only small, but sufficient to cause all except the very wealthy to conform, especially as the law was strictly interpreted. Serjeant Hawkins[1] says of it: "he who misbehaves himself in the church, or misses either morning or evening prayer, or goes away before the whole service is over, is as much within the statute as he who is wholly absent; and he who is absent from his own parish church shall be put to prove where he went to church." It was, however, thought too lenient and was supplemented by an Act to retain the Queen's Majesty's subjects in their due obedience (23 Eliz. cap. 1), sect. 5 of which ordains that every person above the age of sixteen years who does not attend church shall forfeit to the Queen's Majesty twenty pounds for every month's absence. This penalty was in addition to the forfeiture of twelve pence imposed by the Act of Uniformity, and a month was interpreted as a lunar month, so that thirteen penalties might be imposed every year. If the penalty was not paid, the offender was liable under a later statute (29 Eliz. cap. 6, sect. 4) to have all his goods and two-thirds of his lands seized to the use of the crown; one-third of his lands (if he was fortunate enough to be a landowner or a leaseholder) being left him for the maintenance and relief of his family. But even this was not enough. Twelve years later a still more stringent Act (35 Eliz. cap. 1) bearing the same title was passed. Any one who obstinately refused to come to church without any lawful cause, and in addition (1) persuaded any other person to

[1] *Pleas of the Crown*, Bk. I, cap. 10, sect. 4.

abstain from going to church or receiving the communion administered according to the rites of the Church, or to be present at any unlawful assemblies, conventicles, or meetings, or (2) "either of himself or by the persuasion of any other" willingly joined in or was present at any such assemblies, conventicles, or meetings under colour or pretence of any exercise of religion contrary to that prescribed by the Act of Uniformity, was to be committed to prison until he should conform and make open submission and declaration of his conformity. If he did not conform within three months he was to abjure the realm of England and all the Queen's dominions for ever. If he refused to abjure or after abjuration did not depart out of the realm, he was to be adjudged a felon and suffer as in the case of felony (i. e. death and forfeiture of lands, goods, and chattels), without benefit of clergy.

Persons neglecting to come to church were called Recusants; and if they absented themselves because they were Papists, Popish Recusants. This latter class was subject to still further disabilities. In Elizabeth's reign they were not allowed to remove more than five miles from home without licence (35 Eliz. cap. 2). The alarm which succeeded the discovery of Gunpowder Plot—an event making so great an impression on the popular mind that its anniversary is still celebrated with more public enthusiasm than any other event in our history, not excepting the destruction of the Spanish Armada or the battle of Waterloo—caused the enactment of still more stringent measures. These were the Act for the better discovering and repressing of popish recusants (3 Jac. I, cap. 4) and the Act to prevent and avoid dangers which grow by popish recusants (3 Jac. I, cap. 5). As many of the provisions of these Acts might not have applied to Jews, it is unnecessary to enter into them here. One provision, however, which was undoubtedly not confined to Papists, cannot be passed over. By sect. 13 of the former Act "for the better trial how his Majesty's subjects stand affected in point of their loyalty

and due obedience," all persons over the age of eighteen who had been convicted or even merely indicted of any recusancy for not attending divine service, or who had not received the sacrament twice within the year might be compelled to take an oath, afterwards known as the oath of allegiance, the terms of which are set out in sect. 15. They are framed with the intention of being obnoxious to Papists, and expressly renounce and deny any authority to the Pope, so that many Roman Catholics who were ready to take the oath prescribed by the Act of Supremacy (1 Eliz. cap. 1, sect. 19) found themselves unable to take the new oath, the last clause of which must have been unacceptable to a religious Jew. It reads as follows: "And all these things I do plainly and sincerely acknowledge and swear, according to these express words by me spoken, and according to the plain and common sense and understanding of the same words without any equivocation or mental evasion, or secret reservation whatsoever: and I do make this recognition and acknowledgment heartily, willingly, and truly, *upon the true faith of a Christian*, So help me God." The oath itself was abolished in 1688 by the Bill of Rights (1 W. & M., sess. 2, cap. 1, sect. 3); but the final words, now for the first time introduced, were retained in other forms of oaths and declarations and, as will be hereafter shown, for a long time proved an insurmountable obstacle to the Jews in their struggle for the acquisition of political rights[1]. The Acts contain other sections also which were not confined to Popish recusants; e. g., sects. 8 and 11 of the former enable the crown to refuse the penalty of twenty pounds a month for not attending church imposed by the statute of Elizabeth, and to seize and retain two-thirds of all the lands belonging to the offender, even although no default had been made in the payment of the penalty or the amount had been

[1] Four years afterwards provision was made for more effectually administering this oath to persons neither indicted nor convicted of recusancy. See 7 Jac. I, cap. 6.

actually tendered. And by sects. 3 to 5 of the latter all persons with certain exceptions, who had not repaired to church for the space of three months, were ordered to depart from the city of London and ten miles compass of the same; and by sect. 8 of the same Act convicted recusants were disabled from holding legal, military, or naval offices, and from practising the professions of the law and medicine. Moreover, to prevent evasion of these penalties and disabilities by merely formal attendance at church, it was enacted that a recusant who conformed and repaired to church should also be required to take the sacrament of the Lord's Supper once at least every year.

Such was the legislation against recusants, which was not finally repealed until the middle of the last century [1]. We are now able to sum up the legal position in which Jews, in the early years of Charles I's reign, when they undoubtedly began to settle here, would find themselves. There was no law to prevent their coming here. If the banishment in 1290 had been effected by royal proclamation, the force of that proclamation had long been spent; if on the other hand it had been by Act of Parliament, as many persons at that time believed, the Act itself had long been lost, and any Jew for whose expulsion legal process might be brought could challenge his adversary to produce the Act. If this initial difficulty had been got over and the court had been induced by reasoning similar to Prynne's that there must have been such an Act of Parliament and that it was lost, then it would remain to consider what effect that would have upon Jews coming to England in the reign of King Charles. The first precedent cited by Prynne is the Act banishing the Despensers, and it would have been necessary to assume, as Prynne does, that the Act banishing the Jews was in similar terms. The enacting words of that statute are as follows:

[1] 7 & 8 Vict. cap. 102 repealed most of the penal enactments so far as Roman Catholics were concerned; 9 & 10 Vict. cap. 59 repealed the remaining penal enactments, including those against Jews.

"Wherefore we Peers of the Land . . . do award that Sir Hugh le Despenser the Son and Sir Hugh le Despenser the Father, be disherited for ever . . . and that they be utterly exiled out of the land of England, without returning at any time, unless it be by the Assent of our Lord the King and by the Assent of the Prelates, Earls and Barons, and that in Parliament duly summoned . . . and if they do return, then be it done unto them, as enemies of the King and of the Kingdom[1]." Substitute the words "Jews in England" for the words "Sir Hugh le Despenser the Son and Sir Hugh le Despenser the Father" and it is seen at once that the Act would apply only to the persons actually banished, for there are no words to include heirs, issue, or children; but even if such words were embodied in the Act, it would have been quite impossible to prove that a Spanish Jew living in the seventeenth century was an heir, descendant, or in any wise connected with the English Jews, all of them of German origin, of the thirteenth century. The residence of Jews in England was therefore lawful, but they would of course be subject to all the laws which bound aliens living here; though they would not be liable to the disabilities imposed on the Judaei by the legislation of Henry III and Edward I, because the special status of serfdom or villenage to which those disabilities had been attached, though not legally abolished, had practically become obsolete. On the other hand, if they attempted to practise their religion they were liable to be charged with heresy in the ecclesiastical courts or to be summoned and persecuted by the Court of High Commission; in any case the common law would compel them to regularly take part in the services of a church, which they believed to be idolatrous. If they neglected to attend they were subject to severe penalties, and if in addition they took part in a Jewish service they could be made to abjure the realm, and should they still remain here they were guilty of felony and denied all benefit of clergy. Thus the

[1] *Statutes of the Realm*, vol. I, p. 184.

real impediments to a Jewish settlement were the impossibility of setting up a Jewish synagogue and the necessity of taking part in the religion of the established church. The first of these obstacles was not removed until the reign of Charles II; we will now explain how the second was obviated in the time of that king's father.

Before the commencement of the seventeenth century, it had become customary for the monarchs of Europe to maintain legations in each other's capitals, and these legations were, by the principles of international law, which were even at this time beginning to be recognized, regarded as exterritorial—i.e. as not subject to the ordinary law of the land. Accordingly the law of heresy and the statutes against recusants would not apply to persons attached to any foreign embassy, but they would apply to all other foreigners coming to this country. Therefore on the marriage of Charles I with Henrietta Maria elaborate provision was made by treaty for the religion of the queen and her suite. However, in the treaty made with Spain in the year 1630 a clause was inserted which was interpreted as entitling all Spanish subjects, though not belonging to the embassy, to exemption from the penal laws against recusants. In express words the King of Spain undertook that subjects of the King of England who might be in his dominions for the purposes of commerce should not suffer any molestation or disturbance on account of their religion, provided that they gave no occasion for scandal. No similar promise was made by the King of England in respect of Spanish merchants, but the reason for this was that there were very few likely to remain here for more than one month and so render themselves liable to the laws against recusants, and it was well understood that the promise was reciprocal and that it would not be fulfilled unless a like measure of toleration was extended to Spanish subjects in England[1]. It was

[1] The treaty is printed in Rymer's *Foedera*. The words of clause 19 are: "Et quia iura commercii quae ex pace consequuntur infructuosa reddi

shortly after the signature of this treaty that a few Jews ventured to permanently settle in England, but they came not as Jews but as Spaniards, and sheltering themselves under the protection of the treaty were able to avoid taking part in the services of the English church. They were crypto-Jews and thought by all their neighbours to be Catholics, and no doubt occasionally attended mass at the ambassador's chapel, in order to ingratiate themselves with the embassy. Some had fled from Spain through fear of the Inquisition, but there is no evidence of any kind that they ever attempted to practise the Jewish religion here, and as it was necessary to keep on friendly terms with the representative of the Catholic king they were not likely to do anything to forfeit his protection. Among the earliest of these new comers was Antonio Fernandez Carvajal; he must have arrived here in or before the year 1635, long before the Great Rebellion commenced, for in the letters of denization which were granted to him by Cromwell on Aug. 17, 1655, he is described as having "for the space of twentie yeares and upwards been an Inhabitant in this nation." When he had been here for some years he with other merchant strangers was prosecuted as a recusant, but the English merchants who had factors in Spain petitioned the House of Lords to stay the proceedings on the ground that the result of a convic-

non debent, prout redderentur si subditis Serenissimi Regis Angliae dum eunt et redeunt ad Regna et Dominia dicti Serenissimi Regis Hispaniarum, et ibi ex causa commercii, vel negotii moram trahunt, eis molestia inferatur ex causa conscientiae, Ideo ut commercium sit tutum et securum tam in terra quam in mari, dictus Serenissimus Rex Hispaniarum curabit et providebit, ne ex praedicta causa conscientiae contra iura commercii molestentur et inquietentur, ubi scandalum alii non dederint." *Foedera*, vol. VIII, pt. 3, p. 143 (edition of 1742). In the treaty of 1667, which was renewed by the treaty of Versailles in 1783, the same clause occurs, but the reciprocal clause is expressed, "and the said King of Great Britain shall likewise provide, for the same reasons, that the subjects of the King of Spain shall not be molested or disturbed for their conscience against the laws of commerce, so long as they give no public scandal or offence." Hertslet's *Collection of Treaties*, vol. II, p. 152.

tion would be that their own factors would be similarly treated in Spain and thereby be compelled either to forsake their religion or abandon the country, which would be a matter of great concernment, as there were above one hundred English subjects resident in Spain for every Spaniard resident here. The petition appears to have been granted and the proceedings stayed [1]. Whether the other merchants attacked at the same time as Carvajal were also Jews we do not know, but we do know from the depositions in the Robles' case that there were at this time several other Jews in London who were or professed to be Spaniards and therefore obtained immunity from the penalties imposed upon recusants. It is important not to exaggerate this indulgence; it did not extend to the toleration of any sort of Jewish worship and it was itself withdrawn by the outbreak of the war with Spain in 1656.

This position could not have been satisfactory to the Jewish communities abroad. If they knew of the existence of and held communication with the crypto-Jews here, they must have seen that the situation of their brethren in England was little if at all better than that of the Marranos in Spain; they were bound to take part week by week in the idolatrous worship of the Protestant church or else to obtain the protection of the Spanish embassy, as the price of which they would have to be occasionally present at the no less objectionable Catholic mass, and furthermore to completely disguise their Jewish faith even to the extent of refraining from entering into the covenant of Abraham. In neither case could they meet for worship according to Jewish rites. The establishment of a synagogue or the organization of a community was impossible, and even private prayers could only be indulged in under the cover of the strictest secrecy.

[1] For the petition see *Lords' Journals*, vol. VII, p. 141. It was presented Jan. 16, 164⅝. For Carvajal see "The First English Jew," by Lucien Wolf, *Trans. Jewish Hist. Soc.*, vol. II, pp. 14-46.

At length a brighter prospect seemed to open out; the Great Rebellion had broken out and proved successful, and the Protestant Dissenters who had formerly inveighed against the persecution of the church and advocated universal toleration were invested with the powers of government. And yet in the moment of their triumph they forgot or repudiated the precepts and maxims which had been so dear to them in the hour of persecution. True it is that the law against heresy was practically repealed by the abolition of the Court of High Commission and the power of temporal punishment formerly exercised by the ecclesiastical courts, but the Parliament claimed the right to itself take cognizance of offences against religion, and in the assertion of this claim, which was not abandoned until the Restoration, inflicted penalties even more severe than those formerly imposed by the Court of High Commission[1]. It was only with exceptional cases that it could itself deal, and accordingly in May, 1648, it made an Ordinance for punishing Blasphemies and Heresies. The ordinance enumerates eight distinct heresies or errors (including, for example, maintaining that Jesus Christ is not the Son of God and that the New Testament is not the word of God), and provides that persons found guilty of any of them, unless they recant and abjure their errors, shall suffer the pains of death as in case of felony, without benefit of clergy; if they recant they are to be imprisoned until they find sureties against a repetition of the offence, but if they repeat the offence after having recanted they are to suffer death as in case of felony without benefit of clergy. The ordinance also enumerates other errors, which are to be visited with less severe penalties[2]. The laws against recusants were not interfered with, but the church services at which attendance was compulsory were to be

[1] See the case of Paul Best, who had asserted that Christ was merely and properly a man (Goodwin, II, pp. 252 seq.), and James Nayler (5 *State Trials*, 801).

[2] Scobell, part 1, p. 149.

conducted in accordance with the new Service-book, called the Directory, which had recently been framed by the Westminster Divines; and two ordinances were passed, one in March, 1645, providing that "the Book of Common Prayer shall not be henceforth used, but the Directory for Publique Worship," and the other on the 23rd of August of the same year ordering "the Directorie to be put in execution with penalties for using the book of Common Prayer[1]." The penalties were five pounds for the first offence, ten pounds for the second offence, and for the third offence "one whole year's imprisonment without bail or mainprize." These ordinances gave great satisfaction to the Presbyterians who possessed a majority in the Long Parliament, and who, having destroyed the power of the church were eager to establish their own form of worship and invest themselves with all the powers of the church they had supplanted, including the right to persecute all who held religious opinions different from their own. But this the Independents, who besides having a strong minority in the House, had the preponderating voice in the council of the army, which in those troublous times really governed the land, were bound to dispute. After a prolonged struggle the Independents gained the upper hand, and on December 6, 1648, succeeded with the help of the army in excluding their Presbyterian opponents from all share in the deliberations of the Parliament and the government of the nation. Again the party which had stood for toleration was successful, and the Jews who had long cast anxious eyes upon the growing commerce of England and desired to share it, were not slow to take advantage of so favourable an opportunity. The Council of Mechanics at Whitehall had at the end of December voted a toleration of all religions whatsoever, "not excepting Turkes nor Papists nor Jews[2]." A petition on their behalf was prepared by the Jews of Amsterdam; it was in the name of Johanna

[1] Scobell, part 2, pp. 75 and 97.

[2] Pragmaticus, Dec. 19–26. The Council of War had also on Christmas

Cartwright a widow, and Ebenezer her son, freeborn of England, and resident in the city of Amsterdam, and prayed that the Statute of Banishment made against the Jews might be repealed and that they under the Christian banner of charity and brotherly love, might "be again received and permitted to trade and dwell in this Land as now they do in the Netherlands." The petition was presented to the General Council of the Officers of the Army, under the command of Lord Fairfax, at Whitehall on January 5, $164\frac{8}{9}$, and favourably received with a promise to take it into speedy consideration "when the present more public affairs" were dispatched[1]. The present more public affairs were the trial and execution of the king and the settlement of the government, and proved to be of such momentous concern that the petition of the Jews was completely overlooked; at least nothing was done upon it nor was the law altered or relaxed in their favour. And yet a belief was spread abroad that the petition had been granted. A circular was published by the disappointed and defeated Presbyterians entitled "the last damnable Designe of Cromwell and Ireton and their Junto or Caball," in which it is stated that "their real designe is to plunder and disarme the City of London and all the country round about . . . and so sell it (the plunder) in bulk to the Jews, whom they have lately admitted to set up their banks and magazines of Trade amongst us contrary to an Act of Parliament for their banishment[2]." Nor was this belief confined to the political opponents of the dominant faction

Day voted "a Toleration of all religions." *History of the Independency*, part 2, p. 50.

[1] The petition was printed and there is a copy of it in the British Museum, King's Pamphlets, E 557, Art. 17, and is reprinted in Hag., *Cons. Cases*, vol. I, Ap. No. 1. For the whole transaction see the *Clarke Papers*, vol. II, p. 172; *History of the Independency*, part 2, pp. 60 and 83; and "A Perfect Diurnall of some passages in Parliament and the daily proceedings of the Army under His Excellency the Lord Fairfax, from Munday the 1 of Janu. till Munday the 8 of Janu. 1648."

[2] *History of the Independency* [4to, 1649], at p. 61.

here, for in the collection of original letters found among the Duke of Ormonde's papers is to be found the following:—

"Rouen, March $\frac{17}{27}$, $164\frac{8}{9}$.

"This morning I happened to have some discourse with a Jew that spake English, and asking him how he liked the Parliament and Army of England, now they had revoked the Laws that were made against the Jews; he told me, that nevertheless he thought that there were no such villains in the world as they are, and believed that none of his Religion would ever adventure themselves among such bloody traitors as had murdered their own King[1]."

But yet no one at the present time would seriously argue that the readmission of the Jews into England dates from January, 1649, nor should we give more weight to similar expressions which seem to indicate a successful issue to the negotiations conducted by Menasseh Ben Israel some six or seven years later, which in the end proved equally abortive. The ascendency of the Independents lasted till the death of Cromwell in 1658, but during the whole of it, the law was in no way altered to the advantage of the Jews. True, a milder ordinance was passed for the punishment of atheistical, blasphemous and execrable opinions; as for instance maintaining that there is neither heaven nor hell, neither salvation nor damnation, the penalty being six months imprisonment for the first offence and banishment for the second, and if any one returned after being banished he was to suffer as in case of felony without benefit of clergy[2]. This ordinance, cruel as it is, is milder than the one passed by the Presbyterians in May, 1648, for the extreme penalty could only be inflicted in the case of a second offence, but the earlier ordinance was not repealed, and as the offences enumerated by the two enactments were different, both were technically in force at

[1] Ormonde's *Letters*, vol. I, p. 233.

[2] See the ordinance of Aug., 1650, cap. 22, given in Scobell, II, p. 124.

the same time. The advocates of toleration throughout the period of their power showed no disposition to abandon the weapons of persecution :

Et qui nolunt occidere quenquam
Posse volunt.

It may be said on their behalf that the earlier and more cruel ordinance was never put into execution by them, but on the other hand there is no record of its having been enforced by the Presbyterians either, and the later ordinance was undoubtedly acted upon; the proceedings against George Fox, the Quaker, being a well-known instance [1].

Though the Independents did not repeal the law relating to blasphemy, they found it necessary to materially amend the laws against recusants. In spite of having obtained the supreme power, they formed, if numbers only were counted, a small if not insignificant minority of the general population. They had as strong objections to the new Directory as to the old Book of Common Prayer, nor could they hope to establish any form of worship which should be both consonant to their own religious ideas and acquiesced in by the other rival sects. Accordingly, shortly after the victory of Dunbar the Parliament passed an Act for the repeal of several clauses in Statutes imposing penalties for not coming to church. It recites that " divers religious and peaceable people, well-affected to the prosperity of the Commonwealth, have not only been molested and imprisoned, but also brought into danger of abjuring their country, or in case of return to suffer death as felons, to the great disquiet and utter ruin of such good and godly people, and to the detriment of the Commonwealth," and repeals all clauses of the Act of Uniformity (1 Eliz. cap. 2), and the Acts for retaining the Queen's subjects in their due obedience (35 Eliz. cap. 1, and 23 Eliz. cap. 1), and all clauses in any other Act whereby any penalty is imposed on any person whatsoever, for not repairing to their

[1] Goodwin, vol. IV, p. 309.

respective parish churches. But the exemption from penalties was subject to this proviso, that "to the end that no profane or licentious persons may take occasion . . . to neglect the performance of religious duties . . . all and every person and persons within this Commonwealth . . . shall (having no reasonable excuse for their absence) upon every Lord's day . . . diligently resort to some public place where the service and worship of God is exercised, or shall be present at some other place in the practice of some religious duty, either of prayer, preaching, reading, or expounding the scriptures or conferring upon the same[1]." Every person not so attending was to be deemed to be an offender against the law and proceeded against accordingly. This proviso would prevent any real measure of relief to the Jews, for attendance at a synagogue, if there had been one in existence, would assuredly not have been held to be a compliance with the Act. Should there be any doubt upon this point, it is cleared away by the religious clauses of the Instrument of Government; the document under which Oliver claimed to exercise his power as Lord Protector. The terms of the Instrument were finally settled before December 16, 1653, on which date it came into force. The clauses relating to religion are Articles 35, 36, and 37, and provide that the Christian religion shall be publicly professed, but that to this public profession none shall be compelled by penalties or otherwise, and all who professed faith in God by Jesus Christ (though differing from the doctrine publicly held forth) should be protected in the profession and exercise of their religion "so as they abuse not this liberty to the civil injury of others and to the actual disturbance of the public peace on their parts, provided this liberty be not extended to Popery or Prelacy, nor to such as under the profession of Christ, hold forth and practise licentiousness[2]."

If one thing is certain among the doubts occasioned by

[1] Ordinance of Sept. 27, 1650; Scobell, II, p. 131.

[2] Gardiner's *Constitutional Documents*, p. 324.

the hasty and manifold changes of law which took place during this revolutionary period, it is that freedom of worship was not extended even to all Christian sects; indeed, the majority, as events afterwards proved, were expressly excluded from protection by the last recited article, and no form of worship not in accordance with Christian dogma was at any time legal or authorized throughout the whole period.

Nevertheless, the Jews, encouraged by the reception their overtures had met with in the early part of 1649, had not given up their hopes. The Navigation Act which became law on October 9, 1651 [1], caused such friction between England and the Dutch against whose carrying trade it was principally directed, that war between the two nations became almost inevitable, and actually broke out. While the war lasted the negotiations which had been carried on from Amsterdam were naturally suspended. In the month of April, 1654, peace was again proclaimed, and the negotiations were almost immediately resumed. Manuel Martinez Dormido, a member of the well-known family of the Abarbanels, arrived in London early in September, and presented to the Protector two petitions for the readmission of the Jews. These were in due course recommended to the speedy consideration of the Council, but they met with the reception which throughout the interregnum was accorded to all attempts to relax the law in favour of the Jews; the Council did not see its way to make any order in the matter [2]. But the cause was not yet hopeless; in the October of the year following, Menasseh ben Israel, brother-in-law to Dormido, and a learned Rabbi, came from Amsterdam to London, and was hospitably received by the Protector; who was willing to admit the Jews and even tolerate their worship, if conducted privately and without

[1] Scobell, II, p. 176.

[2] See *Cal. State Papers*, 1654, pp. 393 and 407; Goodwin, IV, p. 47, note; *Trans. Jewish Hist. Soc.*, vol. III, where the text of the petitions is given at pp. 88–93.

scandal, but who was at the same time determined not to risk a popular tumult which might not improbably break out if protection was extended to a strange religion without the previous sanction and approbation of the leaders of the people. It was with this view that a conference was summoned to meet at Whitehall to discuss the question. So much has recently been written about the conference and the events which led to it, that it will be sufficient here to extract from the old Parliamentary History the Narrative published by order of Cromwell and his Council[1].

"Whitehall, December 4.

"Divers eminent Ministers of the Nation, having been called hither by Letter from the Lord Protector, were present with his Highness and the Council in the Council-Chamber; when the following Proposals, made by certain Jews, of whom Rabbi Menasseh Ben Israel, of Amsterdam, was the Chief, were read to them.

"'These are the Graces and Favours which, in the Name of my Hebrew Nation, I Menasseh Ben Israel do request of your Most Serene Highness, whom God make prosperous, and give happy Success to, in all your Enterprises, as your humble Servant doth wish and desire.

"'1. The first Thing I desire of your Highness is, That our Hebrew Nation may be received and admitted into this puissant Commonwealth, under the Protection and Safe-guard of your Highness even as the Natives themselves. And, for greater Security in Time to come, I do supplicate your Highness to cause an Oath to be given (if you shall think it fit) to all the Heads and Generals of Arms to defend us upon all Occasions.

"'2. That it will please your Highness to allow us public Synagogues, not only in England, but also in all other Places under the Power of your Highness; and to observe in all Things our Religion, as we ought.

[1] Printed by Henry Hills, printer to His Highness the Lord Protector. *Parl. Hist.*, vol. XX, p. 474.

"'3. That we may have a Place or Coemitery, out of the Town, to bury our Dead, without being troubled by any.

"'4. That we may be permitted to traffic freely in all Sorts of Merchandise, as others.

"'5. That (to the end those who shall come may be for the utility of the People of this Nation, and may live without bringing Prejudice to any, and not give Offence) your Most Serene Highness will make Choice of a Person of Quality, to inform himself of and receive the Passports of those who shall come in; who, upon their Arrival, shall certify him thereof, and oblige themselves, by Oath, to maintain Fealty to your Highness in this Land.

"'6. And (to the Intent they may not be troublesome to the Judges of the Land, touching the Contests and Differences that may arise betwixt those of our Nation) that your Most Serene Highness will give License to the Head of the Synagogue, to take with him two Almoners of his Nation to accord and determine all the Differences and Process, conformable to the Mosaic Law; with Liberty, nevertheless, to appeal from their Sentence to the Civil Judges; the Sum wherein the Parties shall be condemned being first deposited.

"'7. That in case there have been any Laws against our Jewish Nation, they may, in the first Place and before all Things, be revoked; to the end that, by this Means, we may remain with the greater Security under the Safeguard and Protection of your Most Serene Highness.

"'Which things your Most Serene Highness granting to us, we shall always remain most affectionately obliged to pray to God for the Prosperity of your Highness, and of your illustrious and sage Council, that it will please him to give happy Success to all the undertakings of your Most Serene Highness. Amen.'

"The Ministers having heard these Proposals read, desired Time to consider of them, and the next Day was spent in Prayer and Fasting.

"*Dec.* 7. This Day, in the Afternoon, a Conference was held with the Ministers about these Proposals, in the Presence of his Highness the Lord Protector, the Lord President Lawrence, Lord Lambert, Lord Fiennes, and divers more of the Council, with the Lord Chief Justice Glynn, and the Lord Chief Baron Steel. Of the Ministers there were Dr. Thomas Goodwin, Dr. Wilkinson, Dr. Tuckney, Mr. Manton, Mr. Nye, Mr. Bridge, and many others; but nothing being concluded on, another Conference was appointed to be held on the next Wednesday. Accordingly,

"*Dec.* 12. The Conference was renewed in a Withdrawing Room in the Presence of the Lord Protector, where a Committee of the Council were met by the greatest Part of the Ministers and other Persons, approved by his Highness to take the said Proposals into Consideration; but nothing then resolved upon.

"*Dec.* 14. There was another Conference on the same Subject. And,

"*Dec.* 18. The Committee broke up without coming to any Resolution or even a further Adjournment.'

"The Narrative concludes with this Remark, 'That his Highness, at these several Meetings, fully heard the Opinions of the Ministers touching the said Proposals; expressing himself thereupon with Indifference and Moderation, as one that desired only to obtain Satisfaction in a Matter of so high and religious a Concernment; there being many glorious Promises recorded in Holy Scripture, concerning the Calling and Convention of the Jews to the Faith of Christ. But the Reason why nothing was concluded upon was, because his Highness proceeded in this, as in all other Affairs, with good Advice and mature Deliberation.'"

Thus the famous Conference resulted, like all the attempts made during the interregnum, in nothing being done and no alteration in the law being made; Cromwell's

good-will was not proof against the prejudice which was displayed at the Conference and which was rampant among the mob outside. Nor did the Lord Protector, actuated as he was at this time by the motives of the astute politician rather than by the feelings of the religious enthusiast, care to press the cause of religious toleration in the teeth of popular opposition; and yet he did not give the petitioners a formal dismissal. And so Rabbi Menasseh remained in London, but with far different hopes to those he cherished on his first arrival. On March 24 of the following year he again took part with six other Jews in presenting a petition to the Protector. The boons prayed for by the petitioners were now very small; they were two only, (1) protection in writing for meeting privately in their own houses for purposes of devotion; (2) a license to bury their dead in a convenient place without the city. But even this petition was not granted. It was referred to the consideration of the Council and no answer was ever returned to it. A few days later, on April 10, Menasseh published his *Vindiciae Iudaeorum*, his last effort to gain the cause he had come to plead. Speaking of the Conference he says: "Mens judgements and sentences were different. Insomuch, that as yet, we have had no finall determination from his Serene Highnesse. Wherefore those few Jewes that were here, despairing of our expected successe, departed hence. And others who desired to come hither, have quitted their hopes, and betaken themselves some to Italy, some to Geneva, where that Commonwealth hath at this time most freely granted them many and great priviledges[1]." But Menasseh, though his *Vindiciae* effected nothing, though no response came to his second petition with its very humble prayer, still stayed behind at his post, hoping against hope. In September, 1657, his son Samuel died in his house, and the pious father having solemnly promised to take his

[1] *Vindiciae Iudaeorum*, the seventh section.

mortal remains to Holland and lay them to rest in consecrated soil there, "at length with his heart ever broken with griefe on losing heer his only sonne and his presious time with all his hopes in this iland he got away with so much breath as lasted, till he came to Midleburg and then he dyed[1]." His mission had proved an utter failure.

H. S. Q. Henriques.

[1] Petition of John Sadler to Richard Cromwell (S. P. Dom. Inter., cc. 8), and Petition from Menasseh to Oliver, Sept. 17, 1657 (S. P. Dom. Inter., clvi. 89), both printed in Wolf's *Menasseh Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, p. lxxxvii.

AUTO DE FÉ AND JEW.

VI.

TUDOR ENGLAND, SPAIN, AND THE JEWS.

ENGLISHMEN must regard with interest the part played by Jews in the royal divorce which convulsed Europe, offended Spain, and led to the establishment of the English Church by Henry VIII. Jews in Venice, Bologna, and Rome were consulted on the divorce case by Stokesley, the king's solicitor, during the year 1530. Chapuys writes[1] to Charles V to tell how King Henry had sent a dispatch to Rome, "to bring over an old Jew, now here, who says he can prove incontrovertibly that the king's marriage (to Katharine of Arragon, the betrothed of his deceased brother) was unlawful," and Chapuys goes on to say that he has "advised Messire Mai of this, so that should the Jew be a man of such learning and parts as to inspire confidence, he (Mai) may prevail on the Pope to stop his coming (to England), at least until his arguments have been heard," so that Bishop Gardiner might be instructed how to reply to them.

A little later on Messire Mai writes[2] to the Emperor that "Your Majesty will be glad to hear that this very year one among the Roman Jews has been compelled to marry his brother's widow—not only not prohibited, but actually enjoined by Jewish law,"—a curious instance of the irony of fate—a Spanish king, grandson of Ferdinand and

[1] *Calendar of State Papers* (Spanish), 1531-33, 61, 552, 869.

[2] Ibid., 739; and see Lucien Wolf's paper on "Anglo-Jewish History, 1290–1656" in the Anglo-Jewish Exhibition Papers, and the authorities there cited, including an entry how Henry "sware to persecute without mercy any cursed Jew in his dominions."

Isabella, trying to save his sister from divorce by appeal to the Jewish law of יבום as practised in the ghetto.

Later on the "Jew in Rome is to be brought over to England[1]." Then Charles the Fifth's faithful servant promptly reports that, "the king takes with him to Calais a legion of doctors and priests who hold for the divorce, and likewise the Jew who came from Venice at his bidding[1]."

The British Museum has a שו"ת on the subject, by one of the Rabbis whom the king consulted, which has been published by Kaufmann[2]. The Rev. Michael Adler, in his history of the "Domus Conversorum," gives several instances of references to Jews in England during the Tudor period[3]. Between 1492 and 1581 two Jews and five Jewesses were admitted to the Domus as converts—all of them seem to have come from the Peninsula. Elizabeth Portingale (i.e. of Portugal) was the first, and reached London in the very year of the expulsion from Spain, Menda (Mendes?) and Massa were the last.

Shortly after the divorce had been settled in a manner unsatisfactory to Spain, trouble began with the ill-treatment of English subjects by the Inquisition. These were mostly seamen adventuring on the Spanish Main. In 1534 we read of two Englishmen imprisoned for having heretical books in their possession, and throughout the remainder of Henry's reign, and the whole of Elizabeth's, there are constant references and protests to such violation of the Law of Nations, and as Foxe's *Book of Martyrs* testifies, many Lutherans were burnt at the stake. Thus we read of Englishmen who go to Spain to trade, and English prisoners of the Inquisition at Seville, and Queen Elizabeth sending Sir John Smith to Spain on a mission respecting

[1] *Cal. of State Papers*, ibid., p. 761, and ibid., p. 535.

[2] Ar. Or. 151, quoted in *Revue des Études Juives*, XXX, 309.

[3] *Exchequer Accounts*, Bundles 253, Nos. 8, 17, and 15; 254, No. 3; 255, Nos. 10 and 11, and *Foreign and Domestic Papers*, 24 Henry VIII.

[4] *State Papers* (Spanish), 1534, pp. 164, 296, 412.

them[1], and English merchants trafficking with Spain presenting a petition concerning the Inquisition in 1576[2]. Throughout this period Jews, mostly from Spain and Portugal, seem to have come to England for the purposes of commerce, and some to have settled here. Theoretically any Jew's property was forfeit to the Crown, in practice he was left alone, and the police and the neighbours seem to have connived at his presence. Nathaniel Menda, the convert above referred to, was six years in London before his conversion, poor but unmolested. Lee has shown how a Spanish Jew, Lopes, practised here as Elizabeth's physician. Even a cursory investigation of our official records shows other instances. Thus in the Acts of the Privy Council[3] we read of a "Dispute between the King and certeyne marchawntes strawngers probably suspected to be Juis." These are later on described as "Portugalles suspected of Judaisme," and were ultimately, in 1542, declared to be Christian men. In 1543 we read of Portuguese Jews imprisoned in London and released by special request of the King and Queen of Portugal[4]! Again one Henry Alveros or Alvaros (Alvarez?) is in 1546 able to disprove a similar charge, and at a council holden at Hampton Court a man was purged of the charge of "defrauding the King's Majesty of his interest in the goods of Alveros in case he had been proved a Jewe."

Alvarez was more fortunate than "Doctour Arnande" (Fernandez?) who in 1562 was tried by the Privy Council, "esteemed to be a Jewe and judged to ryde through the streetes in a carte[5]" by way of punishment and disgrace.

The troublous and anxious time prior to the defeat of the Spanish Armada was occupied by England in various negotiations with the enemies of Spain. Then, as now,

[1] *Cal. of State Papers* (Spanish), 1568-79, pp. 105, 536, &c.
[2] Ibid. (Foreign), 1575-77, No. 1132.
[3] New Series, vol. I, 1542-47, pp. 76, 94, 222, 294, 305-7.
[4] *State Papers* (Spanish), 1542-43, p. 270.
[5] *Acts of Privy Council*, 1547-50, p. 28.

Constantinople was a hotbed of intrigue, but the Turk was a strong man then and in the refugees from the Peninsula he had shrewd and trusty advisers. It is not generally known that Rabbi Solomon, the Portuguese Jew, was the honest broker of the first Anglo-Turkish Alliance in 1587. The Venetian delegate at Constantinople writes to the Doge and Senate: "Since the news of the defeat of the English . . . the English Ambassador frequents the houses of the Pashas . . . and of the Jew, Salamon the Portuguese, who is well acquainted with Indian affairs. Sultan promises fleet to annoy the King of Spain and give satisfaction to the English[1]."

Next year saw the defeat of the Spanish Armada, and England could do without Turkish help, but even in 1599 Elizabeth corresponds with another Turkish official, also a refugee from Spain, but this time a Jewess—Esperanza Malchi, the Sultana's secretary[2]. A year or two previously, as Graetz recounts, the lovely Maria Nunez and a whole shipload of fugitive Marranos were captured by the English, and received so graciously by the Queen that Maria Nunez had the refusal of the hand of an English duke!

VII.

The Story of José Diaz Pimienta[3].

(From the Spanish of J. M. M. de Espinosa.)

Fray José Diaz Pimienta was born in the island of Havana. His father was a Spaniard, and his mother a Creole. Both were nobles and "Cristianos viejos," that is to say, there was no admixture of Jewish blood in their veins. At the age of ten years he is said to have attempted suicide by taking poison. At fifteen he was a novice at

[1] *Cal. of State Papers* (Venetian), 1581–91, p. 324.

[2] Ellis, *Letters illustrative of English History*, 1825, III, 52, cited by Lucien Wolf, *loc. cit.*

[3] *Am. Jew. Hist. Soc.*, Trans. IX (1901), containing a somewhat similar account of Pimienta from an MS. Relacion of the Seville Auto of July 25, 1720.

a convent in the island of Cartagena, where he seems to have displayed artistic rather than religious tastes, so much so that, hearing that the Spanish Vicar-General was about to visit Cartagena, he fled to the island of Curaçao, in "Holland where the heretics and Jews live," and joined them. Denying the faith of Jesus Christ, he became an apostate and heretic, and followed the law of Moses, which he held in great love. He had himself circumcised with all due rites and ceremonies, and took as his name Abraham Diaz Pimienta, and then afterwards he married a Jewess. The Spanish account says that he became a pirate, and on one occasion received a wound with a cutlass. On his recovery he was appointed by the Jews schoolmaster to teach the law of Moses to their sons. He spent some time in this employment, but was ultimately apprehended in the street, when they slit his nose with a knife without otherwise injuring him. Handed over to the Inquisition of Cartagena, he confessed his crimes and begged for mercy. Eventually he had to march out in procession as a penitent wearing the *sambenito* in the public Auto de Fé held in the convent of San Domingo in Cartagena, and was condemned to be exiled from America, and taken to Spain, where he was to remain a recluse in a convent of his Order for the rest of his life. He was placed on a ship of the Miñona (with the protocol of his case), and guarded with other prisoners, but he endured the voyage so impatiently, and his imprecations and blasphemies were such, that the sailors determined to throw him into the sea if they had to suffer any more trouble with him. As soon as the boat arrived at Cadiz, the captain handed over the prisoner to the Bishop and to the Commissary of the city. They put him in the ecclesiastical prison, and there he remained for three months. He begged the Commissary to remove his chains and alleviate his imprisonment, but when he saw that this was refused he broke the outer wall of the prison and escaped with another prisoner, leaving a paper writing to say that he escaped because

of the ill-treatment he had received, and that if any one was sick of his life he might go and look out for him. He made for the city of Jerez, and betook himself to his convent, where he was held for some days and treated without harshness, being permitted to go to the choir and to confess every four days, but not to administer the sacrament, as he had no licence from the Tribunal to do this. But notwithstanding this liberty he took every opportunity to speak badly of the said Tribunal, saying that they were more cruel than pirates. He took advantage of his cunning and sagacity to write a letter to a rich Jew of the city of Jerez, telling him his troubles, and begging him to come to the convent to see him, as he wished to talk with him; and, in order that there might be no doubt that he was a Jew, he wrote down some words which the Jews of Curaçao spoke during the ceremony of circumcision. The Jew was much vexed to receive the letter, and said that he did not understand Latin, and that he was unable to come to the convent. So he wrote a second letter to another Jew of Jerez, saying how that he was a Jew and wished to speak to him in the convent, where he expected him, and, in order to be recognized without asking questions, he was to wear a green ribbon on his left wrist, adding that the said Jew would recognize him by his slit nose. There was no answer to this letter, nor did the Jew go to see him, and so he wrote a third time to a Jew of the city of Cadiz, begging of him twenty-five doubloons; but his letters remained unanswered. All of which the said Fray José confessed he had done in order to trick the Jews, for he was not converted in his heart, but had only pretended conversion in order to get money to go back to Curaçao, and to avenge himself, and kill all the Jews who had circumcised him and were the cause of his destruction. For this purpose he wrote a letter to the King, and another to the Duke of Verugoas, seeking to obtain permission from his Majesty to go to conquer the island of Curaçao, offering

to pay for the permission 6,000 dollars. But when he saw his hopes frustrated he wrote commentaries on chapters li and lii of Isaiah, giving the explanations thereto given by the Jews. He wrote this for transmission to the Jew of Jerez, begging him to give the signal of the ribbon, but could not send it off because he had no safe messenger, and judging that he was punished by God, and that no Jew would help him after he had given up the law of Moses, he wrote a letter to the Commissary of Jerez to the following effect:—

Though for a time I held it my highest happiness to have deserted the law of Moses for that of Jesus Christ, now I hold it for my highest happiness to have arrived at the knowledge that the law of Moses is the most certain and sure. I would live and die therein, and would give a thousand lives for it in cruel martyrdom, and now sign myself Abraham Diaz Pimienta.

And the postscript added: *Although I must die by burning and am near thereto, I am surprised that they have not yet taken me to the Tribunal of the Inquisition, in order that I may gain a thousand lives in its fire.*

This letter he sent to the Commissary of Jerez, but on the same day took flight and escaped from the convent by the garden. When he arrived at that city he freighted a ship for Cadiz, and when he reached Puebla de Coria he found an English boat and asked the captain to take him to London, and related to him all his troubles. But the captain excused himself and said that if he took Pimienta he would lose his ship, his fortune, and his life, but Pimienta could easily follow on to Lisbon. He obeyed this advice, and by way of Seville proceeded to Lisbon, where he found an English ship laid up three days for repairs, and asked the captain to take him to Amsterdam or Jamaica. The captain refused, as he was a Spaniard, but suggested that he could go to Jamaica in another Dutch ship which was there. When all was ready he went

on shore one day, and recognizing the evil of his ways refused to re-embark, but changed his clothes in a wood and went to the city of Seville. The same day he presented himself at the College of S. Laureano, which was of his Order, and confessed his sins to the Father Rector, asking to be handed over to the Inquisition, and craved forgiveness.

Two days he stayed in the City College, whence he was taken to the Convent of Our Lady of Mercy, a great building of that city, and afterwards brought to the Inquisition.

He was charged with being a heretic, apostate, and Jew, but was defended by his advocate with great sagacity and vivacity, saying that his conversion was true and that he had written the letters with the intention of extracting money from the Jews and avenging himself on them for his circumcision; and that the letter to the Commissary was with the intention of flight, in order that if they should catch him they should not place him in the convent and that the Jews should favour him, substantiating these arguments by the fact that when he had reached Cadiz he could have gone to Gibraltar and thence to wherever he pleased, but instead thereof he presented himself at the convent of Jerez. So also he could have betaken himself at Lisbon to the Dutch ship, but did not do so, but on the contrary came to Seville and presented himself at S. Laureano, but did not go direct to the Tribunal because he was indecently clad, as he wanted both frock and "cerquillo." By these and other arguments he defended himself against the Fiscal's charges, and sought to prove that his conversion was genuine.

The Tribunal placed him in strict confinement, where he remained some time, but this was afterwards relaxed. One night the Alcaide entering his cell to put a light in the pumpkin, he became greatly excited and begged and prayed, saying, "Let the Tribunal understand that it is no good forcing me; they are making a mistake. I will not obey, for that I am a Jew and mean to live and die in the

law of Moses," quoting as his authority the Apostle St. Paul in Gal. v, "Every man that receiveth circumcision is a debtor to do the whole law." On the following day he was taken to the hearing of his case, and when asked whether he wished to alter or change his pleas, he answered "Yes," stating that all his life he had been an enemy of deceit, but what he had said was false, and the truth was that he was a Jew in his heart and regarded the law of Moses as the true and sure path to salvation, and not that of Jesus Christ, and that he wished to be burned and to give his life for it a thousand times, that he knew well that theologians would come and argue with him, but that none would be able to convince him. When he was asked what he thought of the mystery of the Most Sacred Trinity, he replied that he had always believed in one God only, the Creator of Heaven and Earth, according to chapter xxxii of Deuteronomy; and when he was asked what he thought of the maternity and purity of the Most Holy Mary, he replied that she had never existed, inasmuch as the Messiah could have neither father nor mother, according to the prophecy of Isaiah, "Who shall tell his birth?" and that he knew not what to say; and when he was asked what he thought of the person of Jesus Christ, he replied that he was not the promised Messiah, for whom he was still waiting, and that Jesus was only a son of God in the same way as are all men, though he had always regarded him as a holy and lofty counsellor; and that as for the observance of the law of Moses which he kept, he had in prison observed the fasts from sunset to sunset, and recited the Psalms of Degrees, the *Benedicite* and *Cantemus domino gloriose*, all without the *Gloria Patri*, that he had always covered his head with a cap and would show courtesy to no judge while thus charged with religious crime. Then he was taken to the Fiscal, who asked him to appoint an advocate to defend him, and he replied that it was not necessary, for he had no advocate but God. His advocate being unable to

defend him because of his obstinacy, warned him that he would be burnt without fail. He replied that this was what he wished, he would give his life for the law of Moses, and thereby assure his salvation. The hearing was three times adjourned, then he confessed and ratified all that he had said. He said that he could not help but be a Jew for the sake of the Holy God of Israel, and that the sooner they burnt him, the sooner he would die for his faith. The Court found him an impenitent, and ended the case by pronouncing him an "escomulgado," a heretic, an apostate Jew, a Judaizer fallen from the faith and impenitent. The proceedings and his statement and confession were read over, and he was asked to sign the same, but he replied that he could not sign that day as it was the Sabbath, a holy day among the Jews, and that another should sign it. When the Tribunal saw that the prisoner was incorrigible, it adjudged that he should be publicly degraded from all his Orders and should be handed over to the Secular Arm in order to be burnt alive, and before his execution it ordered that, for the space of three months, men of great learning and recognized virtue of the city should preach to him and convert him.

It were useless to describe how these theologians, critics, and men of singular virtue laboured to convert him because of the scandal which he had given to his religion and the Church, inasmuch as he was a priest. He maintained that one could find salvation as well in the law of Moses as in that of Jesus Christ, but was ultimately corrected of this error and convinced that only in Jesus Christ and not otherwise could he find salvation.

On the eve of the Auto de Fé he lay down a little after dinner, and when he rose he said, "Is there no remedy; must I burn alive?" They sent for the Master of the Capuchin novices, whom he did not know and had never seen, for the P. Rector of S. Laureano, and for the P. Regent of San Tomas. To them he made confession and appealed for clemency. On the following day, the 25th

of July, 1720, at dawn he was absolved from excommunication and communicated with much unction. At six in the morning, with five other prisoners, he left the Court, carrying a crucifix in his hands and dressed as a "Mercenario," with two priests supporting him. Holy men of all Orders, and especially his own, accompanied him. The crowd was very great. He reached the convent of St. Paul, where the Auto was to take place, mounted the platform without the least fear, and holding the crucifix in his hands he said in a loud voice these solemn words. "*The errors of my youth caused me to follow the law of Moses, by aid of which I explained sundry texts of Scripture. For this reason I am thus disgraced, but by the grace of God I am now convinced, and the wounds of our Lord have converted me,*" whereon he kissed the feet of the crucifix and wept. "*Would that I were in the land of the Moors or in Mequinez, to give my life for the Catholic faith.*" He said no more, sentence was pronounced, and accompanied by the judges he went from the convent of St. Paul to the Plaza de San Francisco, where a sumptuous theatre and magnificent throne had been erected. Here sat Jose de Esquibel, Bishop of Licopoli, of the Order of San Domingo, in his pontifical robes, and many clergy of all Orders, and all the nobles of Seville. The prisoner mounted the platform, and in the presence of that huge crowd clothed himself with all his sacred vestments, from the amice to the chasuble and chalice. Then he knelt down and the ceremony of degradation began. The Bishop divested him of his sacred garments, and appeared much moved, and could not restrain his tears. When his religious garb had been quitted, P. M. Mendoza, critic of the Holy Office, also of his Order, handed him over to the Secular Arm, begging on the part of the Inquisition that they should treat the prisoner with pity. They took him to another majestic theatre, where beneath a canopy stood the Lieutenant Mayor, don Alonso de los Rios, who having regard to the circumstances condemned him to be garrotted and then burnt.

A learned and Christian statement was read and listened to by the prisoner, who without making any disturbance signed the same with his hand, after which, because of the great heat, the garrotting was postponed till six in the evening. He was taken to the Royal Prison and entered the chapel, where he ate with good appetite and lay down awhile. Between five and six they roused him to go to the "Quemadero," and on the road he showed his true repentance. He reached the place of punishment and was then embraced tenderly by all the priests who accompanied him. In a loud voice he begged pardon of all for the bad example which he had given, and especially of his Order for that he had disgraced his sacred garb, and loudly declared and confessed to all the public that he died in the faith of Jesus Christ, which was the true one, and that he believed and confessed all that Mother Church believed and confessed, and that he died therein, and he besought all to follow the Church and never betray her. He himself having fallen away from the faith for a time had, through his youthful vices, come to that situation, and he begged that they might now burn him alive and treat him with no compassion, for that his crimes required the greatest punishment. Finally the sentence was executed, and he died with a great show of repentance. Then they placed a coroza[1] on him and a gown of "llamas," and his body was burned to ashes.

This was one of the greatest days ever seen in the city of Seville, not only because of the great crowd which was twelve leagues in circumference, but because such a case had never been seen before. The whole city and nobility of Seville assisted, and in their Christian piety ordered an infinite number of masses to be said for his soul, and all the religious Orders, nuns as well as monks, kept great days of penitence, fasting, and discipline. The prisoner was 32 years of age when he died.

[1] A coronet of strong paper worn as a mark of infamy.

VIII.

Supplementary Table of Autos de Fé celebrated in Spain[1].

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
July 8, 1459	? Barcelona	Gottheil	1 victim burnt.
1480	Seville	Jud. Sev.	7 burnt.
Mar. 26, 1481	Seville	Zunz, *Synagogale Poesie*	
April 21, 1481			
Nov. 4, 1481			
1485–1503 over seventy autos	Saragossa	Kayserling	Between these dates Kayserling asserts there were 3, 4 or more autos celebrated each year in Saragossa, the capital of Arragon.
Oct. 13, 1486	? Monçon	Gottheil	
Mar. 17, 1487	? Barcelona	,,	
Oct. 24, 1487	? Saragossa	,,	
Nov. 14, 1487	Lerida	,,	
Feb. 18, 1488	Monçon	,,	
July 8, 1488		,,	
July 10, 1489	Huesca	,,	
Feb. 11, 1490	,,	,,	
April 22, 1491	Saragossa	,,	
July 8, 1491		,,	
Feb. 8, 1495	,,	Kayserling, Gottheil	
Feb. 28, 1505	Barcelona	Kayserling	
Aug. 17, 1505	Saragossa	,,	
Mar. 5, 1506	,,	,,	
May 24, 1506	,,	,,	
1506	Las Palmas	,,	
1509	,,	Gottheil	
1510	,,	,,	
1511	,,	,,	
June 16, 1511	Saragossa	Kayserling	

[1] This list is mainly compiled from additional information supplied by Dr. Kayserling of Buda-Pesth and Professor Richard Gottheil of New York in the Jewish Quarterly Review for October, 1901, XIV, 136–140 and 80–87. Their articles are here cited as "Kayserling" and "Gottheil" respectively.

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
Mar. 18, 1523	Saragossa	Kayserling	
July 23, 1524	,,	,,	
Feb. 28, 1528	,,	,,	
Feb. 28, 1539	,,	,,	
May 27, 1559	Valladolid	Gottheil	
Sept. 13, 1560	Madrid	Calendar of State Papers, Venice	29 Jews killed[1].
Nov. 25, 1567	Seville	Gottheil	
Oct. 29, 1571	,,	,,	2 burnt, 55 reconciled.
Dec. 18, 1571	,,	,,	4 burnt.
Oct. 30, 1596	,,	,,	James Bolen (Bullen or Boleyn) of Scotland burnt.
April 19, 1600	,,	,,	
July 2, 1604	,,	,,	
Nov. 6, 1604	,,	,,	
Feb. 7, 1610	Logroño	,,	
1618	Toledo	Jacobs	Vide *R. E. J.* XXX, 94, Schwab.
Oct. 15, 1619	Toledo	Gottheil	Manuel de Almeyda, a victim.
June 28, 1624	Seville	,,	50 prisoners.
1625	Madrid	Kayserling	
Feb. 28, 1627	Seville	A "relacion" (Oe 174) in the Bibliothèque Nationale.	

[1] Tiepolo, Ambassador with King Philip, writes to the Doge concerning this Auto as follows :—"A fortnight ago last Sunday an act was performed at Murcia which is called at Toledo an Act of Inquisition, whereat 29 individuals were burnt as Jews and amongst them some chief personages (uomeni principali), so that the confiscating their property will yield the king upwards of 400,000 ducats. I have already informed your Serenity that a Jew whilst a prisoner in that city corrupted a great part of the population, and how the plot was discovered, so punishment of the culprits has not yet ended. The 29 persons who were burnt lately were all impenitent, but if they had recanted and demanded mercy even at the last their lives would have been spared, though with loss of their property and freedom, by virtue of a privilege to this effect which is enjoyed by the kingdoms of Murcia, Granada, Aragon, Catalonia and Valencia, but which is not conceded to those of Castile, where, unless recantation be made within a certain period, the individual who omits to make it is necessarily put to death." *Calendar of State Papers* (Venetian).

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
Dec. 21, 1627	Seville	Gottheil	
Jan. 22, 1628	Cordova	,,	
April 27, 1630	Toledo	,,	
June 29, 1634	Cuenca	Schwab	57 Jewish victims.
April 17, 1644	Seville	Gotthiel	Dr. Vaez da Silba a victim.
1649	Valladolid	Menasseh ben Israel "Mikveh Israel"	Don Lope de Piera burnt.
Dec. 12, 1654	Granada	Schwab	12 Jewish victims.
March, 1655	Compostella Galicia	Elogios que zelos os dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, p. 125	Ishack de Almeida Bernal martyred "sobrino del otro Martir." My copy contains a MS. "soneto" of 14 lines, dedicated to this young Isaac Bernal.
Oct. 18, 1655	Compostella Galicia	Kayserling	
1657	Cordova	Steinschneider, *Bodleian Catalogue*, p. 176	Abraham, father of Joseph Athias, the printer of צאינה וראינה burnt.
Nov. 30, 1661	Toledo	Gottheil	8 victims.
June 8, 1663	Seville	,,	24 "reos."
April 4, 1664	,,	,,	22 "reos."
July 6 and 9, 1666	Cordova	,,	23 victims.
1669	Toledo	,,	
Jan. 13, 1675	Mallorca	Gottheil	
April 6, 23, and 30, 1679	,,	,,	50, 52, and 62 victims, respectively.
May 3 and 28, 1679	,,	,,	46 and 13 victims.
1683	Seville	Kohut in *Am. Jew. Hist. Procs.* IV, 108	Manoel Delgado reconciled.
Mar. 7, 1691	,,	Gottheil	3 burned, 34 strangled.
May 1 and 6, 1691	,,	,,	25 victims at each.
June 2, 1691	,,	,,	
Nov. 30, 1693	,,	,,	
July 25, 1720	Seville	Jud. Sev.	At this auto perished José Diaz Pimienta, the adventurer. *Vide ante* VII.

Date.	*Place.*	*Source.*	*Remarks.*
Sept. 15, 1721	Mallorca	Gottheil	
May 31, 1722	,,	,,	
May 9, 1723	Cuenca	Kayserling	
Dec. 16, 1725	Seville	Gottheil	
Aug. 18, 1726	Llerena	,,	Juan Rodriguez of Bayonne condemned.
June 30, 1776	Seville	Seville	Louis Castellanos, a physician, the victim.
Nov. 7, 1781	Seville	Haydn's *Dictionary of Dates*	A witch burnt.

IX.

Table of Autos celebrated in Portugal and its Colonies.

(Mostly from MSS. A 4, 34–37 (Inventario 166–169) in the Bibliotheca Nacional de Lisboa[1].)

Date.	*Place.*	*Source.*	*Date.*	*Place.*	*Source.*
1531	Lisbon	Zunz.	1553	Evora	MSS. Lisb.
1536	Goa	,,	1555	,,	,,
Sep. 20, 1540	Lisbon	Gottheil.	1560	,,	,,
			1561	,,	,,
Oct. 23, 1541	,,	,,	1563	,,	,,
			1563	Lisboa	,,
1541	Evora	,,	1564	Evora	,,
1542	,,	MSS. Lisb.	1567	,,	,,
Sep. 23, 1543	,,	,,	1567	Lisboa	,,
			Oct. 5, 1567	Coimbra	,,
1543	Thomar	,,			
1543	Porto	Gottheil.	1568	,,	,,
1544	Thomar	MSS. Lisb.	1569 (2)	,,	,,
1548 (2)	Evora	,,	1569	Evora	,,
1551	,,	,,	1570	,,	,,
1552	,,	,,	1570	Coimbra	,,

[1] These particulars were extracted by the kindness of the Librarian, Sr Dn Alberto Carlos da Silva, and their source is here cited as "MSS. Lisb."

Date.	*Place.*	*Source.*	*Date.*	*Place.*	*Source.*
1571	Coimbra	MSS. Lisb.	1600	Lisboa	MSS. Lisb.
1572	Evora	,,	1601	Coimbra	,,
1573	Coimbra	,,	1602 (2)	,,	,,
1574	,,	,,	1602	Lisbon	Menasseh b. Israel [1].
1574 (3)	Evora	,,	1602	Evora	MSS. Lisb.
1574	Lisboa	,,	1603	Lisboa	,,
1575	Evora	,,	Aug. 3, 1604	,,	,,
1576	,,	,,	1605 (2)	,,	,,
1576	Lisboa	,,	1605	Evora	,,
1576	Coimbra	,,	1606	,,	,,
1578	,,	,,	1606	Lisboa	,,
1581	Evora	,,	1607	Coimbra	,,
1582	Lisboa	,,	1608	,,	,,
1583 (2)	Coimbra	,,	Aug. 3, 1608	Evora	,,
1584	,,	,,	1609 (2)	Lisboa	,,
1584	Lisboa	,,	1610	Evora	,,
1584	Evora	,,	1610	Coimbra	,,
1586	,,	,,	1611	Lisboa	,,
1586	Lisboa	,,	1612	Evora	Silva.
1586	Coimbra	,,	1612	Coimbra	,,
1587	Lisboa	,,	1612	Goa	,,
1587	Evora	,,	1614	Lisboa	MSS. Lisb.
1588	,,	,,	June 21 and July 12, 1615 (2)	Evora	Silva.
Nov. 7, 1588	Lisboa	,,	1616	,,	,,
1588 (2)	Coimbra	,,	1616	Coimbra	MSS. Lisb.
1589	,,	,,	1617	Lisboa	,,
1589	Evora	,,	1617	Goa	,,
1590	Lisboa	,,	1618 (2)	Coimbra	Silva.
1591	,,	,,	1618	Evora	MSS. Lisb.
1591	Evora	,,	1619	Lisboa	,,
1591	Coimbra	,,	1619	Evora	,,
1592	Evora	,,	1619 (2)	Coimbra	Silva.
1593	Coimbra	,,	1620	,,	,,
1594	Lisboa	,,	1620	Lisboa	MSS. Lisb.
1594	Evora	,,	1620	Evora	,,
1595	Coimbra	,,	1621	,,	Silva.
1596	Evora	,,	1621 (3)	Lisboa	1. Silva.
1597	,,	,,	1621 (4)	Coimbra	1. Silva.
1597	Lisboa	,,	1621	Goa	Silva.
1598	Evora	,,	1623	Coimbra	MSS. Lisb.
1598	Coimbra	,,	1623	Evora	,,
1599 (3)	,,	,,			
1599	Lisboa	,,			
1599	Evora	,,			
1600	,,	,,			

[1] Quoted in Zedner's *Auswahl Historischer Stücke*, p. 144. At this auto Pater Diego de Assunca was burnt for refusing to inform against judaizing Marranos.

Date.	Place.	Source.
1624	Evora	Silva.
1624	Lisboa	,,
1625 (2)	Coimbra	1. Silva.
1625	Evora	MSS. Lisb.
1626	,,	Silva.
Nov. 29, 1626	Coimbra	MSS. Lisb.
1627	,,	Silva.
1627	Lisboa	,,
1627	Evora	,,
1627	Goa	,,
1628	Evora	MSS. Lisb.
1629	,,	Silva.
1629	Coimbra	,,
Sep. 2, 1629	Lisboa	,,
1630	Evora	,,
1630 (2)	Coimbra	MSS. Lisb.
1631	,,	,,
1631	Lisboa	,,
1632	,,	,,
1632	Evora	,,
1632	Coimbra	,,
1633	Evora	,,
1633	Lisboa	,,
1634	,,	,,
1634	Coimbra	,,
1635	Lisboa	,,
1635	Evora	,,
1635	Goa	Silva.
1636	Goa	MSS. Lisb.
1636	Coimbra	,,
Sep. 20, 1636	Evora	Silva.
1636	Lisboa	MSS. Lisb.
1637	,,	Silva.
1637	Evora	,,
1637 (2)	Coimbra	1. Silva. 1–2. MSS. Lisb.
1638	,,	MSS. Lisb.
1638	Lisboa	Silva.
1638	Evora	MSS. Lisb.
1639	,,	,,
1640 (2)	,,	,,
1640	Lisboa	Silva.
1640	Coimbra	MSS. Lisb.
1641	,,	,,
1641	Evora	,,
1642	,,	,,
April 2, 1642	Lisboa	Silva.
1643	Evora	MSS. Lisb.
1643	Coimbra	,,
1644	Goa	Silva.
1644	Evora	,,
1644 (3)	Lisboa	MSS. Lisb.
1645 (2)	,,	1. Silva. 1–2. MSS. Lisb.
1646	,,	MSS. Lisb.
1646	Evora	,,
1647	,,	,,
1647	Coimbra	,,
1647 (2)	Lisboa	,,
1649	,,	,,
1649	Evora	Silva.
1650 (2)	Coimbra	MSS. Lisb.
1650 (4)	Lisboa	,,
1651	Evora	,,
1652 (2)	Lisboa	1. Graetz. 2. Rel. Adler.
1652	Coimbra	Geddes.
1653 (2)	,,	MSS. Lisb.
1653	Evora	,,
1654	,,	,,
1654 (3)	Lisboa	1. Silva. 1–3. MSS. Lisb.
1655	,,	MSS. Lisb.
1655	Coimbra	,,
1656	,,	,,
1656 (3)	Lisboa	,,
1657 (2)	,,	,,
1657	Evora	,,
1658 (2)	Lisboa	,,
Dec. 15, 1658	Porto	Kayserling and Gottheil, *J. Q. R.*
1659	Lisboa	MSS. Lisb.
1660 (2)	,,	1. Silva. 1–2. MSS. Lisb.
Apr. 18, 1660	Evora	Nieto.
1660	Coimbra	MSS. Lisb.
1661	Lisboa	,,
1662 (2)	,,	,,
1662	Coimbra	,,
1662	Evora	Silva.
1663	,,	MSS. Lisb.
1663	Lisboa	,,
1664	,,	Silva.

Date.	*Place.*	*Source.*
Oct. 26, 1664	Coimbra	MSS. Lisb.
1664	Evora	Silva.
1665	„	MSS. Lisb.
1666	„	„
1666	Lisboa	Silva.
1667	„	MSS. Lisb.
1667 (2)	Coimbra	1. Ex Madrid Auto, Feb. 20, 1724. 1–2. MSS. Lisb.
1667	Evora	MSS. Lisb.
1668	Lisboa	„
1669	„	„
1669	Coimbra	„
1669	Evora	„
1670	„	Silva.
1671 (2)	Lisboa	MSS. Lisb.
1671	Coimbra	„
1672	Goa	Silva.
1672	Evora	„
1673 (2)	„	MSS. Lisb.
1673	Goa	L'Inquisition de Goa.
1673 (2)	Lisboa	1. Silva.
1673	Coimbra	Silva.
1674	„	MSS. Lisb.
1676	Goa	L'Inquisition de Goa.
1676	Lisboa	MSS. Lisb.
1677	Coimbra	„
1678	Lisboa	„
1682 (3)[1]	„	1. Rel. Columbina. 1–3. MSS. Lisb.
1682 (2)	Evora	MSS. Lisb.
1682 (5)	Coimbra	1. Silva. 1–5. MSS. Lisb.
1683 (2)	„	MSS. Lisb.
1683	Evora	„
1683 (2)	Lisboa	„
1684 (2)	„	„
1684	Evora	„
1684	Coimbra	„
1685 (5)	„	„
1685	Evora	MSS. Lisb.
1685	Lisboa	„
1686	„	„
1686	Evora	„
1686 (2)	Coimbra	„
1687	„	„
1688 (2)	Lisboa	„
1688 (2)	Coimbra	„
1689	„	„
1690	Lisboa	„
1690	Evora	„
1690	Coimbra	„
1691	Coimbra	„
1692	Lisboa	„
1693	„	„
1693	Coimbra	„
1694 (2)	„	„
1694 (2)	Lisboa	„
1694 (2)	Goa	„
1695	„	„
1695 (2)	Lisboa	„
1695 (2)	Evora	„
1696	„	„
1696 (6)	Coimbra	„
1697	„	„
1698 (2)	Lisboa	„
1698	Evora	„
1699	Coimbra	„
1700	Lisboa	„
1700	Goa	„
1701 (2)	„	„
1701 (2)	Coimbra	„
1701	Evora	„
1701 (2)	Lisboa	Kayserling.
1702	„	MSS. Lisb.
1703	„	„
1704 (2)	Lisboa	Ex Seville Auto, November 30, 1722.
1704 (2)	Coimbra	MSS. Lisb.
1705 (2)	Lisboa	1. Rel. Bodl. and Vente de Castro. 2. Silva. Nieto[2].

[1] Geddes describes the auto da fé at Lisbon of May 10, 1682, as the "gravest and most terrible of the Portuguese inquisition," and adds that many of its dramatis personae were exported to Brazil as penitent new Christians.

[2] Mr. Solomon Schloss has drawn my attention to a volume in his library dealing with this auto and called *Sermam do Auto da Fe . . . na Praza do Rocio . . .*

Date.	*Place.*	*Source.*	*Date.*	*Place.*	*Source.*
1705	Evora	Ex Valencia Auto, April 2, 1724.	1716	Evora	MSS. Lisb.
			1717	„	„
1706	„	MSS. Lisb.	1717(2)	Lisboa	Silva.
1706(3)	Coimbra	1. Silva.	1717	Goa	Haydn's *Dictionary of Dates*, 20 perish.
		1–3. MSS. Lisb.			
1706(2)	Lisboa	1. Silva.	1718	Lisboa	Silva.
		1–2. MSS. Lisb.	1718	Evora	MSS. Lisb.
June 30 and Nov. 6 1707(2)	„	1. Silva.	1718(3)	Coimbra	1. Ex Cordova Auto, April 12, 1722; Ex Murcia Auto, May 15, 1723.
		1–2. MSS. Lisb.			
		2. Geddes.			1–3. MSS. Lisb.
1708	Goa	MSS. Lisb.	1719(2)	„	MSS. Lisb.
1708	Coimbra	„	1719(2)	Lisboa	„
1708	Evora	„	1720	„	Silva.
1709(2)	Lisboa	1. Rel. Bodl.	1720	Evora	MSS. Lisb.
1710(2)	Evora	1. Silva.	1720	Vizen	„
		1–2. MSS. Lisb.	1720(3)	Coimbra	1. Silva.
1711(2)	Coimbra	MSS. Lisb.			1–3. MSS. Lisb.
1711(2)	Lisboa	„	1721(4)	„	MSS. Lisb.
1712	Evora	MSS. Lisb.	1722	Lisboa	„
1713	Coimbra	Silva.	1723(2)[1]	„	1. Rel. Pal. B. M. K. K.
1713(2)	Lisboa	1. Silva.			1–2. MSS. Lisb.
		1–2. MSS. Lisb.	1723	Coimbra	Rel. Pal. B. M. K. K.
1714	„	Catalogue de Vente de Castro, No. 570.	1723	Goa	MSS. Lisb.
			1724	Evora	„
1716	„	MSS. Lisb.	1725	„	„
1716	Coimbra	„			

Lisboa . . em Presenza de suas Altezas. Pregado pelo I. & R. S D. Diogo da Annunciazam Justiniano . . . Arcebispo que foy de Cranganor (Lisbon, 1705). This is an 8vo volume of 89 pages, but is evidently a reprint, probably of 1722. In the same volume is bound up a similar one of 104 pages, entitled *Respuesta al Sermon predicado por el Arçobispo de Cranganor . . .* 1705. *Por el Author de las Noticias Reconditas de la Inquisicion. Obra Posthuma impressa en Villa-Franca por Carlos Vero a la Insignia de la Verdad.* Mr. Schloss also possesses the "Noticias Reconditas" here referred to. The author is described as "Anonimo,' and its (fictitious) place and date are given as "Villa Franca, 1722." It is also a dual volume similar in size, paper, and print to the "Sermam." Of the two parts the first is in Portuguese and the second in Spanish ("Castellano"). Both works are written by the London Haham David Nieto, and published in London, the City of Freedom, "Villa Franca." They are here referred to as "Nieto." The former was translated into English by Moses Mocatta, *The Inquisition and Judaism*, London, 1845, and Philadelphia, 1860; vide Gaster's *History of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews*, London, 1901.

[1] A contemporary *London Gazette*, 1723, 6207/1, announces "There will be an Auto da Fé in the Church of the Monastery of St. Dominick" (Lisbon); vide Murray's Dictionary *sub voce* Auto da Fé.

Date.	Place.	Source.	Date.	Place.	Source.
1725	Lisboa	MSS. Lisb.	June 27, 1744	Lisboa	MSS. Lisb.
1725	Coimbra	„	1745	„	Rel. Bodl.
1726	„	Silva.	1745	Coimbra	MSS. Lisb.
1726	Goa	MSS. Lisb.	1746	Lisboa	Silva.
Oct. 13 1726 (2)	Lisboa	„	1747	„	MSS. Lisb.
1727	„	„	1747 (2)	Evora	„
1727	Coimbra	Silva.	Oct. 20, 1748	Lisboa	Silva.
May 9, 1728	„	MSS. Lisb.	1749	„	„
1728	Evora	„	1749	Evora	MSS. Lisb.
1728	Lisboa	„	1750	„	„
1729	„	„	1750	Lisboa	„
1729	Coimbra	„	1752 (2)	Evora	„
1730	„	„	1753	Lisboa	„
1730	Goa	„	1755	„	„
1730	Evora	„	1755	Evora	„
1731 (2)	Lisboa	„	1756	„	„
1732 (3)	„	„	1756	Lisboa	„
1732 (3)	Evora	„	1757	„	„
1732 (7)	Coimbra	„	1757 (2)	Evora	„
1733	Lisboa	„	1758	Lisboa	„
1734	Evora	„	1759	„	Cappa 135.
1734 (2)	Coimbra	„	1759	Evora	MSS. Lisb.
1736	Evora	„	1760	„	„
1737 (2)	Coimbra	„	1761	„	„
1738 (2)	Evora	„	1761 (2)	Lisboa	„ and Haydn.
1739	Coimbra	„	Oct. 20, 1762	Coimbra	Gottheil, *J. Q. R.*
Sep. 1 and Oct. 18 1739 (2)	Lisboa	„	1763 (2)	Evora	MSS. Lisb.
			1765 (2)	Lisboa	„
			May 31, 1767	Evora	Gottheil, *J. Q. R.*
1741 (2)	Evora	„	Dec. 18, 1767	Lisboa	MSS. Lisb.
1744 (2)	„	„			

E. N. ADLER.

BEMERKUNGEN ZUR NEUHEBRÄISCHEN POESIE.

I.

Es ist ein bleibendes Verdienst des Herrn H. Brody, dass er durch seine musterhaften, den strengen Bedingungen philologischer Arbeit entsprechenden Editionen und Erläuterungen der Klassiker der jüdischen Poesie die Behandlung dieser Litteratur neuerdings auf das Niveau wissenschaftlicher Anforderungen erhoben hat.

Wenn auch die "Dukes-Edelmann'sche Periode" durch die Wegweisung von Gelehrten wie S. D. Luzzato und Senior Sachs, durch das Beispiel, das sie in der Bearbeitung der jüdischen Dichtungen gaben, schon früher als überwunden gelten konnte, so wird die Neubelebung, Ausbreitung und Festigung der wissenschaftlichen Methode in der Textbehandlung und Exegese dieser Litteratur an die Arbeiten H. Brody's geknüpft sein, der das durch drei Jahrzehnte wieder vernachlässigte Werk Luzzato's auf breiterer Basis und in grossem Umfange weiterführt und vervollkommnet. Namentlich hat er durch die gewissenhafte Erforschung der metrischen Schemata[1], worin ihm zum Theil schon S. Kämpf vorgearbeitet hatte, nicht nur die eindringende Erkenntniss des Formenreichthums dieser Poesie gefördert, sondern zugleich durch die Ermöglichung grösserer Sicherheit in der Textgestaltung die feste Grundlage der correcten Erklärung geboten.

Mehr umfassend als seine Vorgänger hat sich ferner Brody um das Studium der Topologie seiner Dichter mit bedeutendem Erfolge bemüht. Durch den Nachweis der in der arabisch-jüdischen Poesie herrschenden typischen Redensarten, Metaphern und Bildern, durch die auf umfassende Beherrschung dieser Litteratur gegründete Sammlung der Parallelstellen für die bunten Varietäten innerhalb der constanten Typen, sind seine Commentare zu den weltlichen Dichtungen des Ibn Gabirol und Jehuda hal-Lêwî zu einer reichen Fundgrube der Belehrung für das ohne solche Vorarbeit in vielen Fällen geradezu verschlossene Verständniss der arabisch-jüdischen Dichtersprache geworden.

Man hat schon längst eingesehen, dass man für das volle Verständniss der Phraseologie dieser Dichter, die sich an arabischen Mustern

[1] *Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's*, von Dr. Heinrich Brody, I. Über die Metra der Versgedichte. (Berlin, 1895.)

gebildet haben, seine Zuflucht nicht selten zu letzteren selbst nehmen muss. Mit den Erzeugnissen der arabischen Dichtung vertraute Leser dieser jüdischen Poesie werden durch die Thatsache der sich auf kleine Einzelheiten des Gedankeninhaltes und des Bildervorrathes erstreckenden Nachahmung, die diese "Arabisirung der hebräischen Sprache und die Judaisirung der arabischen Kunstanschauung"[1] hervorgerufen hat, nicht selten überrascht[2]. Der Exeget der jüdischen Dichter der spanischen Schule und ihrer Nachahmer muss demnach seine Aufmerksamkeit unverdrossen zwischen dem Nachweise der in der jüdischen Litteratur begründeten Elemente ihrer Werke und der Beobachtung der nur auf Grund der *arabischen Poesie* zu erschliessenden Eigenthümlichkeiten theilen.

In ersterer Richtung wird durch Herrn Brody und seine gelehrten Berather alles nur Mögliche geleistet. Vieles ist in diesem Zweige der jüdischen Litteratur noch für die Nachweisung der *arabischen* Vorbilder zu thun, ohne deren Kenntniss die Auslegung dieser Poesie immer lückenhaft bleiben wird[3]. Wenn wir z. B. von Ibn Gabirol hören, dass er "die Kleidung der Nacht zur Hülle genommen" (ושמתי מלבוש ליל לבושי)[4], so werden wir zur richtigen Würdigung dieser Redensart erst dann gelangen, wenn uns nicht unbekannt ist, dass der altarabische Dichter vom Ritte in finsterer Nacht das Bild gebraucht, dass sich der Ritter in die Nacht als Kleidungsstück (dasselbe wird zuweilen auch nach seiner besonderen Art genau bezeichnet) gehüllt hat[5].

Die Berücksichtigung des poetischen Sprachgebrauchs der Araber ist allerdings auch von den Vorgängern Brody's nicht vollends

[1] Abraham Geiger, *Diwan des Castiliers Abul Hasan Juda ha-Lewi* (Breslau, 1851), p. 13. Luzzato im כרם חמד, III (1838), 182: בן גבירול ור' יהודה הלוי וכל המשוררים הבאים אחריהם אשר כלם אף אם ישירו את שיר ה' הנה רעיוניהם ודרכיהם מיון וקדר באו להם כי חכמתם למדו ובדרכיהם דבקו אם מעט ואם הרבה.

[2] Ich darf wohl z. B. auf die Einzelheiten verweisen, die in Bezug auf einen gegebenen Stoff (Alterspoesie) in meinen *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II (Leiden, 1899), s. XLV, A. 2; XLVIII, A. 3; LIV, A. 4, angef hrt sind.

[3] Einen auf die rhetorischen Momente bezüglichen Versuch hat auf diesem Gebiete in neuester Zeit David Jellin gemacht in seinem Aufsatz מליצת ישמעאל בספרות ישראל in der Zeitschr. השלח, V (Berlin, 1899), 302 ff., 517 ff. Darin war ihm aber Moses b. Ezra in seinem *Kitâb al-muḥâḍara wal-muḏâkara* zuvorgekommen.

[4] שירי שלמה, 12, 36.

[5] S. die Beispiele in den *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 157, A. 1; eine andere Beziehung hat *JL.* I, 37, 5, wo aber die Vergleichung des מעיל קדרות mit dem תחרא jedenfalls durch die arab. Redensart إِذْرَعْتُ اللَّيْلَ beeinflusst ist.

vernachlässigt worden. Luzzato hat einigemal ganz im allgemeinen darauf hingewiesen[1] und auch in den Commentaren Brody's wird dies Erklärungsmittel, freilich ohne specielle Nachweise, herangezogen.

Schon früher konnte den Erklärern der arabische Ursprung einiger in der arabisch-jüdischen Poesie unzähligemal wiederkehrenden Phrasen und Wendungen nicht entgehen, wie z. B. bei dem so häufig eingeführten עורב הפרידה (غُراب البَيْن)[2]; bei den בנות יָמים (بنات الدّهر)[3]; bei dem זמן בונד; bei der in Freundschaftsbetheuerungen gerne gebrauchten Phrase "ich — oder meine Seele — mögen das Lösegeld (פדיון) sein u.s.w. für . . . .,"[4] wo die Anwendung der Formen des Verbums פדה[5] darauf hinweist, dass die entsprechende Redensart der arabischen Poeten bei der Aneignung der mischnischen Formel בני ישראל אני כפרתם[6] mindestens mitgewirkt hat[7].

Zu den bekannteren Analogien gehören auch die dem Arabischen entlehnten *Attribute der Dichtkunst* selbst, in erster Reihe die Auffassung des poetischen Productes als Gewebe oder kunstvolle Handarbeit in den Redensarten טוה, רקם oder ארג שיר[8]. Es ist bemerkenswerth, dass Jehuda al-Charîzî diese Metapher bereits in der weitergeführten Anwendung gebraucht, in der wir sie in der zeitgenössischen arabischen Poesie finden. Während das künstliche Weben oder Spinnen der Gedichte ursprünglich bloss ihren *kunstvollen Charakter* be-

[1] Seine Anmerkung zu Geiger, *Diwân*, 134.

[2] In modernen Liedern auch طَيْر النَّوَى, der Vogel des Wegganges; Dalman, *Palaestinischer Diwân*, 334, 8.

[3] Einem andern Gesichtspunkt entspricht die Benennung der Schicksalszufälle als "Kinder der Tage," בְּנֵי יָמִים, Abr. b. Chisdai, Übers. von Gazâlî's *Mizân al-'amal*, ed. Goldenthal (Leipzig, 1839), 208, 15; יַלְדֵי יְמוֹתֵינוּ, Mos. b. Esra, אוצר נחמד (Blumenfeld), I, 167, 2; unter dem Einfluss von Prov. xxvii. 1.

[4] שירי שלמה, 40, 1, הלא נפשי תהא פדיון: Jos. b. Chisdai in נחל קדומים, 19 (v. 38), פדיתיהו בנפשי וכו'. Mose b. Ezra (Brody, *Monatsschr.*, XL) 6, 33. Vgl. J. Perles, ibid., XIX, 458.

[5] فِدًى. Der arabische Frauenname مُفَدّاة, *Aġânî*, XX, 187 (unten), *Ḳuṭâmî*, ed. Barth 17, 7, ist aus dieser Anschauung gebildet: sie ist so theuer, dass man für sie das Theuerste als Lösegeld hingäbe. — S. über die Formel, al-Aṣma'î in Ǵâḥiẓ, *Bajân*, II, 36, 1.

[6] *Negâ'îm*, 2, 1. Maimonides übersetzt: جُعِلْتُ فِداهم.

[7] Dem jüdischen Ausdruck näher stehen die Beispiele, wo die Lösung mit כֹּפֶר ausgedrückt wird: *JL. Diwân*, I, 26, 1: אחי כפר, vgl. מוסרי הפלוסופים, ed. Löwenthal, 54, 14: ואם יהיה חי כפר חי אני אהיה כפרך. — Man findet auch zusammen כפר und פדות, Ibn Ezra, *Rosin*, nr. 68, 10.

[8] Vgl. *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 133; Dukes, *Orient*, 1851, 367; Brody, *Anm. zu JL. Diwân*, I, 15, 35-36.

zeichnen soll, denkt der Dichter des XIII. Jhd. schon daran, dass das Gewebe seines Ruhmgedichtes als *Festtagskleid für die Person* dienen möge, zu deren Ehren dies Kunstwerk verfertigt wurde[1]:

ورُبّ قوافٍ قد طويتُ بُرودَها . فلم ارضَ أن يغدو لغيرك مَلْبَسا

Ebenso Charîzî (*Tachkem.*, ed. de Lagarde, 14, 22): טוו בנות שיר מחלצות הודו.

Es wäre jedoch wünschenswerth, dass die Erklärer der neuhebräischen Poesie den Erscheinungsformen des im grossen und allgemeinen festgestellten, in allen *Einzelheiten* aber nicht dargelegten Einflusses der arabischen Sprache und Poesie, über die an der Oberfläche liegenden typischen Beispiele hinaus, immer mehr ihre Aufmerksamkeit zuwenden möchten. An Handhaben und Hilfsmitteln hierfür ist in den Arbeiten über die arabische Poesie kein Mangel. Mit den hier folgenden, nicht auf systematische Behandlung angelegten, sondern in völlig aphoristischer Weise aneinandergereihten Beispielen erlauben wir uns einige Anregungen in dieser Richtung zu bieten.

II.

Zunächst kann auf ein Moment des arabischen Einflusses auf den Sprachgebrauch der jüdischen Poeten hingewiesen werden. Er bekundet sich zuweilen in der *Umwerthung* der mit den hebräischen Worten und Phrasen verknüpften Vorstellungen. Hebräische Worte werden für Bedeutungen gebraucht, die sie in der alten hebräischen Sprache nicht besitzen, die aber dem etymologisch identischen Wort in der arabischen Sprache eigen sind[2]. In weit grösserem Umfang als bei den Dichtern ist die Übertragung der arabischen Bedeutungen[3] auf die etymologisch entsprechenden[4] oder auch nur anscheinend

[1] Bahâ al-dîn Zuheir, *Diwân*, ed. Palmer (Cambridge, 1876), p. 123 penult.

[2] Jellin, l. c., 308, Anm. 1, erwähnt als Beispiel den Gebrauch des Wortes רְבִיעָה bei Sam. han-Nâgîd in der Bedeutung: Frühling = ربيع; Mos. b. Esra gebraucht ועד in der arab. Bedeutung: Versprechen = وعد, Albrecht, *ZATW.*, XIX, 138, s. v. Andere Beispiele bei D. Kaufmann, *ZDMG.*, LII. 307.

[3] Dies ist bereits mehrfach hervorgehoben und mit Beispielen beleuchtet worden: s. Kaufmann, l. c., Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen des Mittelalters*, 419, und einige von mir in *ZDMG.*, XLI, 694, angeführte Beispiele, die bedeutend vermehrt werden könnten.

[4] Es ist mir wahrscheinlich, dass unter diesen Gesichtspunkt auch der Gebrauch gehört, den die Übersetzer von den Derivaten der W. חלף bei der hebr. Wiedergabe des arab. خلف VIII. machen (مختلفة = מתחלפות; vgl. נתחלפו, sie sind verschiedener Ansicht = اختلفوا, hebr. Übers. des

ähnlichen, wenn auch etymologisch vollends verschiedenen hebräischen Vocabeln[1] in der wissenschaftlichen Übersetzungslitteratur[2] zur Geltung gekommen.

ספר היסודות von Isak Israeli, ed. Fried 62, passim; מהחלפי' Gegens. von הפכים ضدّين More I, 74, propos. VI, u. ö.). Jene dienen im Späthebräischen zur Bezeichnung der *Gegentheiligkeit* (Maimonides übersetzt *Miḳwâ'ôth* 6, 9 אומר חלוף הדברים mit يعكس), nicht (wie im Syrischen und Arab.) auch zu der der *Verschiedenartigkeit* (שנוי). Abr. b. Chisdai übersetzt in seiner Bearbeitung des *Mîzân al-'amal* von Ġazâlî (מאזני צדק, ed. Goldenthal, Leipzig, 1839), 178, 17, den bekannten muhammedanischen Traditionssatz اختلاف امّتى رحمة "die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit" (s. *Ẓâhiriten*, 94 ff.): חלוף בני העולם הוא רחמים. Diese Bedeutung ist dann in der rabbinischen Litteratur als Synonym von שנוי haften geblieben.

[1] Z. B. Jeh. Tibb. zu Sa'adja, *Emûnôth*, ed. Slucky, 62, 3, הבר והים = البرّ والبحر. — צופים als hebr. Benennung der Ṣûfis (صوفيّة), vgl. M. Güdemann, *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode* (Wien, 1873), 158. — Die Formen von hebr. פוק werden zur Übersetzung von arab. وفق II, III, VIII, verwandt, z. B. הַפָּקָה = اتّفاق, مُوافقة, Übereinstimmung. Mos. b. Jos. aus Lucena (נחל קדומים, I, 24, oben): בהפקת קריאת ארץ ישמעאל עם בבל; Jeh. Tibb. zu *Chôb. halleb.*, III, c. 8, ההפקה בין שני אלו הענינים; ibid. אופני ההפקה בין ההכרח והצורך; derselbe zu Sa'adja, *Emûnôth*, V, 8 (ed. Slucki, 93, 12), מי שסובר להפיק בין פסוק ובין מה שיש בנראה = ed. Landauer, 186, 2, من يتأوّل فيوافق بين فسوق وبين ما فى الشاهد; zu *Chazarî*, ed. Hirschfeld, 222–3 unten, להפיק בין התורה והטבע = للتوفيق بين الشريعة والطبيعة; 225, 1, וההפקה ביניה; 159 penult., כלים מפיקים ראויים = آلات موافقة مطابقة للأرواح, und überaus oft והוא יָפֵק אותנו für يوفّقنا. — Zuweilen entsteht die Angleichung des ähnlich lautenden hebr. Wortes wohl auch durch flüchtige Betrachtung oder durch Missverständniss des arab. Textes; z. B. *Chazarî*, 167, 4, ואחר כן מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים, arab. Orig. ثمّ يُصْدِر تلك العقائد التى بها تتمّ عقيدة اليهوديّة. Neben Missverstehung des Terminus عقيدة (Glaubensbekenntniss), den der hebr. Übersetzer wörtlich als *Knüpfung* verstanden hat, hat er in ungehöriger Weise dem arab. صدر IV (voraussenden) das in einigem ähnlich lautende, aber hier völlig ungehörige סִדֵּר (ordnen) angeglichen. Vgl. zu dieser letzteren Erscheinung die Beispiele aus späteren Übersetzern bei M. Löwy, *Drei Abhandlungen des Jos. b. Jehuda* (Berlin, 1879) 10. — Wie man die arabische Bedeutung gleichlautender hebr. Worte selbst zu Calembours verwendet, ist aus einem Text bei Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V (Petersburg, 1891), 1. Heft, 229 penult., ersichtlich (כלחתי aus سلح).

[2] Namentlich in der philosophischen und grammatischen Terminologie.

Oder eine Phrase erhält einen ideellen Inhalt, der der alten hebräischen Anschauung fremd ist. Ein "Vermögenverderber" zu sein, ist im Sinne der alten Anschauung nichts weniger als ein zum Ruhm gereichendes Epithet (Prov. xxix. 3). Aber in der späteren Poesie[1] wird vom Freigebigen, "dessen Hände wie die Wolken träufeln,"[2] gerühmt: er sei מאביד הון ומעמיד שם לדורים. Das rühmende Attribut wird erst verständlich, wenn man erkennt, dass es eine wörtliche Übersetzung des arab. المُتْلِف ist, das zum ständigen Inventar der Freigebigkeitsepitheta gehört, gewöhnlich in der Assonanz المُخْلِف المُتْلِف[3]. "Die Freigebigkeit ist"—nach dem alten arab. Dichter[4] dessen Anschauung auch in der späteren Poesie fortwährend reflectirt wird[5]—"das Vermögen verbannend und verderbend." מאביד הון als rühmendes Attribut passt demnach ganz gut in die völlig arabische Umgebung jener Verszeile[6].

Ein ganz merkwürdiges Beispiel solcher Umwerthung bietet unbewusst Josef b. Chisdai in seiner שירה יתומה an Samuel han-Nâgîd. Er rühmt ihn mit folgenden Worten[7]:

והמעלה עלי כתפו צרורה והמשרה עלי שכמו חתומה

Der arabische, in diesem Falle sogar *islamische* Einfluss, stellt sich in diesem Beispiele in der Verbindung des Begriffs *misrâ* mit dem des *Siegelns* (חתם) dar. Der Bibelvers Jes. ix. 6 dient den muhammedanischen Theologen als eine der prophetischen Beweisstellen für die Mission Muhammeds und ihre Vorherverkündigung durch die Pro-

Aus diesem Gesichtspunkte wären noch die Termini der Mathematik zu untersuchen, z. B. גדר Quadratwurzel = arab. جَذْر.

[1] *Machbereth*, 85.

[2] Ibn Ezra an Moses b. Mê'îr, v. 20 (Rosin, *Reime und Gedichte*, 56): וכגו בנדבות כעננה; in einem anonymen Trauergedicht bei Steinschneider, החלוץ, III, 151, 19, אשר ודו כעב תמטיר ותנשים | וככה לב סעדיהו נדיב לב. Jos. b. Chisd., בחל קדומים, I, 18, 16: ורוחב יד כמו יורה ומלקוש, wo der Herausgeber den augenfälligen Arabismus nicht herausgefunden hat. Vgl. auch Schreiner, *Le Kitâb al-mouhâdara wal-moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources* (Separatabdruck, aus *R. É. J.*, Bd. XXII, Paris, 1892), 20, Anm.

[3] Auch neben مُفِيد مُبِيد, "der (die Habe) Verderbende, Nützende," *Aġ.* XIV, 95, 3 v. u.

[4] *'Alḳama*, 13, 30 (Ahlwardt = *Socin*, 2, 31): ولُجود نافيةٌ للمال مُهْلِكَةٌ.

[5] *Diwân des Ṣafî al-dîn al-Ḥillî*: der Dichter rühmt von seinem Fürsten, er sei: جوادٌ ابادَ المالَ = מאביד הון.

[6] Auch der Hinweis auf die Erwartung des Nachruhms, s. einige Stellen in *Muhammed. Studien*, I, 42, Anm. 11.

[7] נחל קדומים, I, 18, 8.

pheten der Bibel[1]. Bereits Ibn Ḳuteiba, der zu allererst eine Zusammenstellung der auf Muhammed gedeuteten Bibelstellen geliefert hat, führt ihn mit der Bemerkung an, dass zwar der syrische Übersetzer das Wort *ham-misrâ* als "seine Herrschaft" (sulṭânuhu — dies entspricht in der That der Pesch. והוא שלטניה על כתפיה) übersetzt, dass aber der Wortlaut des Urtextes die Erklärung fordere: "auf seiner Schulter ist das *Zeichen der Prophetenwürde*[2]." Mâwerdî, der den Vers gleichfalls als auf Muhammed deutende Weissagung anführt, giebt eine wörtliche Übersetzung des hebr. Textes genau in dem von IḲut. geforderten Sinne[3]. Das "*Zeichen der Prophetie*," das mit dem Worte *misrâ* benannt sein soll, bezieht die muhammedanische Apologetik auf das *Siegel* der Prophetie (châtam al-nubuwwa), das Muhammed als Merkmal seiner Erwählung, von Geburt an, zwischen den Schultern hatte, ein schwarzes Mal (śâma), an dem man ihn als den durch die Propheten und Evangelisten verkündeten Gesandten Gottes erkannte.

Sehr früh[4] hat die religiöse Legende das Epitheton Muhammeds, durch welches *er selbst* als *Siegel der Propheten* (châtam al-anbijâ)[5], d. h. als der endgiltige Abschluss der grossen Reihe der Gottesgesandten bezeichnet wird, zu einem an Muhammed's Körper sichtbaren *Prophetenstempel* umgedeutet, zu einem Mal, das als das zumeist bemerkliche äussere Erkennungszeichen seines Charakters gilt. An diesem ihm anerschaffenen Stempel lässt die Prophetenlegende des Islam auch gelehrte Juden und Christen den in ihren heiligen Schriften mit diesem körperlichen Zeichen angedeuteten letzten Propheten erkennen. Daran erkennt ihn der Mönch Baḥîra in frühem Knabenalter; das an der *Schulter*[6] des gotterwählten Knaben sichtbare, einem Granat-

[1] S. *ZDMG.*, XXXII, 378; nr. 35.

[2] انّ على كتفه علامة النبوّة bei Ibn al-Ǵauzî, *Kitâb al-wafâ*, ed. Brockelmann (*Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, III), 48 unten, vgl. *ZATW.*, 1894, 140.

[3] Bei Schreiner, in Kohut, *Semitic Studies*, 505 ult.

[4] In einem Lobgedicht des zu Muhammed's Lebzeiten bekehrten Dichters 'Abdallâh b. al-Ziba'rî wird als Erkennungszeichen ('alâma) des Propheten ein خاتم مختوم erwähnt (bei Ibn Hiśâm, 827, 16); doch ist die Echtheit des Gedichtes stark zweifelhaft.

[5] Dieser Terminus hat auch Eingang in die jüdische Litteratur gefunden. Abraham Saba (צרור המור, ed. Venedig, 109 a) nennt den Propheten Male'âkhî חותם הנביאים. Zarathustra (צרתך) ist חותם הגדולה (Perles, *Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde* (Breslau, 1873), 10). Bei den Samaritanern ist Moses خاتم الأنبياء (Wreschner, *Samaritanische Traditionen* (Berlin, 1888), 43, 2). Vgl. auch Schreiner, in *ZDMG.*, XLII, 638, Anm. 1.

[6] Diese Localisierung ist in der älteren Tradition nicht constant;

apfel ähnliche Zeichen ist ein unverkennbarer Beweis dafür, dass der Träger desselben der in den Schriften geweissagte Paraklet sei[1]. Nach den Berichten der Muhammedaner erfährt 'Omar vom jüdischen Schriftgelehrten Abû Mâlik, dass in der "ungefälschten Tôra der Banû Hârûn" (توراة بنى هارون التى لم تتبدّل)[2] als Erkennungszeichen des letzten aller Propheten erwähnt ist "dass er zwischen den Schultern das Siegel des Prophetenthums trägt[3]." Als Schriftbeweis bezog man darauf das *misrâ* der Jesajastelle. Bald übersetzte man die Stelle in ihrer muhammedanischen Anwendung geradezu: *wal-śâma 'alâ katifihi*: "das Mal ist auf seiner Schulter."

Diese im Verkehr der Muhammedaner mit den Juden häufig wiederkehrende Idee hat unwillkürlich auf den jüdisch-arabischen Dichter Einfluss geübt, indem er von der משרה als von etwas "Gesiegeltem" redet, ein Sprachgebrauch, der aus dem Hebraismus allein nicht erklärt werden könnte. Als dem Dichter nun einmal חתומה ' ' ' המשרה gegeben war, hat er die weitere rhetorische Ausgestaltung des Bildes nach Jes. viii. 16 vollzogen.

III.

Bei der freien Übernahme der arabischen Metra hat gegenüber den aufgetauchten religiösen Bedenken (die z. B. dem Jeh. Hal. das freilich verspätete Bedauern darüber einflössten, in seinen Dichtungen die arab. Metrik angewandt zu haben) der in der arabischen Philosophie vorherrschende Gesichtspunkt[4] mitgewirkt, dass das Metrum kein specifisch *nationales* Element der Poesie sei, wie die Sprache, sondern eine wesentliche und natürliche, allen Völkern gemeinsame Eigenthümlichkeit der poetischen Sprache.

Mit dem Metrum der Araber haben die jüdischen Dichter auch viele Eigenthümlichkeiten der *inneren* Technik der arabischen Poesie übernommen.

Ṭabarî, I, 975, wird Muhammed's *Herz* mit einem "*Lichtsiegel*" geschlossen; dies sei das Siegel der Prophetie.

[1] *Ṭabarî*, I, 1125, 13. Wâḳidî bei Ibn Ẓufr, Cheir al-biśar bi-cheir al-baśar (lith. Kairo 1280), 11, 4.

[2] Anderswo wird die Beschreibung der Ḥarra von Medina im Namen des 'Abdallâh b. Sallâm citirt aus dem "*unverfälschten Buch des Jehûdâ b. Ja'ḳûb*" (Suheilî, *Commentar zu Ibn Hiśâm*, 664, Wüstenfeld, II, 160 ult.).

[3] *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, ed. Van den Ham (Leiden, 1890), 217, 8.

[4] Siehe T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart, 1901), 37. Dies scheint die Ansicht zu sein, die Moses b. Ezra im *Kitâb al-muḥâḍara* (Schreiner, l. c., 24, des Separatabdruckes) im Namen des Thâbit b. Ḳurra anführt.

Aus der alten ametrischen Todtenklage in Sag'-Gliedern hat die künstliche Trauerpoesie der Araber die Eigenthümlichkeit beibehalten, in den Marṯija-Gedichten den *Namen* des Beklagten wiederholt anzurufen. In einer speciellen Abhandlung über dies Kapitel der arabischen Poesie gedenke ich über die Ursprünge dieses poetischen Brauches ausführlicher zu sprechen. Hier sei nur soviel erwähnt, dass wir in dem Trauergedicht des Ibn Gabirol auf R. Jekûthiêl[1] eine Nachahmung dieser poetischen Sitte beobachten können, indem ganz so wie in einer arabischen Marṯija der Name des Betrauerten in vier aufeinanderfolgenden Verszeilen viermal wiederholt wird. Ganz so wie in der arabischen Marṯija in aufeinanderfolgenden Versgliedern dasselbe Wort in gehäufter Wiederholung wiederkehrt, wird auch hier das Wort יְבַכּוּ nicht weniger als 12 mal wiederholt[2]. So wie in den arabischen Trauergedichten das Fragewort وَمَن in aufeinanderfolgenden Zeilen wiederholt wird, thut dies auch der Verf. einer hebräischen Marṯija auf R. Abraham, Sohn des Maimonides, in 10 Versanfängen mit dem entsprechenden hebr. Fragwort וּמִי[3].

Die traditionelle Disposition der arabischen Ḳaṣîdenanfänge mit der Klage über das Scheiden der Geliebten, die Anrede an die fortziehende Karawane[4], die schmerzvolle Betrachtung der ehemaligen Wohnsitze, findet sich häufig am Anfange der gedehnteren hebräischen Gedichte. In kunstgerechter arabischer Ḳaṣîdentechnik verläuft das Gedicht Nr. 100 im *Dîwân* des JL. (Brody, I). V. 1–34 stellen ein regelrechtes NASÎB dar[5], wo selbst das in den arabischen Gedichten dieser Gattung häufige Detail[6] angebracht ist, dass der Dichter die einstigen Wohnplätze der entfernten Geliebten um ihren jetzigen Zustand befragt, die befragten Steine aber stumm bleiben, unfähig eine Antwort ertheilen zu können (ונלאו מתשובתי, v. 24)[7].

[1] *Weltliche Gedichte des Ibn Gabirol*, ed. H. Brody, 6, v. 119 ff.

[2] Ibid., v. 145–154; 155–177.

[3] Sammelband der *Mek. Nird.*, 1899, ed. Halberstam.

[4] *Berliner's Magazin*, V, 90, 4 ff.: ידידים יומו מהר נסיעה וכו', ganz so wie die arabischen Anreden an die طَعِينَة, *Abhandl. zur arab. Phil.*, I, p. 123. Das יומו selbst entspricht dem im Arabischen gewöhnlich an dieser Stelle stehenden "sie haben den festen Entschluss gefasst (عزمت) fortzuziehen."

[5] Vgl. Brody, Anmerkung zu *JL.*, I, 13, v. 1–2.

[6] Vgl. über diesen Typus der alten Ḳaṣîdenpoesie *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, p. 147 oben.

[7] Moses b. Ezra (Brody, *Monatsschrift*, XL, p. 33, v. 1, 2), כי לענות את צועקיהם לאו; derselbe: שאלתימו ואין מקשיב ומשיב (bei Geiger, *Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule* (Breslau, 1856), Text, p. 6 zu 15).

Es ist nicht auffallend, wenn sich innerhalb der Nachahmung der technischen Momente auch im einzelnen viel Sinn für die Aneignung von Kunstformen zeigt, die den arabischen Poeten eigenthümlich und für ihren Geschmack charakteristisch sind. Die Commentare Brodys geben uns vielfache Andeutungen über die Mannigfaltigkeit, in der die jüdischen Dichter über die rhetorischen Künste ihrer arabischen Muster verfügt haben. In dieser Beziehung kann noch auf manche Einzelheit geachtet werden. Der von D. Kaufmann in der *ZDMG.* LII, p. 305, v. 27, so glücklich hergestellte Gabirolvers (הנח וכו׳) stellt mit seinen inneren Reimen[1] eine Figur dar, welche die arabischen Rhetoriker[2] mit vielen Beispielen belegt haben.

Wie weit man in solcher Formenaneignung gegangen ist, kann uns eine andere Zeile des Ibn Gabirol[3] zeigen:

והשקני עשרה ועשרה | וחד עשר וארבעה וששה.

Hier wird die Zahl 41 synthetisch in 10+10+11+4+6 zerlegt; eine Figur, die ihr volles Verständniss erhält, wenn man ihre jüdische Anwendung mit dem arabischen Vorbild vergleicht, über welches *ZDMG.*, XLIX, p. 210 ff., speciell abgehandelt worden ist; aus den dort angeführten Beispielen möge hier nur an die Zeile des Aʿśâ erinnert werden:

ولقد شربتُ ثمانيًا وثمانيا وثمان عشرة واثنتين واربعا

"Ich habe getrunken acht und acht und achtzehn und zwei und vier." Ich glaube nicht, dass Ibn Gabirol die Zahlenzerlegung ohne Einfluss dieses oder ähnlicher arabischer Verse vollzogen habe[4].

Von den aus dem arabischen Sprachgebrauch entlehnten Phrasen möchte ich in dieser Gruppe noch eine hervorheben. Unter den arabischen Betheuerungsformen gilt als eine der feierlichsten, wenn jemand sich für den Fall, dass seine assertorische oder promissorische Aussage unwahr wäre, als von einer ihm werthvollen Verbindung

[1] Vgl. auch *JL. Diwân*, ed. Luzzato, 27, v. 3; 43, v. 3, vielfach nachgeahmt vom karäischen Dichter Moses al-Darʿî, z. B. *Likḳ. Ḳadm.*, I, 80, v. 4.

[2] Mehren, *Rhetorik der Araber*, 100.

[3] שירי שלמה, 30, v. 6.

[4] Ein späteres Beispiel, vgl. bei Kaufmann in *Monatsschrift*, XL, 47 unt. Wie im Arabischen, so ist auch hier die addirende Synthese angewendet; für die multiplicirende bietet ein Beispiel Abr. ibn Ezra's Widmung vor dem unvollständigen Pentateuchcommentar (Rosin, *Reime und Gedichte des A. b. E.*, p. 55: עורהו עֲדֵי היום ומספר שני חייו שמונה על שמונה (8×8)). Im Jahre 1156 hatte I. E. das Alter von 64 Jahren.

losgelöst erklärt. Es ist dies die Grundlage des sogenannten Lossagungseides (jamîn al-barâ'ati), dessen feierlichste Formen auf eine Lossagung vom Schutze Gottes, von der Gemeinschaft der Rechtgläubigen hinausgehen. Eine mildere Form der Lossagung ist die Eidesart, dass der Schwörende für den Fall, dass er eine unzutreffende Behauptung thäte, den Zusammenhang mit seinen *Ahnen* als nicht bestehend erklärt: er möge nicht als der ehrliche Abkömmling derselben betrachtet werden, wenn . . . . So schwört einmal der Chalif Hârûn al-rašîd: "Ich will nicht der rechtmässige Sohn meines Vaters Mahdî sein, wenn ich dies und das nicht thue [1]."

Eine jüdische Anwendung dieses Barâ'a-Eides finden wir einmal bei Samuel han-nâgîd [2]:

אֲנִי זָר מִקְּהָת אם לא אֲשַׁוֶּה תנובי הזמן הרע רצועים
וְנָכְרִי מִפְּרָרִי אם יהי לי רכוש וזמן יהי שלים ברֵעים

Der Dichter sagt sich hier in ganz arabischer Weise von seinen (levitischen) Ahnen [3] los und ledig, wenn das in dem Verse Ausgesagte nicht zuträfe. Die Worte אני זר . . . ונכרי מן entsprechen dem in solchen Fällen gewöhnlich gebrauchten: انا برئ من . . . اذا الخ.

IV.

Ganz besonders bezeichnend für den Geist, in dem solche Entlehnungen vollzogen werden, ist die Erscheinung, dass auch die *Attribute*, die der Dichter seiner poetischen Thätigkeit und ihrem Ergebniss zueignet, den entsprechenden Anschauungen der arabischen Dichter nachgeahmt sind. In diese Reihe gehört ja zunächst auch die Bezeichnung des dichterischen Geschäftes als "Weben."

Jehuda hall. sagt einmal (I, 49, 44) von seinen dichterischen Worten: "er habe sie gebändigt, und ihnen einen Zaum angelegt, nachdem sie früher wie ungezähmte Thiere wild einherliefen":

כבשתים . . . ובאו ברסן אַחֲרֵי היו פראים.

Dass die Dichtung mit einem störrigen, wild herumlaufenden Thier verglichen wird, das der geschickte Dichter bändigt und im Zaume

[1] Baihaḳî, *Maḥâsin*, ed. Schwally, 543 ult.: وانا نَفِيّ من المهدىّ لئن الخ. Vgl. ibid. 591, 12. *Aġ.* IX, 66, 9, dessen Sohn Amîn: نُفِيتُ من الرشيد. Vgl. ibid., VIII, 169, 2: وانا برئ من العبّاس إن.

[2] Ed. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, I, 96, 14, 15.

[3] Zu Kehâth vgl. *JL.*, ed. Brody, I, 30, 6, בֶּן קְהָת.

hält, so dass es unter seiner Hand ein folgsames *d*alûl wird, ist eine überaus beliebte Wendung der arabischen Dichter, über welche wir anderwärts eingehender geredet haben [1]. Diese Anschauung hat dem JL. als Vorbild gedient [2]. Auch moderne volksthümliche arabische Poeten vergleichen die Form- und Sprachkunst des Dichters mit der Kraft des Bändigers störriger Thiere. "Er zwingt die Verse aneinander, so wie ein bösartiges (Kamel) bezwungen wird, indem ihm ein Ring in die Nase gelegt wird [3]."

Auch wenn er sich andererseits einen "Sklaven der Dichtung" nennt (I, 56, 29, אני עבד לשירה), wird der jüd. Dichter nicht unabhängig von einer in der poetischen Kritik der arabischen Philologen gangbaren Determination sein [4]. Sein Vorgänger, Ibn Gabirol, sagte hingegen in einem im Alter von 16 Jahren verfassten stolzen Gedicht selbstbewusst von seinem dichterischen Talent: "Die Poesie sei sein Sklave [5]":

אני השיר והשיר לי לעבד

Eine Anlehnung an die Denkweise arabischer Dichter findet man in Charîzî's Wort [6]:

ומשורריהם בזכרים וכל משוררי עולם בנקבות.

Diese Gegeneinanderstellung guter und schlechter Dichter, als wären jene *Männer*, diese *Frauen*, versteht man besser, wenn man den arabischen Typus kennt, dessen abgeschwächte Modification die von Charîzî angewendete Antithese darstellt. Die arabischen Dichter des Alterthums galten als von Dämonen (Ǵinn, Śejṭân) inspirirt und auch zu einer Zeit, als der Glaube daran nicht mehr lebendig war, pflegen Dichter späterer Perioden die abgestorbene alte Vorstellung formelhaft zu verwenden. Namentlich in ihren satyrischen Poesien pflegen sie anderen Dichtern gegenüber die verschiedenartige Qualität der inspirirenden Dämonen zu betonen [7]. Der Dichter Abu-l-Naǵm al-'Iǵlî verspottet seinen Rivalen al-'Aǵǵâǵ mit folgendem Zuruf:

إنّى وكلّ شاعر مِن البَشَر شيطانه انثى وشيطانى ذَكَر

[1] *Abhandlungen zur arab. Phil.*, I, 94.

[2] Vgl. ein ähnliches Bild, *Ibn Esra*, bei Rosin, *Reime und Gedichte*, p. 88, Strophe 4.

[3] Socin, *Dîwân aus Centralarabien*, 4, 3.

[4] عبيد الشعر, *ZDMG.*, XLVI, 42, Al-Ǵâḥiẓ, *Kitâb al-bajân wal-tabjîn*, I, 157.

[5] In seinem Einleitungsgedicht zu den Azhârôth; vgl. Sambari in *Mediaeval Jewish Chronicles*, ed. Neubauer, I (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, I, iv), 127.

[6] *Makamen*, ed. de Lagarde, 22, 10.

[7] S. *ZDMG.*, XLV, 687.

"Fürwahr, während die Dämonen aller anderen Dichter unter den Menschen *weiblich* sind, ist mein Dämon ein *männlicher*[1]." Damit will er sagen, dass seine Dichtungen vorzüglicher sind, als die seiner Rivalen.

Die Vorstellung vom inspirirenden Dämon scheint den jüdischen Dichtern aus dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Anschauung zur hebräischen Assimilation nicht gut geeignet gewesen zu sein. Sie lehnten sich leichter an die *Musen*vorstellung an, die bei ihnen unter der Bezeichnung der בנות השיר (mit formeller Benützung von Eccl. xii. 4) häufig wiederkehrt[2]. Darum musste sich bei Charîzî die Gegeneinanderstellung der männlichen und weiblichen Dichterdämonen zu der Antithese verflüchtigen, in welcher der Geschlechtsunterschied von den Dämonen auf die Dichter selbst übertragen wird[3].

Eine andere in diesen Kreis gehörende Antithese finden wir bei Ibn Gabirol[4]:

ושיריהם כְּיַלְדֵי אֲמָנָה ושיריהם כמו יַלְדֵי זְנוּנִים.

Die trefflichen Gedichte werden den gesetzlichen Kindern verglichen (אמנה ' scheint wörtliche Übersetzung des arabischen[5] بنو رِشْدَة zu sein, im Gegensatz zu بنو زنية oder ولد من غير رُشد)[6] und den aus buhlerischen Verhältnissen entstandenen entgegengesetzt[7]. Für die Anwendung dieses Gegensatzes auf den vorzüglicher und minderwerthiger Dichtungen steht uns keine arabische Parallele zur Verfügung. Auch die in den Anmerkungen Brodys zu *JL.* I, 43, 9–10 mit Beibringung zahlreicher Parallelstellen erörterte Redensart[8] geht auf eine in der arabischen Poesie sehr häufige Figur zurück, für die

[1] *Chizânat al-adab*, I, 50.

[2] Der Satz מיטב השיר כובו (*Abhandl. zur arab. Phil.*, I, 23 Anm.; vgl. die Nachweise bei Steinschneider, *ZDMG.*, XXIX, 559, Anm. 20) wird in dem Epilog des Lehrgedichtes קצרת כסף von Josef Esobi aus Perpignan in dieser Weise angewandt: מיטב בנות השיר בכוביהן; auch בני השיר Moses b. Esra (*Monatsschrift*, 40, 168 [4 u. 61]).

[3] Es ist mir nicht entgangen, dass Brody, Anmerkungen, *JL.* I, 58, v. 33–34, diese Antithese bei Charîzî in einen viel allgemeineren Vorstellungskreis einordnet.

[4] התחיה, I, 52; שירי שלמה, 9, v. 57.

[5] Wir glauben nicht, dass der Gegensatz an Jes. i. 21 (נאמנה — זונה) angelehnt sei.

[6] *Abû Dâwûd*, I, 225: من ادّعى ولدا من غير رشد فلا يَرِث ولا يورّث.

[7] Vgl. *ZDMG.*, LI, 257.

[8] Die Verfasser von Ruhmesgedichten sagen: Nicht ihr Gedicht sei der Ruhm des Besungenen, vielmehr sei dieser selbst der Ruhm des ihm dargebrachten Gedichtes.

Ibn al-Athîr in seiner Rhetorik[1] eine grosse Menge von Beispielen zusammengestellt hat, als deren Urbild ein Vers des Ḥassân b. Thâbit in einem Panegyricus des Propheten gilt[2]:

ما إن مَدَحْتُ محمّداً بمقالتى لكن مَدَحتُ مقالتى بمحمّدٌ

"Nicht habe ich Muhammed gerühmt mit meiner Rede: — sondern ich habe meiner Rede Ruhm verliehen durch Muhammed." Ibn Gabirol hat diese Phrase fast wörtlich übersetzt, wenn er von dem Verhältniss eines seiner Ruhmesgedichte zu dem *vir laudatus* die Worte gebraucht[3]:

אהללך ואת מהלל אמרי.

V.

Noch zwei Beispiele werden wir hier für die Abhängigkeit des jüdischen dichterischen Stils von den in der arabischen Dichtkunst vorherrschenden Ideen darstellen.

1. Das erste könnte auch der Erscheinung angeschlossen werden, die wir im zweiten Abschnitt dieses Versuches als *Umwerthung* der mit den hebräischen Ausdrücken verknüpften Vorstellungen bezeichnet haben.

In einem seiner nach arabischem Muster angeordneten Gedichte gebraucht Jehûdâ-hallêwî die Wendung: דין אהבה לי לדת ' ' אבל הנדוד שלא כתורתי "Das *Religionsgesetz der Liebe* ist mein Gesetz . . . . das Fortwandern entspricht nicht meiner *Religion*" (I. 100, v. 21). Man braucht nicht erst zu beweisen, dass diese Phrase nicht dem auf dem Boden des Judenthums einheimischen Ideengange entspricht und dass hier der Gedanke nahe liegt, der Dichter habe sie seinen arabischen Vorbildern entnommen. Und darauf deutet auch ganz besonders der dem תורתי des zweiten Halbv. parallele Ausdruck דין im ersten Halbvers. In der That ist דין אהבה die wörtliche Nachahmung des in der arabischen Poesie geläufigen دين الحُبّ, in der Bedeutung: "Religion des Liebens" (Code d'amour). Namentlich in der dem Zeitalter des JL. nahestehenden arabischen Poesie findet sich die Phrase häufig und es ist nicht auffallend, dass sie die mystischen Poeten gerne aufgriffen. Z. B.

[1] *Al-Mathal al-sâ'ir fî âdâb al Kâtib wal-śâ'ir*, 476. Vgl. *Baihaḳî*, ed. Schwally, 465, 17, wo Isḥâḳ al-Mauṣilî zum Chalifen sagt: وقد مدحتَ شعرى باكثر مما مدحتك.

[2] Vgl. z. B. eine Anwendung in *Journ. Roy. As. Soc.*, 1901, p. 689.

[3] שירי שלמה, v. 6.

أُدين بدين الحبّ "ich bekenne mich zur Religion der Liebe" bei Ibn 'Arabî in dem in meinen *Ẓâhiriten*, p. 132 ult., angeführten Gedicht; und daher häufig bei 'Omar b. al-Fârid: دين الهوى (*Ṭâ'ijja*, v. 80)[1], حُكْم دين الحُبّ das Gesetz der Religion der Liebe (*T.*, v. 30)[2], سُنّة الهوى die Sunna der Liebe[3], oder in ganz expliciter Form: حُبّيكم فى الناس أصحى مذهبى وهواكم دينى "meine Confession ist, euch unter allen Leuten zu lieben, und euere Liebe ist meine Religion[4]."

Freilich gehören diese Beispiele Dichtern an, die ein Jahrhundert *nach* JL. lebten. Jedoch ist der Nachweis nicht schwer, dass sie mit dieser Phrase älteren Dichtern nachahmen. Schon ein Dichter aus der Mitte des VIII. Jhd.'s, 'Alî b. Hischâm, sagt in einem Vorwurfsgedicht an seine Geliebte: كَفَرْتُ بدين الحُبّ "ich läugne die Religion der Liebe[5]." Dieser einfache Gedanke wurde bereits bei Dichtern des IX. und X. Jhd.'s Gegenstand spitzfindiger Ausspinnung, indem sie in die Schilderung ihrer Liebe die ganze Mannigfaltigkeit der confessionellen und theologischen Terminologie einführen[6]. Man ging bereits im IX. Jhd. darin so weit, von einem verliebten Jüngling das Bild zu gebrauchen: "er recitirt den Koran der Liebe mit grosser Akribie": تلا كتاب الحُبّ بالتحقيق[7]. Abû Temmâm (806–845) spielt mit den theologischen Kunstausdrücken ḳijâs, taḳlîd, iǵmâ'[8] und 'Alî b. Murtaḍâ (966–1044) führt den Beweis, dass er in der Liebe ein Châriǵite sei[9].

Es waren demnach in der poetischen Litteratur der Araber die Vorbilder reichlich vorhanden, denen JL. sein דין אהבה לי לרת nachbilden konnte, und deren Nachahmer auch die Dichter sind, aus deren Diwanen ich oben mehrere Beispiele für die Anwendung dieser Phrase angeführt habe[10]. Dass JL. solche Redensarten auch ausserhalb

[1] *Dîwân* des Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî (Beirût, 1895), 72, 10.
[2] Ibid., 14, 4. [3] Ibid., 189, 3. [4] Ibid., 136, 2.
[5] *Aǵânî*, XV, 146, 7.
[6] *Ra'j* und *Ḳijâs* in der Liebespoesie in *Ẓâhiriten*, 228.
[7] Bei al-Baihaḳî, *Maḥâsin*, 436, 12.
[8] *Dîwân*, ed. Beirût, 154, 3; 288, 5.
[9] Bei Ibn Challikân, Nr. 454 (ed. Wüstenfeld, V, 32):

انا خارجىّ فى الهوى لا حكم الاّ للملاح

[10] Bei noch späteren Dichtern werden diese Gleichnisse noch mehr ins Einzelne ausgesponnen. Als Beispiel hierfür kann dienen ein Gedicht in *The Poetical Works of Behâ ed-dîn Zoheir of Egypt* (st. 1258), ed. E. H. Palmer, I (Cambridge, 1876), 30; ibid., 235, 2 ff.: "Frage, was die Liebe be-

der Litteratur, aus den volksthümlichen Producten seiner arabischen Umgebung zugänglich waren, zeigt er selbst an dem am Schluss von Nr. 137 einverleibten vulgären Vers[1]:

ليس كان تكون سُنّة لِمَنْ ❖ لَقا حُبّه يعانِقُه

"Ist es nicht *Sunna*, dass wer seinem Liebchen begegnet es umarmt?"

2. Das zweite Beispiel betrifft ein poetisches Bild, dessen Entstehung die Lebensverhältnisse des arabischen Beduinenthums zur Voraussetzung hat.

Wie allgemein den hebräischen Dichtern die Redensart geläufig ist: "der Sorgenvolle und Grambeladene gleiche einem Hirten, der die Sterne des Himmels hütet," oder "auf die Weide führt"— (היות שומר לעדרי מזלותיו) — hat mit grosser Sorgfalt Brody in seiner Anmerkung zu *JL.* I, 87, 21–22 an Beispielen aus allen Zeitaltern der jüdischen Poesie nachgewiesen[2].

Seine Nachweise werden ohne Zweifel in willkommener Weise vervollständigt, wenn wir zeigen, dass dieser Typus der jüdischen Dichtersprache seine Wurzeln in der arabischen Poesie hat, wo er leicht in den Traditionen des Beduinenthums seine Erklärung findet. Die hebräischen Poeten haben ihn bereits aus der späteren Culturpoesie entnehmen können, in welcher man ihn mit dem ganzen Inventar der alten heidnischen Ritterdichtungen beibehalten hatte.

Die Dichterin Chaula, Schwester des Ḥassân b. Thâbit, sagt in einem Trauergedicht:

"O, wenn ich nur nicht schliefe und auch nicht schläfrig würde[3], ich möchte die Nacht mit Weinen und Wachen hinbringen;

trifft, niemand anderen als mich; denn ich bin der Imâm der Liebe, ich habe darin mein madhab, in dem mir alle Welt folgt." *Ṣafi al-din al-Ḥilli* (st. 1349): "Ich bin ein Verliebter, dem das Religionsgesetz der Liebe (شرْعة العِشْق) vorschreibt, dass er nur als Märtyrer sterben dürfe" (*Diwân*, 127, 3 v. u.), und ebenso öfters, z. B. 276, 18: ما حال عن شرع الهوى ودينه; 277, 9: بأن اكون مشرّعاً دين الهوى; 288, 4 v. u.: إن شُبْتُ ما دينُ حُبّى شِرْكٌ; 299, 12: دينَ هواكِ بالاشراك. In einem mystischen Gedicht bei Jâfi'î (schrieb 1449), *Rauḍ al-rajâḥin* (Kairo, Castelli, 1279), Nr. 41, p. 55, 16, von der mystischen Liebe redend: "Ich bin ein Religionsgelehrter, der über die Sunnas der Liebe Lehrvorträge hält, wer kann mir dabei als Repetent dienen?" وفقيهٌ مُدَرِّسٌ سُنَن العِشْق فمَن ذا الذى يكون مُعِيدى.

[1] In vulgärer Aussprache zu lesen.

[2] Vgl. auch Ibn Gabirol, *Weltl. Gedichte*, ed. Brody, 11, v. 7, 8.

[3] Wörtlich: "und nicht nahe wäre, es zu thun" (zu schlafen): ولم أكدْ.

Weinen über Helden, deren Verlust Unglück über mich brachte; sie
waren meine Seile[1] (an denen ich mich festhalten konnte);
nun haben sie (durch ihren Hingang) meinen Arm geschwächt;
Sie waren mein Schmuck und meine Hilfe; durch sie ist Unrecht
und Unterdrückung von mir abgewendet worden;
Nach ihnen *bewache ich die Sterne* und vergiesse Thränen und der
Gram wühlt in meiner Leber[2]."

Und ein anderer Dichter:

"Der Kummer überkömmt mich während der Nacht, ...
Ich beobachte jeden Stern auf der Milchstrasse, ... wie er
einherzieht,
Wegen eines Kummers, der mich unablässig quält, als ob das Herz
von der Hitze der Kohle gesengt würde[3]."

Das Bewachen der Sterne wird sehr häufig als Hüten auf der *Weide* bezeichnet; und dies hängt damit zusammen, dass die alten Araber die Sterne unter dem Gesichtspunkt der Herde betrachteten:

"Eine Nacht, deren Sterne langsam vorwärts schreiten, und die sich so in die Länge zieht, dass ich mir sage: Sie hat kein Ende und der die Sterne auf die Weide führte, wird heute nicht heimkehren" — so schildert al-Nâbiġa eine lange Nacht[4]. Das "Weiden der Sterne" wird nun besonders im Zusammenhange mit dem angst- und sorgenvollen Nachtwachen angewendet. Selbst in der vom Beduinenleben völlig losgelösten arabischen Poesie ist der Ausdruck: أَبِيتُ أَرْعَى النُّجُومَ "ich bringe die Nacht zu indem ich die auf der Weide befindlichen Sterne hüte"[5] gleichbedeutend mit dem Gedanken: ich verlebe angst- und kummervolle Zeiten[6].

Man gebraucht die Phrase auch in Fällen, wo der Zustand des Sprechenden die Möglichkeit der Realität derselben geradezu ausschliesst; z. B. der Mann im Gefängnisse bringt die angstvolle Nacht hin indem er "die Sterne weiden lässt[7]." Bis in die volks-

[1] Ich lese حبالى für das unpassende جبالى ("meine Berge") des Textes.

[2] *Aġânî*, VIII, 53, 5 v. u. ارقب النجوم. Andere Beispiele in *Trauergedichten: Chansâ*, 33, 8, *Ibn Hiśâm*, 529, 9, *Aġ.* XII, 15, 6.

[3] *Aġ.*, VI, 131 oben; XXI, 170 unten.

[4] *Nâbiġa*, 1, 2, Ahlwardt; 3, 2, Derenbourg: الذى يرعى النجوم.

[5] *Ṭab.* II, 1857. Vor Hunger: Baihaḳî, *Maḥâsin*, ed. Schwally, 304, 14. Auch vom ascetischen Büsser: وقام يرعى نجوم الليل منفردًا aus Furcht vor den Drohungen Gottes; Jâfi'î, *Rauḍ al-rajâḥîn* (Nr. 110), p. 104, 2.

[6] Vgl. den Vers in No. 66, Anm. 14, meiner Ausgabe der *Mu'ammarûn* (Leiden, 1899).

[7] *Aġ.*, V, 5, 6 v. u.

thümliche Poesie der neueren Zeiten hat sich diese Phrase aus der alten arabischen Dichtersprache fortgepflanzt[1].

Der Hinweis auf diesen Typus der arabischen Poesie fördert uns im Verständniss des Ausdrucks der hebräischen Dichter, "ein Hüter zu sein der Gestirne des Himmels."

I. GOLDZIHER.

BUDAPEST, *Januar* 1902.

[1] Vgl. z. B. die im maghribinischen Dialekt geschriebene *'Aḳîḳa des Sa'id al-Mendâsi* (verf. 1677, éd. Faure-Biguet, Alger, 1901). Vers 73 (französische Übersetzung): "Pendant la nuit mon cœur veille en contemplant (im Original jar'â, weiden) les étoiles; les vicissitudes n'altèrent pas mon antique amour."

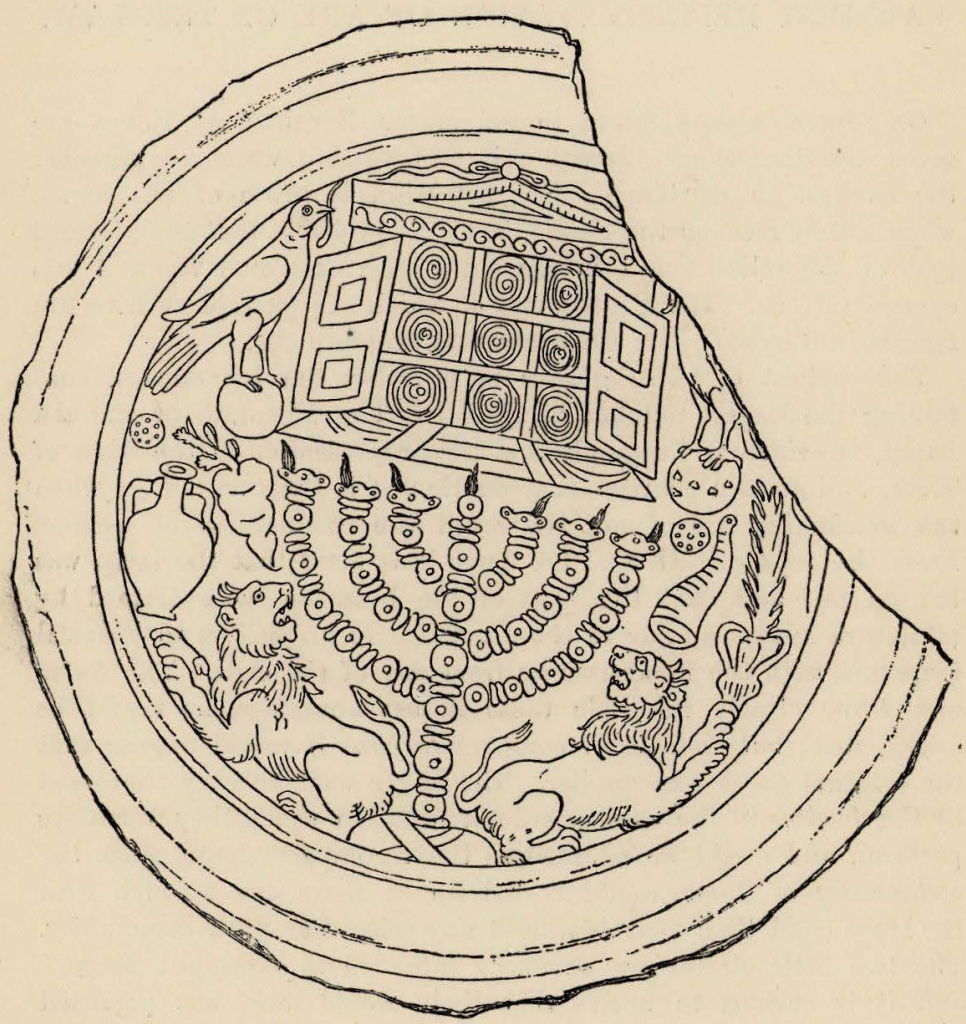
EARLIEST REPRESENTATION OF ARK OF THE LAW.

On several glasses found in the Museo Borgiano at Rome, are given representations of Jewish objects of worship, which are probably the earliest in existence. No indication is given of the source whence they reached the Museo, but it is probable that they formed part of the relics found in the old Jewish catacomb when it was opened in 1864. The glasses, two of which are reproduced here, are figured in Garrucci, *Arte Cristiana*, vol. VI, plate 490.

The earliest of these glasses is probably the broken one containing the largest number of symbols. The Menorah, or Hanuka Lamp, is evidently imitated from that represented on the Arch of Titus, and gives a sharper reproduction of it than nowadays, when the weathering has almost destroyed the distinctness of outline. From the representation of the flame it is clear that the lamp was fed by oil, and that the tops of the branches were formed by miniature lamps, similar to those familiar to all visitors to classical museums, with the flame issuing from one of the ends. The *Lulab* and *Etrog* clearly resemble those in use nowadays, as might be anticipated; but from their comparative size it would appear that the original *Lulab* was smaller. The Laver was probably that used by the Levites in the sole sacerdotal function which they nowadays perform, and might be adopted as the recognized shape, since the community of Rome would have been in more direct touch with the Holy Land than that of almost any other European community. The two little circles are obviously intended to represent Maẓẓot, and it is curious to notice that their round form has persisted through the ages.

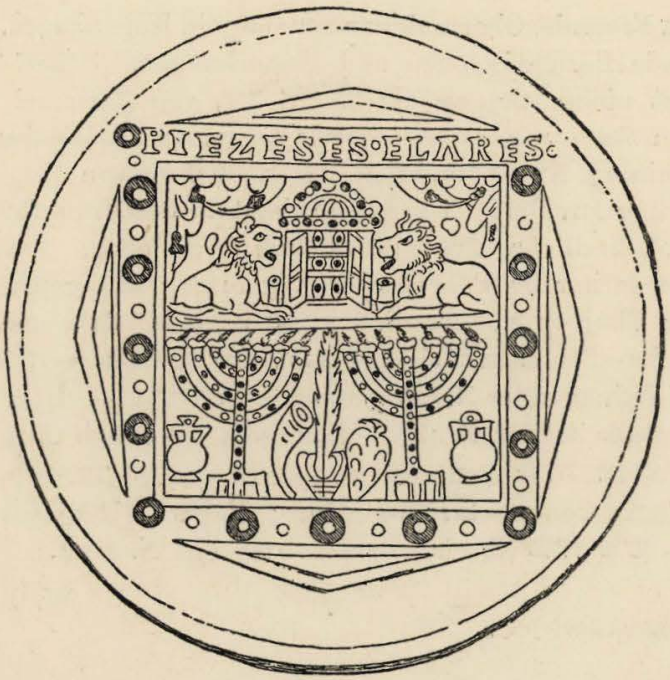
But the case or press at the top of the design is by far the most interesting thing in it. Its object is plain. The helical patterns in the nine divisions of it merely represent the ends of scrolls, and obviously, scrolls of the law. In other words, this case is the earliest representation we have of the Ark of the Law. Now it is equally plain that it is nothing more nor less than a bookcase as used at Rome in early times. The frontispiece to Dr. J. W. Clark's *Care*

of Books shows a book press of exactly the same form, and this is dated in the middle of the sixth century. It follows, therefore, that the early Ark of the Law was only a receptacle for the books of the Law in the ordinary form which a bookcase took in those days; and this shape is preserved in the next earliest Ark of the Law,



of which we have record, in that formerly belonging to the Strauss collection, and now in the Musée Cluny; this was brought from Modena, and is dated 1505. It is an ordinary cupboard or press, precisely like those used in the Vatican Library as bookcases (see Jacobs and Wolf, *Catalogue Anglo-Jewish Historical Expedition*, p. 120, illustrated edition, plate 28; Clark, *Care of Books*, pass.). This

explains also and justifies the practice of the Sephardim in not having curtains to their Arks of the Law. Still more, it removes the ordinary assumption that the Ark of the Law replaces in the synagogue the Holy of Holies in the Temple, to which analogy, in large measure, the use of the curtain is due. I am informed by Dr. L. Ginzburg that so far from the Ark of the Law being a necessary part of synagogue furniture in Talmudic times, the scrolls



were sometimes kept for the sake of safety apart altogether from the synagogue when this happened to be outside the city walls (*Kidd.* 33 a).

There remain two figures which differ from the rest in being entirely symbolical. The lions are the conventional representation of Judah according to Jacob's blessing, Gen. xlix. 9. The doves are the usual symbolic representation of the synagogue, as based upon the verse, Ps. lvi. 1 (comp. *Sanh.* 95 a).

JOSEPH JACOBS.

ZU MEINEM ARTIKEL: "DER SIDDUR VON JEMEN."

(*J. Q. R.*, XIV, 581 FF.)

MEINEM Freunde, Oberrabbiner Simonsen in Kopenhagen, verdanke ich folgende Berichtigungen und Bemerkungen. מדרש אור האפלה (S. 621) ist nichts anderes als נור אלטלם, von Nathanel b. Jesaja, s. Kohut in *Studies in Yemen Hebrew Literature* (Proceedings, Jewish Theol. Seminary, New York, 1894).—Zum Machsor von Aleppo (S. 612) ist das früher Dr. Berliner gehörige, jetzt in der Frankfurter Stadtbibliothek befindliche מחזור ארם צובה zu vergleichen. (Darauf hatte mich schon vorher Dr. Porges in Leipzig aufmerksam gemacht.)—Das Gebetbuch Chajjim Kohens (S. 613) ist auch im Cataloge der MSS. der Montefiore-Bibliothek (*J. Q. R.* XIV, 622) erwähnt.—סד"הי (S. 613) ist das bei Zedner unter N. 577 gebrachte סדר היום. — Über בית תפלה (ib.) s. ebenfalls Zedner, N. 487. — Das Buch von Jakob Chagis (S. 615) heisst הלכות קטנות (s. Benjacob, S. 140, N. 377). — לקח טוב (ib., Z. 5) ist der Thora-Commentar von Moses Nagara (Benjacob, S. 269, N. 380). — פרח שושן (ib.) bei Benjacob, S. 493, N. 1082.

W. BACHER.

BUDAPEST, *Mai* 1902.

DIE VON SCHECHTER EDIRTEN SAADYANA.

(*J. Q. R.*, XIV[1].)

S. 456, Z. 2. Vor יי צבאי fehlen die Worte על הנס שעשה (s. S. 475, Z. 4). — Z. 4. נפל, l. נפלאות. — S. 457, Z. 23, ומפרש, l. ומפרשי. — Anm. 3, st. Jos. I. Hos. — S. 461, Z. 30, מחולה = אלמוחלה, s. Neubauer, *Mediaeval J. Chr.*, I, 133, Z. 11, 13, 15. — S. 462, Z. 15, היה, l. חנה. — S. 463, Z. 22. In der Buchstabengruppe מביום gehört יום zum folgenden ראשון; מב ist vielleicht = מעשה בראשית. —

[1] S. auch meine Artikel: "Ein neu erschlossenes Capitel der jüdischen Geschichte"; "Aus einer alten Poetik (Schule Saadja's)."

Anm. 2, 8 a, l. 8 b. — S. 466, Z. 23. Nach איש ist ausgefallen סוכו. — S. 469, Z. 21, תע, l. תא. — Z. 23, קבעת, l. קביעת. — S. 470, Z. 6, לרשב, l. לישב. — S. 473, פרחי חמד ist aus בחורי חמד (Ezech. xxiii. 6) und פרחי כהונה (*M. Middoth*, I, 8) combinirt. — S. 476, Z. 1, השלם, l. העולם. — S. 477, Z. 9, שנואיו, l. שונאיו. — Z. 10, להגדרל, l. להגדיל. — S. 480, Z. 5 (4 recto), חגר ומזח, l. חֲגוּרוּ מָזַח. — S. 484, Z. 1, שמהיה, l. שאהיה (gehört zu מתהלך in der folgenden Z.). — S. 501. Das ganze Stück müsste noch einmal, mit genauerer Setzung der Punkte, abgedruckt werden. So lautet Z. 9 (recto) richtig so: ثلثة من الجانب الايمن واثنين من الجانب الايسر. — S. 502. In No. L ist eine Reise von Babylonien nach Palästina beschrieben. Der Reisende bricht im Alter von zwanzig Jahren (2 recto, Z. 2) von Bagdâd auf (Z. 4): ע[וים] מעדינה [מהלך שמו]נה ימים ויחנה בארבל (עדינה nach Jes. xlvii. 8 = בבל = Bagdâd), kommt nach acht Tagereisen nach Arbel (Irbil), von hier in zwei Tagen nach Mossul (Z. 6, אשור). Hier blieb er, weil er seine Absicht, nach Nisibis (Z. 8) weiterzureisen, auf Grund schlechter Reiseberichte einer aus Aleppo (צובה, Z. 11) gekommenen arabischen Reisegesellschaft aufgab. Sein Reiseziel giebt er (1 recto, Z. 7 f.) mit den Worten an: ' ' על כן שם [עבד]ך את פניו ללכת [אר]צה כנען וארצה. Vielleicht ist nach וארצה das Wort מצרים ausgefallen. An Saadja kann man nicht denken, da dieser im 20. Jahre nicht von Bagdâd nach Palästina reiste. — S. 510, 1 verso, Z. 1. שמים ist durch die darüber geschriebenen Buchstaben corrigirt. Aber auch so ist der Vatersname nicht ersichtlich. Vielleicht ist שמעיה הכהן zu lesen. Dann heisst der Dichter משה הכהן בר שמעיה הכהן. Einen Mose Cohen melammed b. Schemaja, aus unbekannten Zeiten, bringt Zunz, *Litteraturgesch. der syn. Poesie*, S. 586.

Zu *J. Q. R.*, XIV, 61, Z. 1. באסתטהאר ist kein Ortsname, wie Schechter annimmt, sondern arabisches Verbum: باستظهار (bi-istiẓhâr), 'zur Darlegung.' Diese X. Form von ظهر verzeichnet Friedländer, *Der Sprachgebrauch des Maimonides*, I, 74. — S. 198, Z. 5, איצאלח, l. איצאלה. — S. 200, Z. 20, תנה, l. תקה (ثِقة). — Z. 27, לבני, l. ליבנה. — S. 208 f., No. XII, ist identisch mit dem Schlusse von XI, S. 207 f., 2 r, Z. 8 — 2 v, Ende. Die beiden Nummern sind aus einander zu berichtigen. Was S. 209, Z. 25, nach אנין (l. אמין) noch folgt, fehlt am Schlusse von No. XI. — S. 212, Z. 1, כאל די, l. כאלנהי (كالنهى). — Z. 3, ועדד אלאסאביע, l. ועעדד אלאסאביע. — S. 213, Z. 1, אלסא בקול אלתודה, l. אלגואב קול אלתורה. — Z. 3, ידיר, l. יריד. — Z. 29, לאתיך, l. לאן תלך. — S. 219, No. XXIV, Z. 12, אחרי, l. אחדי.

W. Bacher.

Budapest, *Mai* 1902.

AUS EINER ALTEN POETIK (SCHULE SAADJA'S).

DER liebenswürdigen Aufforderung Prof. Schechters (*J. Q. R.*, XIV, 504) Folge leistend, gebe ich eine Übersetzung des von ihm als No. LI der *Saadyana* veröffentlichten arabischen Fragmentes. Das Fragment beginnt inmitten eines Satzes, der, wie aus der Fortsetzung ersichtlich ist, von einer Gattung der prosaischen Rede (מנהור) handelt.

"(**Recto**) ... und was dunkel daran ist. Und in Bezug darauf sagt der Fromme (Elihu in Hiob, xxxii. 11): 'Siehe, ich harrte auf eure Worte, u. s. w.'[1]. Durch sie (die in Frage stehende Gattung der prosaischen Rede) geschieht die klare Darlegung des Weges, auf dem man die richtige Beweisführung und Argumentation erlangt in Bezug auf Alles, was schwierig war oder dessen Erkenntniss gesucht wurde. Durch sie geschieht das Erkennen dessen, was unbekannt war und wird nachgewiesen das Verborgene, vereinigt (5) das Getrennte und Verschiedene. Von dieser Gattung der Prosa sagt der Weise (Prov. ii. 2–5): 'Aufmerken zu lassen auf die Weisheit dein Ohr,' u. s. w. Darum Heil dem, dem es gelungen ist, sie zu finden, so wie gesagt ist (Prov. iii. 13): 'Heil dem Menschen,' u. s. w. — Die ZWEITE Abtheilung ist die theils aus Prosa, theils aus gebundener Rede bestehende Darstellung. (10) Dieselbe ist vorzüglicher als die erste Abtheilung; denn sie bedarf des Unterscheidungsvermögens (Urtheils) und eines besonderen Masses von Geistesschärfe. Auch sie[2] zerfällt in sieben Theile (Gattungen), die von einander gesondert sind. Die *erste* Gattung bilden die Dichtungen[3], die man in der Sprache der Araber al-chuṭab (Mehrzahl von chuṭba) nennt. Diese Gattung ist mit der Prosa verwandt; denn sie ist wohl in Verszeilen gemacht (15), aber nicht gereimt. Beispiel hiefür ist die Dichtung Jose b. Jose's, sein Andenken sei zum Segen,

[1] Statt הוחלת לדבריהם l. הוחלתי לדבריכם. Gemeint ist der Schluss des Verses: יער תחקרון מלים.

[2] Daraus ist ersichtlich, dass auch die erste Abtheilung (die Prosa) in sieben Gattungen eingetheilt war und der Anfang unseres Fragmentes die 7. Gattung der Prosa meint.

[3] אקואל (sing. קול) bez. Dichtungen. Vgl. bei Saadja (Harkavy, S. 51): קול אלשערא אלאולין.

z. B. die mit אהללה אלהי אשירה עזו . . . beginnende. — Die *zweite* Gattung ist die in der Sprache der Araber al-raǧaz[1] genannte Dichtungsform. Zu ihr gehört was sich in der Bibel an gereimten Sätzen findet, aber nicht Poesie ist. Z. B. Hiob, xxviii. 16 (אופיר . . . ספיר . . .) (20); ebenso Hiob, xxi. 4 (שיחי . . . רוחי . . .); ebenso Jesaja, xlix. 1 —(Verso)— (אמי . . . שמי . . .). Die *dritte* Gattung ist al-saǧʿ (Reimprosa). Sie ist rhythmisch gegliedert und gereimt, so dass die Endwörter mit einander verknüpft sind; aber das Versmass (al-ʿarûḍ) ist bald gedehnt, bald gekürzt. Beispiel hiefür ist die Dichtung des bekannten Jannai. — Die *vierte* Gattung ist die (5) Pijjût genannte Poesie. Sie ist die rhythmisch gegliederte, gereimte Dichtung, welche durch das Versmaass, das die Wage der Poesie ist, bestimmt und gemessen wird. Beispiel hiefür ist die Dichtung Eleazars, die mit אף ברי beginnende für das Regengebet (am Schlussfeste) und die mit ברעתו beginnende für das Thaugebet (am Pesachfeste)[2]. Man sagt, dass die Beurtheilung dieser Gattung durch den Geschmack geschieht, sowie es heisst (Hiob, xii. 11): 'Fürwahr, das Ohr prüft (10) die Rede und der Gaumen schmeckt die Speise.' Dies bedeutet: der inhaltliche Zusammenhang der Verszeilen sei derart, dass sie nicht von einander geschieden seien; denn wenn sie von einander geschieden sind, ist die Dichtung lahm und verdorben.— Die *fünfte* Gattung ist die gewobene und geschmückte (eig.: mit Laub gezierte) Dichtung, deren Beschaffenheit folgende ist: Der Dichter schreibt drei Bibelverse oder wieviel er deren will, . . .[3] die in den Ausdrücken einander gleichen (15); diese Bibelverse werden nach Belieben in die Rede und die Poesie eingewoben. Diese Gattung ist schwer und zum Theile sehr dunkel. Das Haupt der Hochschule (Saadja) hat Dichtungen dieser Art verfasst, ebenso andere Gelehrte. — Die *sechste* Gattung ist die Composition (al-ta'lîf): Bibelverse[4] und . . . Es sind das Sittensprüche und Betrachtungen (20), wie deren Ben Sira und Ben Irai und Andere verfasst haben. — Die *siebente* Gattung ist die Composition der Rede zur Erklärung". . . .

[1] Ragaz bedeutet eigentlich ein bestimmtes Metrum; hier ist damit die frei gereimte Dichtung bezeichnet.

[2] אף ברי לגבורת הגשם וברעתו לגבורת טל. Mit גבורה ist die der zweiten Benediktion (גבורות) des Mussafgebetes eingefügte liturgische Dichtung gemeint. Das vor אף stehende לן hat keinen Sinn. Vielleicht muss dafür gelesen werden לו.

[3] ומן מעהא ist unverständlich.

[4] Mit פואסיק scheint hier diejenige Stylform gemeint zu sein, die die biblische Verseintheilung nachahmt, wie sie Saadja angewendet hat und, gerade durch den Hinweis auf Ben Sira und Ben Irai, vertheidigt (Harkavy, ib., S. 162).

Offenbar haben wir in diesem Fragmente ein Stück aus einer Stylistik und Poetik. Dasselbe kann nicht aus dem "Buche der Poesie" von Saadja, d. i. seiner zweiten Bearbeitung des Agron stammen; denn er ist ohne Zweifel selbst unter dem Râs-almatîba zu verstehen, dessen Dichtungen als Beispiel der fünften Gattung genannt sind. Aber jedenfalls war es ein Zeitgenosse, vielleicht Schüler Saadjas, der zu seinen Lebzeiten — denn es fehlt die Eulogie für Verstorbene bei der Erwähnung des Gaon — diese Eintheilung der Stylgattungen des Hebräischen verfasste. Die drei Paitanim, Jose b. Jose, Jannai und Eleazar, die als Beispiele für die 1., 3. und 4. Gattung genannt werden, werden auch von Saadja in der Einleitung zu seinem erwähnten Werke (Harkavy, *Leben und Werke Saadia Gaons*, I, 50) als diejenigen Dichter genannt, aus deren Dichtungen er Beispiele anführen will. Ebenso ist es Saadja, der die Schriften Ben Sira's und Ben Irai's neben einander anführt (*Sefer Ha-Galuj*, Einl. bei Harkavy, ib., S. 163, 177, 179). Der Ausdruck אדאב ואעתבאראת, womit in unserem Fragmente der Inhalt der Schriften Ben Sira's und Ben Irai's gekennzeichnet wird, ist derselbe, mit dem Saadja (ib., S. 177, Z. 17) den Inhalt der Sprüche Ben Sira's angiebt. Dass unser Fragment der Zeit Saadjas angehört, beweist noch der Umstand, dass es die Neuerung Dunasch ibn Labrâts, die Einführung des arabischen Metrums in die hebräische Poesie, noch nicht kennt, so dass ihm als Vertreter der nach bestimmtem Metrum (ʿarûḍ) verfassten Dichtungen Eleazar Kalir gilt, wobei er die Gleichheit der Verszeilen als Versmaass anerkannte. Merkwürdig ist auch, dass als פיוט ihm erst die Dichtungen Eleazars, nicht aber die seiner Vorgänger Jose b. Jose und Jannai gelten. Was die 7. Gattung betrifft, ist, da der Satz in der Mitte abbricht, nicht erkennbar, welche Art der Composition gemeint sei.

Ich lasse nur noch einige Berichtigungen zum Texte folgen, soweit ich sie nicht in den Anmerkungen gegeben habe:

Recto, Z. 5, st. ואלאכתלאף l. ואלמכתלף. — Z. 11, st. דכא l. דכא. — Z. 14, st. תנאנם l. תנֵאנם. — Z. 15, st. ולבנהא l. ולכנהא. — Z. 19, st. בקו l. בקוʾ. — **Verso**, Z. 2, st. וקפא l. ומקפא. — Z. 11, st. מנפאצלה l. מנפצלה. — Z. 16, st. וקו l. וקד.

W. Bacher.

Budapest, *Mai* 1902.

ZUR TOPOGRAPHIE VON CAESAREA.

In Jewish Quarterly Review, XIII, 684, bespricht Professor Büchler eine interessante Tosephtha-Stelle (*Oholoth*, XVIII, 13), die in Anknüpfung an die Frage, ob und inwieweit Caesarea als Wohnort von Heiden und demnach als levitisch unrein zu betrachten sei, uns über die topographischen Verhältnisse von Caesarea bestens unterrichtet. Danach gab es im östlichen Teil von Caesarea ein Tetrapylon, d. i. ein Prachtthor mit vierfachen Säulenhallen, weiterhin ein Presshaus (בית הגת). Ein Presshaus setzt einen Weinberg voraus, und in der That finden wir talmudische Angaben, wonach solche Prachtthore eben in Weingärten untergebracht waren; siehe j. Kilaim, 29 b, Zeile 56, j. Erubin, 19 c, Z. 38, j. Sukka, 52 a, Z. 62 טטרפליות שבכרמים (s. Krauss, *Lehnwörter*, II, 262 b)[1]. Wir befinden uns also weit ausserhalb der Stadt, und nicht von der Stadt Caesarea wird abgehandelt, sondern von deren Gemarkung.

Dies wird bestätigt durch die Angaben in Midrasch Proverb. IX, 2, p. 62, ed. Buber (vgl. Jalkut Proverb. § 944), wo die Bestattung der Leiche R. Akiba's geschildert wird. R. Akiba starb als politischer Gefangener im Gefängniss, und zwar, wie es scheint, in Lydda[2], welche Stadt nach Süden hin als Nachbargemeinde von Caesarea betrachtet werden kann, und wahrscheinlich grenzten die Feldgebiete der beiden Städte aneinander. Nur so ist es zu verstehen, dass man die Leiche Akiba's, die man aus politischen Rücksichten nur im Geheimen begraben durfte, gerade in das Tetrapylon von Caesarea

[1] An den zwei ersten Stellen steht richtig בכרמים "in Weingärten," und der Zusammenhang erweist diese Leseart für richtig; an der dritten Stelle findet sich der leichte Fehler שבכרכים "in Städten."

[2] Auch Tryphon ist in Lydda hingerichtet worden, s. Schlatter, *Zur Topogr. u. Gesch. Palästinas*, S. 36. Ueber die Erschlagenen von Lydda, הרוגי לוד, s. meine Bemerkungen in *Revue des Ét. Juives*, XXX, 210. — Auf Grund der falschen Leseart אנטפרס של קוצרין will Buber zu Midrasch Prov. IX, 2 und auch Graetz, IV[3] 163 Antipatris als Ruhestätte Akiba's annehmen, doch erleidet es keinen Zweifel, dass nur Caesarea gemeint sein kann. Uebrigens behalten die topographischen Angaben über Caesarea ihre Richtigkeit, auch wenn die Frage von Akiba's Tod und Begräbniss anders entschieden wird.

(לט[ט]רפילון של קיסרין) überführte und dass man das in Einer Nacht bewerkstelligte. Man trug die Leiche Akiba's wahrscheinlich in das nächste in jüdischen Händen befindliche Gebiet, und somit erfahren wir aus dieser Erzählung, dass Caesarea, welches fast ganz hellenisch war, schon in den Weinbergen, sozusagen vor den Thoren der Stadt, zum jüdischen Besitz gehörte. Wir haben nun die Illustration zu dem Ausspruche der Mischna (*Oholoth*, XVIII, 9): Die Ostseite und Westseite von Caesarea sind voller Gräber (קברות), wurde doch auf der Ostseite unter Anderen auch R. Akiba begraben, und das war gewiss kein vereinzeltes Grab und befand sich auch nicht auf heidnischem Boden, sondern in geweihter Erde, auf jüdischem Boden. Ich stelle mir die Sache so vor, dass im Osten, landeinwärts, zu jüdischen Gegenden hin, sich die Gräber der Juden befanden, während westwärts, zum Meere hin, also gewissermassen im Ausblick nach dem hellenischen Mutterlande, sich die Griechen von Caesarea zu Grabe tragen liessen.

Ebenso wie um Caesarea herum, befand sich auch um Askalon herum ein grosses Grab (קבר גדול *T. Oholoth*, XVIII, 15) in der Gemarkung der Stadt (תחומי אשקלון), und diese Grenzgebiete, die man früher für unrein hielt, wurden später von den Weisen für rein erklärt; es heisst nämlich: נמנו עליהם, was sich nur auf תחומים beziehen kann, denn auf die *Stadt* Askalon bezogen müsste es heissen נמנו עליה, auch ist von Askalon selbst erst weiter unten die Rede (18: אשקלון מה אתם בה). Demnach ist auch bei Caesarea nur von der Gemarkung der Stadt die Rede, also nach dem Wortlaut: vom Osten und Westen Caesarea's; von der Stadt selbst wird erst in § 16 der Tosephtha abgehandelt. Schon darum ist die Auffassung Büchlers, dass in dem Schluss-Satze der Mischna: רבי ובית דינו נמנו על קיני וטהרוהו, statt קיני vielmehr קיסרי zu lesen sei, abzuweisen, denn von der Stadt Caesarea selbst wird hier gar nicht abgehandelt, ebenso wie unmittelbar vorher nur vom Osten Akko's (מזרח עכו), nicht von Akko selbst, die Rede ist.

In beiden Quellen, in Mischna und Tosephtha, sind die topographischen Angaben über Caesarea in einen Zusammenhang gestellt, der es gar nicht verkennen lässt, dass nur von der *Gemarkung* der Stadt die Rede ist. Es wird nämlich abgehandelt von Baulichkeiten, die nicht zur häuslichen Wohnung von Menschen, sondern nur zu deren Beschäftigungen dienen. So heisst ein allgemeiner Grundsatz: האצטוניות [אף על פי שמעורבות במדור העמים] אין בהם כו׳ "die Säulenhallen [selbst wenn sie in heidnisches Wohngebiet eingekeilt sind][1] gelten nicht als heidnisches Wohngebiet." Zu dieser Kategorie

[1] Die in Klammern befindlichen Worte befinden sich nur in der Tosephtha.

von *uneigentlichen* Wohnungen werden in der Tosephtha nicht weniger als sechzehn Baulichkeiten gezählt, und zu diesen gehört auch die Säulenhalle (אצטונית), und es gehören dazu, wie wir nunmehr behaupten können, auch das Tetrapylon und das Presshaus von Caesarea, und alle ähnlichen Gebäude, welche dazwischen liegen. R. Juda der Bäcker fügt noch eine Baulichkeit hinzu: die östliche Stoa (סטיו המזרחי) von Caesarea[1]. Stoa und die אצטונית genannte Baulichkeit werden nur wenig von einander verschieden gewesen sein, nur wird die Stoa als Prachtbau, die אצטונית hingegen als Markthalle zu denken sein, wie auch sämmtliche Ausleger erklären. In beiden Fällen sind es uneigentliche Wohnungen. Solche Baulichkeiten können freilich auch innerhalb der Stadt gedacht werden, noch immer aber bleibt es bei unserer Wahrnehmung, dass von der eigentlichen Stadt nichts ausgesagt wird. R. Juda geht auch insoferne weiter als die Chachamim, als diese von den Ost- und West-Gebieten von Caesarea, also von Aussengebieten der Stadt reden, während R. Juda von einer Baulichkeit innerhalb der Stadt, von der Stoa, behauptet, dass sie rein sei. Freilich braucht das nicht bloss von Caesarea zu gelten, ebenso könnte es z. B. auch von Antiochia ausgesagt werden, wo die von Herodes erbaute prächtige Stoa die Stadt schmückte[2], aber den Gesetzeslehrern lag es näher ihre Grundsätze an palästinischen Städten zu exemplificieren.

Wenn es R. Juda nöthig findet, von der *östlichen* Stoa zu reden, so gab es in Caesarea auch noch eine andere Stoa, und zwar naturgemäss eine *westliche*. Die hellenischen Städtegründungen in Syrien waren derart geometrisch angelegt, dass ein solcher Parallelismus der Stoien ohne Weiteres angenommen werden kann[3]. Sprechen doch auch die Rabbiner von Gräbern sowohl im Osten als im Westen der Stadt. Die Worte der Mischna: מזרח קסרין ומערב קסרין קברות finden in der Mischna keine Ergänzung, diese findet sich nur in der Tosephtha, wo das מזרח קיסרין näher bestimmt wird. Von vornherein ist anzunehmen, dass dann auch die Frage איזהו מערב קיסרין aufgeworfen wurde. In dem Texte unserer Tosephtha findet sich keine Spur hiervon, wohl aber hat den entsprechenden Passus das kleine Wörterbuch des

[1] Also nicht "einen Theil der Ostseite Caesareas" erklärte R. Juda für rein, wie Büchler sagt, sondern nur eine Baulichkeit in Caesarea, die ebensowohl im Osten für rein gelten würde, wenn sie nicht, wie R. Juda das wissen mochte, wirkliche Wohnungen enthielte.

[2] Man findet den Plan von Antiochia mit der Stoa Herodiana in *Encyclopedia Britannica*, 9. Aufl., s. v. Antioch, II, 131.

[3] Vgl. K. O. Müller's *Kleine deutsche Schriften*, I, Breslau, 1847, p. 90 ff. Ueber die hellenischen Städtegründungen s. auch Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, III², 31, 66, 75.

R. Samuel Ġama (im 12. Jahrhundert) aufbewahrt (herausgegeben von S. Buber in *Graetz-Jubelschrift*). Hier lautet der erforderliche Passus wie folgt: ואיזה מערב קסריון מנגד קורם שלא[1] גזבר בן שאול ועד סוף החומה הישנה והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים.

Das gibt, wie Buber und Büchler sehen, keinen Sinn. Doch liegt die Heilung der verderbten Stelle auf der Hand, wenn wir für קורם[2] die leichte Emendation קמור vornehmen. Das griechische Wort *καμάριον*, "die Wölbung," kommt in der Mischna als קמרון, ferner als Verb in der Form קמור mehreremal vor; es gibt ferner davon die Form קמרוטון, *καμαρωτόν*. Sämmtliche Stellen habe ich in *Lehnwörter*, II, 551 zusammengestellt, wo ich auf griechische Inschriften aus Syrien verweise, die dasselbe Wort haben, ferner auf das *τρικάμαρον* in Jerusalem, das nach *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf, I, 474, von Hadrian erbaut wurde; es ist das dieselbe Stelle der Oster-Chronik, auf die sich in anderer Beziehung auch Büchler beruft. In *M. Baba Bathra*, I, 6 ist mit המרון wohl ebenfalls *καμάριον* gemeint (*Lehnwörter*, II, 352). Demnach waren die *καμάριον* genannten Gebäude in Palaestina sehr verbreitet und den Tannaiten wohlbekannt. Nichts hindert uns in der Tosephtha dasselbe Wort קמור zu erkennen. Die Beschaffenheit des Kamarion kann ich nicht genau angeben; wenn es aber von Hadrian in Jerusalem errichtet wurde, so wird es wohl ein Prachtwerk gewesen sein. Ein solches Gebäude stand also auch im Westen von Caesarea, und da haben wir wieder die Erscheinung, dass all' diese syrischen Städte, Jerusalem mit inbegriffen, so ziemlich auf gleiche Weise gebaut waren; gab es eine Stoa und ein Kamarion in Jerusalem — und das gab es wirklich — so gab es auch in Caesarea beides, und wir finden sie in der Tosephtha סטיו[3] und קמור genannt.

In Jerusalem, um den Tempel herum, gab es eine Exedra (אכסדרא *ἐξέδρα*), das ist ein von Säulen getragener Vorbau; jeden Tag vertheilten sich die Priester in zwei Gruppen, die einen gingen in die Exedra nach Osten, die anderen gingen in die Exedra nach Westen (*Mischna Tamid*, I, Ende, vgl. *Gemara*, 28 b)[4]. Also wieder der uns wohlbekannte Parallelismus der Bauten; der Name Exedra beweist, dass wir es hier mit einem griechischen

[1] Büchler citiert unrichtig שלה, was in keinem Texte steht.

[2] MS. Cambridge hat noch verderbter קורם.

[3] Zuckermandel verzeichnet die Variante סגוני, lies [ת]ני[ו]סמו[א], wie es einen Absatz früher, in Nr. 12, heisst; סטראן bei Samuel Ġama ist in סטבאן[א] zu emendieren.

[4] Siehe die englische Uebersetzung von *Tamid* in "Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement, 1886," p. 121, wo אכסדרא mit "porch" übersetzt ist, meines Erachtens ungenau.

Bausystem zu thun haben. Sollte es in der hellenischen Stadt Caesarea nicht auch eine Exedra gegeben haben? Doch wohl, wir finden deren Spur in dem Worte גזבר, das den oben behandelten Tosephtha-Satz so sehr unverständlich macht. In MS. Cambridge des Samuel Ġama steht של אגזדר [קומר] (קודם), das ist etwas richtiger, denn in אגזדר ist unschwer [א]אגזדר[1] = אכסדרא zu erkennen. Es folgt daraus, dass in Buber's Texte שלא גזבר falsche Lesung ist, und muss es dafür heissen של אגזבר, richtiger של אגזדרא. Ein Kamarion der Exedra — was ist das? Gewiss ein Gewölbe *innerhalb* einer Exedra. Die grosse jüdische Basilika von Alexandrien hatte eine Doppel-Stoa (דיפלסטון = διπλόστωον), oder, wie es unmittelbar darauf heisst, eine Stoa *innerhalb* der Stoa (*T. Sukka*, IV, 6 סטיו לפנים מסטיו, vgl. *j. S.* 55 a, *b. S.* 45 a). Auch der Tempelberg von Jerusalem trug eine doppelte Stoa (סטיו כפול *b. Pesachim*, 13 b, 52 b, &c.). Was in Alexandrien und Jerusalem zur zierlichen Bauart gehörte, konnte auch in Caesarea zur Anwendung kommen, und darum finden wir hier ein Kamarion *innerhalb* der Exedra. In einem Passus der Tosephtha ist von einer Kamara-artigen Cisterne (ביב שקמור), in dem folgenden Passus von einer Exedra die Rede (*Erubin*, IX, 18, 19). Die Exedra pflegte auch ein Bau über dem Thore zu sein, wie aus *Sifre* Deut. § 194 und anderen Stellen hervorgeht (*Lehnwörter*, II, 44 b). Jede Stadtmauer muss Thore haben, also gehört die Exedra in gewissem Sinne zur Stadtmauer. Darum der Ansatz in der Tosephtha: Die Exedra, die bis zur alten Stadtmauer reicht. Wir haben nun folgenden Satz in der Tos. gewonnen: ואיזה מערב קסריון מנגד קומר של אגזדר[א] (ו)עד סוף החומה הישנה "Was ist der Westen von C.? Von dem Kamarion der Exedra bis zur alten Stadtmauer"[2].

In dem ganzen so räthselhaften Tosephtha-Satze sind nur noch die Worte בן שאול der Erklärung bedürftig. Das sieht zwar wie ein Name aus, denn in älterer Zeit finden wir mehrere mit בן beginnende Namen. Auch אבא שאול und andere Tannaiten, deren Vater שאול hiess, finden sich genug häufig, ja, im Namen eines שאול = שילא tradieren sogar die Rabbinen von Caesarea (*j. Sabbath*, II, 5 a, s. Seder ha-Doroth s. v.), was in unserem Falle, da von Caesarea die Rede ist, gut passen würde. Dennoch aber kann in dem fraglichen Satze ein Personenname nicht untergebracht werden, denn es fehlt Alles, was

[1] Vgl. die Schreibung von ἐξώστρα גווסטרא neben כסוסטרא (*Lehnwörter*, § 187). Freilich findet sich sonst nur אכסדרא, so dass die hier vorhandene Schreibung immerhin auffallend ist, auch wenn sie für möglich und sogar für richtig anerkannt werden muss.

[2] אסטונית der Mischna erklärt Ascheri mit Exedra, so sehr ist dieser Bau hier am Platze.

auf einen Ausspruch eines Tannaiten schliessen liesse. In dem Vordersatze haben wir zwar ein העיד יהודה הנחתום, aber in dem Nachsatze fehlt schon העיד, und unsomehr vermisst man den Ausspruch selbst.

Ich nehme deshalb eine kleine Correctur mit dem Worte vor: בן שאול lies בן שורא. Ich setze bloss ein ר statt des ל. Ein Abschreiber, der den Ausdruck בן שורא nicht verstand, setzte dafür בן שאול, mit seiner vermeintlichen Verbesserung dem Leser ein Räthsel aufgebend, das bis jetzt noch nicht gelöst ist. Wir finden sonst freilich nur aramäisch בר שורא, s. Kohut, *Aruch*, VIII, 155, aber eine Zusammensetzung mit בן ist nicht undenkbar, und vielleicht stand ursprünglich in der That בר שורא, und musste בר nur dem Worte שאול zuliebe dem בן Platz machen. בר שורא heisst "die kleine Mauer," eine Mauer innerhalb einer anderen Mauer. Wiederum haben wir die Analogie von Jerusalem; hier soll es im Heiligthum ein שורא ובר שורא, eine Mauer, und dahinter eine kleine Mauer gegeben haben (*j. Pesachim*, VII, 35 b, *b. P.* 86 a). Den Ausdruck חיל וחומה (*Threni*, II. 8) erklärt R. Acha, nach Einigen war es R. Chanina, als Mauer und kleine Mauer (*b. Pesach.*, ib., *j. Pesach.*, ib., *Threni Rabba*, p. 114, Buber). Für חיל in Jes. xxvi. 1, das ebenfalls neben חומה steht, setzt Peshittha בר שורא. Unter den Baulichkeiten des Tempels zu Jerusalem spielt das *Chel*, wie bekannt, eine grosse Rolle, und so ist es begreiflich, dass sich in Caesarea gleichfalls eine solche Baulichkeit befand, die man füglich בר שורא nennen konnte.

Der Satz endet mit den Worten: והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים, genau so, wie bei der Beschreibung des Ostens von Caesarea. Wahrscheinlich ist dieses Homoioteleuton die Ursache davon, dass der Satz in unseren Tosephtha-Ausgaben ausgefallen ist. Nun meint Büchler, dass der Satz unverständlich sei, da er doch involviert, dass vorher etwas für rein erklärt worden ist, was doch nicht der Fall ist. Ich glaube jedoch, dass der Satz seine Richtigkeit habe. Es war bisher immer nur von der Ost- und West-Seite von Caesarea die Rede, und von denen wurde gesagt, dass sie voller Gräber sind, folglich sind sie unrein. Gehören sie zum heidnischen Besitz (ארץ העמים)? Nein, im Gegentheil, R. Akiba wurde an der Ost-Seite begraben, folglich dürfte wenigstens diese Seite jüdischer Besitz gewesen sein; unrein ist sie aber dennoch, weil Gräber dort sind. Wie verhält es sich aber mit der Süd- und Nord-Seite von Caesarea? Da sind keine Gräber, folglich wären sie rein, wenn sie jüdischer Besitz wären; sie gehören aber zum heidnischen Lande, besagt der Endsatz, folglich sind sie *aus diesem Grunde* unrein. Es kann nämlich die Unreinheit, wie Samuel Ġama ausdrücklich sagt, aus zwei Gründen obwalten: erstens,

weil man an den fraglichen Ort Erde aus Heidenland gebracht haben kann; zweitens wegen der Unreinheit der menschlichen Gebeine. Ersterer Grund waltet ob im Süden und Norden von Caesarea, letzterer im Osten und Westen, mit den Ausnahmen, die oben berührt worden sind. Nach alledem lautet der schwierige Tosephtha-Passus wie folgt: ואיזה מערב קסריון, מנגד קמור של אנזדר[א] בר שורא ועד סוף החומה הישנה, והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים, "Was ist der Westen von Caesarea? Von dem Kamarion der Exedra, das also ein Innenbau ist, bis zur alten Stadtmauer. Alles Uebrige aber (d. i. die anderen Gemarkungen von Caesarea) ist unrein, weil es heidnisches Land ist."

SAMUEL KRAUSS.

BUDAPEST, *September* 1901.

ZUM SCHRIFTTUM DER SÜDARABISCHEN JUDEN.

I. In seiner ungemein interessanten Abhandlung über den südarabischen Siddur und seinen Commentator Jaḥjâ b. Josef Ṣâliḥ (*J. Q. R.*, XIV, 581 ff.) zählt Prof. Bacher auch die anderen Schriften dieses Autors auf und erwähnt u. A. zwei über Schechita und Bedika, nämlich זבח תורה und שערי קדושה (p. 603). Dann heisst es weiter: "Auf diesen beiden Schriften beruht Jaḥjâ b. Jakob Ṣâliḥ's (jedenfalls aus der Familie unseres Autors) מקור חיים ס׳, Hschr. der Bodleyana," etc. Es blieb aber Prof. Bacher unbekannt, dass dieses Epitome—von dem übrigens eine Handschr. auch in der Warschauer Synagogen-Bibliothek vorhanden ist—bereits 1893 in Aden, in der Buchdruckerei des Menachem 'Iwaḍ und seiner Compagnons, nebst verschiedenen Zusätzen erschienen ist. Die Schrift enthält 7 unpaginirte und 137 paginirte Blätter in 8° und die Ausstattung ist eine recht hübsche. Da nun diese Publication wegen ihres entfernten Druckortes noch weniger als der Siddur in Europa verbreitet sein dürfte, so will ich sie hiermit, wenn auch der Inhalt kein grosses Interesse beansprucht, kurz beschreiben.

Als Herausgeber fungiren zwei Glaubensgenossen aus 'Aden: Jaḥjâ b. Josef 'Ammûd und 'Iwâḍ b. Saadja Mizrâḥi 'Adeni. Letzterer erwähnt seinen Bruder Schalom, der von Aden nach Jerusalem übersiedelt ist und zwei Schriften verfasst hat: סוכת שלום und שלום ירושלים. Der eigentliche Herausgeber aber ist 'Ammud. In einer von ihm verfassten Vorrede sagt er, dass er aus Ṣan'â stamme und auf seinen Wanderungen im Lande Jemen gesehen habe, dass besonders die Schächter in den Dörfern sich verschiedene handschriftliche Collectaneen, die von einander sehr differiren, anlegen und sich darnach in der Praxis richten. Das habe ihn nun bewogen die Schrift des Ṣâliḥ, die sich als Handbuch sehr eignet, dem Drucke zu übergeben. Er habe das מקור חיים nebst seinen Commentaren (s. weiter unten) in zwei Recensionen vor sich gehabt und sich nach der correcteren gerichtet, doch musste auch hier Vieles verbessert werden.

Ueber den Verfasser selbst, Jaḥjâ b. Jakob Ṣâliḥ, erfahren wir nichts, nur wird er דיין titulirt und heisst es auf dem Titelblatt, dass er aus Ṣan'â war. Von seiner etwaigen Verwandtschaft mit Jaḥjâ b. Josef Ṣâliḥ erwähnt der Verfasser mit keinem Wort, und wird sie auch nicht bestanden haben, da der Name Ṣâliḥ in Jemen sehr verbreitet ist. Er sagt nur kurz in seiner Vorrede, dass das זבח תודה kaum in 3–4 Exemplaren vorhanden sei und dass daher die meisten das Compendium שערי קדושה studiren. Dieses sei aber ungenügend und infolge dessen sah er sich veranlasst, diese seine Schrift auszuarbeiten. Er habe sie מקור חיים genannt, um anzudeuten, dass seine Hauptquelle Jaḥjâ [b. Josef], der auch חיים hiess (s. Bacher, p. 600), gewesen ist. Das מקור חיים ist nun in Form von kurzen Lehrsätzen, nach Art des *Schulchan Aruch*, verfasst und besteht aus 50 Abschnitten (סימנים). Davon entfallen die ersten 21 auf הלכות שחיטה und der Rest auf הלכות טרפות. Unter den citirten Autoritäten finden sich auch solche aus Jemen[1], meistens dieselben, die auch im Commentar zum Siddur angeführt werden. Hin und wieder werden auch Gebräuche von Südarabien erwähnt (cf. fol. 10 a, 16 b, 53 b, 70 a und 74 b; an letzter Stelle werden Vorschriften über Bedika in arab. Sprache aus dem Jahre 1586 angeführt: ומצאתי בבדיקו' ערבי לחכמי התימן משנת השמ"ו וז"ל מועתק). An einer Stelle (fol. 62 b) führt unser Verf. im Namen seiner Vorlage einen Gebrauch an und bemerkt dazu, dass dieser bereits nicht mehr beachtet wird. Er bemerkt dabei, dass ein Enkel des Jaḥjâ b. Josef Ṣâliḥ, David, ihm gesagt habe, dass sein Vater Abraham, der Oberschächter in Ṣan'â gewesen, ebenfalls diesen Gebrauch ausser Acht gelassen (ומנהגינו וז"ל מהרי"ץ וכ' . . . הקדום שאם נסרכה לביסה דכשרה ע"י פירוק ונפיחה ומדכ' ומנהגינו הקדו' משמע דנתבטל מנהג זה ע"פ המכשירין וכן שמעתי מפי מהר"ר דוד בן בנו של מהרי"ץ שהיה נוהג אביו הר"ר אברהם זלה"ה ריש טבחא דמתא להכשיר וכ'). Dieser Abraham wird auch im Comm. zum Siddur von seinem Vater erwähnt (s. Bacher, p. 602).

Interessanter als das מקור חיים sind die verschiedenen Zusätze, die 'Ammûd hinzugefügt hat. Zunächst zwei Commentare von Schalom b. Jaḥjâ Ḥabschûsch, dem Haupte des Lehrhauses in Ṣan'â, der auch dem Siddur seine Approbation erteilt hat (s. Bacher, p. 582). Der eine Commentar heisst קרבן תודה, weil — wie der Commentator in seiner Vorrede bemerkt — der Inhalt hauptsächlich Ṣâliḥ's זבח תודה

[1] Die jemenischen Casuisten behandeln mit Vorliebe das Thema über Shechita und Bedika, sowohl in hebräischer, als auch in arabischer Sprache, s. Neubauer, *J. Q. R.*, III, 616 ff.

entnommen ist. Das Ganze ist überhaupt eine Compilation aus verschiedenen Schriften, die fast alle bekannt sind. Der zweite Commentar enthält Quellennachweise zum מקור חיים — also nach Art des באר הגולה zum *Schulchan Aruch* — und trägt den Titel באר הקר (cf. Mischna Erubin X. 13). Ausserdem hat 'Ammûd selbst noch verschiedene Glossen, die ebenfalls aus verschiedenen Schriften gezogen sind, hinzugefügt.

Das מקור חיים nebst den Commentaren umfasst Bl. 1–111 a. Es folgen dann verschiedene Beilagen, und zwar:

Bl. 111 b–113 a: דיני מליחה והדחה aus *Jore Dea* § 69 nebst Comm. aus einer unbekannten Schrift לחם משנה. Diese Schrift — ein Comm. zum *Schulchan Aruch Jore Dea* mit Ausschluss der Glossen des רמ"א — lag 'Ammûd in einer Handschr. aus d. J. 1749 vor, auf deren Titelblatt es hiess: על ידי אני יוסף בר אליה בשנת תק"ט ליצירה. Vielleicht aber bezeichnet Josef b. Elia nicht den Copisten — wie 'Ammud anzunehmen scheint — sondern den Verfasser[1].

Bl. 113b–116a: ביאור שבעים טרפיות aus derselben Schrift לחם משנה.

Bl. 116b–118a: סדר הניקור בקיצור ופי' וטעמו מבע"הע (d. h. מבעל העטור) und דין ניקור הבשר לדעת רש"י ז"ל.

Bl. 118b–119a: אזהרה למהר"ן זצוק"ל, eine Erklärung zu dem Ausspruch in אבות דר' נתן Cap. 36 (ed. Schechter, p. 108): שבעה אין להם חלק לעוה"ב ואלו הן לבלר וסופר וטוב שברופאים ודיין לעירו וקוסם וחזן וטבח. Unter מהר"ן ist Ṣâliḥ, der Grossvater des Jaḥjâ b. Josef, gemeint, der auch im Comm. zum Siddur unter dieser Abbreviatur citirt wird (s. Bacher, p. 602).

Bl. 119b–137b: Maimonides' הלכות שחיטה, die bekanntlich das Hauptstudium der Schächter in Jemen bilden, s. *Saphir* I, 53 a, 61 b. Am Schluss endlich (fol. 137 b) enthält die Publication ein נוסח הרשאה לתלמיד שרוצה לשחוט in aramäischer Sprache, dessen Anfang lautet: ביומא דנן אתא לקדמנא פב"פ וסר סבינא קדמנא ואשתכח שפיר ועוד בדקנא יתיה ואשתכח יאי בכל מילי בדעתא בחכמתא

[1] Da die Handschrift nach der Erschaffung der Welt datirt ist, so könnte man daraus schliessen, dass sie nicht in Jemen entstanden ist, denn hier ist diese Aera nach *Saphir* I, 62 b fast ganz unbekannt. Andererseits aber haben wir gesehen, dass im מקור חיים eine jemenische Handschrift aus d. J. 5346 citirt wird und ebenso datiren die Rabbiner Ṣan'â's ihr Responsum an 'Ammûd (s. weiter unten) nach dieser Aera. Auch die Daten auf den Titelblättern des מקור חיים und des פתח האהל sind, wiewohl in Aden gedruckt, nach Erschaffung der Welt (לפ"ק) gegeben. In dem Formular des Scheidebriefs allerdings (פתח האהל fol. 33 b) ist nur die Contracten-Aera angewandt.

וסוכלתנותא והימנותא וענותנותא וכיון דחזינא זריזותיה ואומנותיה בסכינא ובהלכות שחיטה ובכל מילי ארשינא יתיה למיכם תורין וענא ועופי וכו׳
Man sieht daraus, was für hohe Anforderungen, auch in sittlicher Hinsicht, an einen Schochet in Jemen gestellt werden. Die eigentliche Ursache dafür ist die, dass in diesem Lande der Act des Schlachtens mit einem mystischen Nimbus umgeben ist, weil dort noch dem Glauben an Metempsychose und ähnlichen Vorstellungen Rechnung getragen wird. ʿAmmûd sagt das ausdrücklich in seiner Vorrede und beruft sich dabei u. A. auf die entsprechenden Stellen im ספר הקנה (dem Teil über טעמי המצות, s. ed. Porizk, 1786, foll. 111 ff.) und in Elia Kohen's שבט מוסר Cap. 36[1]. Aus letzterer Schrift giebt er auch (nach der Vorrede) ein diesbezügliches Gebet, das vor dem Schlachten zu recitiren ist. Man sieht daraus, dass der Aberglaube noch jetzt ebenso bei den Juden Südarabiens seine Herrschaft ausübt, wie vor mehr als 40 Jahren, damals als Saphir sie besucht hat, und dabei befindet sich doch speciell Aden in steter Berührung mit der Aussenwelt und ist ʿAmmûd, wie wir gleich sehen werden, ein unter seinen Landsleuten verhältnissmässig beachtenswerter Gelehrter.

II. Dieser hat nämlich zu der von ihm besorgten Ausgabe des מקור חיים noch eine eigene Schrift, u. d. T. פתח האהל, hinzugefügt, die aus 63 Blättern besteht und auf dem Titelblatt bereits das Datum 1894 trägt. Ihren Inhalt bilden Vorschriften über die Scheidung (סדר הגט), die der Verfasser aus verschiedenen Werken gesammelt und in Form von kurzen Lehrsätzen in 15 Abschnitten zusammengetragen hat. Besonders interessant ist hier Absch. IV, der arabisch abgefasst ist. Dieser Abschnitt handelt nämlich über מסירת מודעא, dessen Inhalt der Rabbiner dem Ehemann genau auseinanderzusetzen hat, und daher ist die Umgangssprache angewandt. Die am Schluss des Abschnittes vorhandene Formel für ביטול מודעא ist hebräisch (punktirt) und arabisch mitgeteilt[2]. ʿAmmûd hat nun seine Schrift nach Jerusalem an den oben erwähnten Schalom Mizrâḥi ʿAdeni, den Bruder seines Compagnons, gesandt, damit sie dieser dem Oberrabbiner Aljaschar vorlege. Aljaschar übergab sie einem Gelehrten, Namens Vidâl 'Inǵîl, der sie mit seinen Glossen versehen hat, und diese Glossen sind hier u. d. T. מצודת הרו״א וידאל אנגיל (הרו״א=ה״ר) beigedruckt.

[1] In Anschluss daran findet sich folgender sonderbarer Passus in der Vorrede ʿAmmûds, dessen Quelle aber nicht angegeben wird: שכן . . . אמרו בש״ס שיוחנן כ״ג שימש שמונים שנה בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צרוקי כיצד אמרו שצעם אחת אכל בלא ברכה ואותן הפירות היה בהם גלגול והם קטרגו עליו ומאן דחק על נפשיה יורדו ומן השמים יסייעוהו.

[2] Vgl. auch *Saphir* I, 62 b.

Ausserdem aber enthält das פתח האהל am Schluss (von Bl. 45 ab) noch verschiedene Beilagen, und zwar:

Bl. 45–54: הלכות אירוסין, nach derselben Methode und in derselben Form wie die vorhergehende Schrift verfasst und aus 4 Abschnitten bestehend: I. דינים קודם הנשואין; II. דיני קידושין וברכת חתנים; III. דיני צניעות; und IV. דיני מורדת. Für Absch. II. u. IV. ist die Hauptquelle eine Schrift des genannten Schalom Ḥabschûsch u. d. T. שושנת המלך, die — wie das Titelblatt besagt — einen Auszug aus der Responsensammlung פעולת צדיק des Jaḥjâ b. Josef Ṣâliḥ bildet (s. Bacher, p. 603).

Bl. 55–57: נוסח שבע ברכות und ברכת אירוסין, übereinstimmend mit dem Siddur I, 181–184 (s. Bacher, p. 589).

Bl. 58 enthält ein Responsum der Rabbiner Ṣan'â's an 'Ammûd über die Orthographie der Namen Abraham, Isaak und Jakob in Scheidebriefen. Die Juden Jemen's richten sich bekanntlich nur nach der arabischen Orthographie, s. *Saphir* I, 63 a. Unterschrieben ist das Responsum von 9 Rabbinern, die alle Häupter von Lehrhäusern sein dürften, da die ersten zwei unter ihnen, Schalom Ḥabschûsch und Sâlîm Schamen, als solche den Siddur approbirt haben (s. Bacher, p. 582). Andere drei Rabbiner: Ibrahîm b. Ṣâliḥ, Jûsuf b. Daud Menzeli[1] und Sulejmân b. Sâlim Ṣâliḥ, bekräftigen durch ihre Unterschriften die Ausführungen jener neun. Auch von diesen dreien haben zwei als Rabbiner resp. Dajjân von Ṣan'â den Siddur approbirt (s. Bacher, *ib.*).

Bl. 59-62 a enthalten הלכות מילה, 62 b enthält ברכות המילה, übereinstimmend mit dem Siddur I, 178 ff., und 63 a — ein Pismon über die Beschneidung von dem bekannten jemenischen Dichter Schalom Schibzi (od. Schebzi), beginnend: שמעתי מפאתי תימן · קול ידיד · קיים ברית נאמן (vielleicht identisch mit der Hymne über Beschneidung in Ms. Berl., Cat. Steinschneider, II, nr. 182, p. 26 a unt.).

Endlich enthält die letzte Seite 63 b zunächst wieder etwas Abergläubisches, nämlich eine Auflösungsformel für Flüche, Gelübde und dgl. in Bezug auf einen Verstorbenen, die vor dessen Beerdigung zu recitiren ist (נוסח התר שעושין למת קודם שיקברוהו), und das Kaddisch-Gebet, das auf dem Friedhof gesagt wird (נוסח הקדיש שאומרים בבית החיים).

Ich glaube nun, dass auch diese Publication uns einen Einblick in das gegenwärtige geistige Leben der Juden Südarabiens gewähren kann.

III. Zuletzt sei mir gestattet, in Anschluss an diese meine Beschreibung, Einiges zur Abhandlung Prof. Bacher's zu bemerken:—

p. 603, nr. 6. In Jerusalem erschien ebenfalls bei Zuckermann 1897

[1] Ueber den Namen מנולי s. Bacher, p. 607–608.

eine Pesach-Haggada mit dem Comm. עין חיים des Jaḥjâ Ṣâliḥ (s. Luncz's לוח ארץ ישראל, 5658, p. 98). Wahrscheinlich aber ist das nur eine Separatausgabe aus dem Siddur.

p. 613. Unter dem von Ṣâliḥ öfters citirten סדה"י resp. ס"הי ist das סדר היום des Mose b. Machir aus Safed, das zuerst Venedig 1599 erschienen ist (s. Steinschneider, *Cat. Bodl.* 1860; vgl. auch *Z. f. H. B.*, V, 151, n. 26), gemeint. In der That finden sich auch hier alle Citate wörtlich. Vgl. z. B. Ṣâliḥ I, 3 b über מודה אני mit סה"י ed. Warschau, 1876, p. 4 ob.; Ṣâliḥ I, 34 a über אהבת עולם mit סה"י p. 13 unt., u.s.w.

p. 615, Z. 8 v. u., l. Salomon Algasi (anstatt Schalom A.).

p. 616. Das sonst unbekannte Responsum Hai's, das Ṣâliḥ II b, fol. 60 b, citirt, ist seines kabbalistischen Beigeschmacks wegen kaum echt. Jedenfalls ist der Schluss gewiss gefälscht, vgl. über ähnliche Fälschungen Harkavy, *Stud. u. Mitteil.*, IV, p. xvi ff. Die von Ṣâliḥ bei dieser Gelegenheit aufgeführte Stelle aus dem *Zohar* citirt auch z. B. Mose Kordavero in s. Comm. zu den Gebeten תפלה למשה z. St. (ed. Przemysl, 1892, fol. 342 b) und ergeht sich dabei ebenfalls über die dreimalige Wiederholung des ובכן in kabbalistischen Betrachtungen.

p. 619. Die Citate aus Saadja zu Daniel sind dem gedruckten Pseudo-Saadja entnommen. Verwunderlich ist, dass ein Autor in Jemen, dem die arab. Uebersetzung Saadja's zu diesem Buche (und vielleicht auch der Comm.) zugänglich ist, die Unechtheit nicht gemerkt hat, umsomehr als Ṣâliḥ Saadja's arabischen Psalter benutzt hat. So stimmt z. B. das Citat zu Ps. lv. 9 (I, 101 a: פרה סועים מגזרת מרוח סועה מסער כמו נוסעה בחסרון פ"א הפועל כמ"ש רש"י ב' מנחם וכן פתר רבי' סעדיא) mit der Uebersetzung Saadja's z. St. (ed. Baron, p. vi: אסרע מן ריח ראחל) vollständig überein.

Endlich sei noch erwähnt, dass auch in Wien, 1896, ein סדר תפלות nach Ritus Ṣan'â erschienen ist (s. Steinschneider, *Monatsschrift*, 1901, p. 123), über den mir aber nichts Näheres bekannt ist.

Samuel Poznański.

Warschau, d. 8. Mai 1902.

CRITICAL NOTICES.

JASTROW'S "STUDY OF RELIGION."

The Study of Religion. By MORRIS JASTROW, Jun., Ph.D., Professor in the University of Pennsylvania. London, Walter Scott; New York, Charles Scribner's Sons, 1901. 16mo, pp. xiv, 451. 6 $. (The Contemporary Science Series.)

So many persons are now interested in the historical study of religion, that a good book on the subject is sure to meet with a hearty reception; and to such a reception Professor Jastrow's volume is well entitled. Its purpose and scope differ from those of other works of "introduction." We have several admirable descriptions and discussions of social and psychological religious phenomena: the *Manuel* of Chantepie de la Saussaye, with its details (in the two editions) of the lower and the higher faiths; Jevons's attractive exposition of the stadia of religious development; Tiele's discussion of the elements of religious belief in his Gifford Lectures; to which may be added the material brought together by Max Müller in his Gifford volumes. Jastrow's object is to set forth the proper method of studying religion, and the relation of the science of religion to other allied sciences. The literature of the subject, which is extensive, is handled by him with ease; he writes out of a full mind, with clearness, force, and sympathy, and his volume ought to secure the end he has in view, namely, to recommend the historical study of religion to all educated classes in the community.

The material is divided into three parts. The first, "General Aspects," deals with the history and nature of the study of religion, the classification of religions, the character and the definitions of religion, and the origin of religion. The second, "Special Aspects," discusses the relation of religion to ethics, philosophy, mythology, psychology, history, and culture. The third, "Practical Aspects," points out the proper attitude of mind in the study of religions, the necessity of going to original authorities, the desirableness of introducing the historical study of religion into colleges, universities, and theological schools, and the value of museums as an aid to the student. Two Appendixes describe the programme of the Section of History of Religions in the Paris *École des Hautes Études*, and the

arrangement of the Musée Guimet. Finally a valuable selected bibliography is given, and an index. The historical survey in the first chapter is intended not only to exhibit the steps by which the study of religion has reached the position of a science, but also to enforce the proper method of study. The ancients, the author points out, concerned themselves very little with the investigation of alien cults; the Greeks alone—and they only to a limited extent—showed interest in the subject; it is, however, proper to observe that the spirit and methods of Herodotus, Plutarch, Pausanias, and the author of the *De Syria dea* are not bad, and that, under favourable conditions, these writers would probably have produced valuable works. Dr. Jastrow then traces the development in Christianity—the intolerance of the middle period, when all other religions were regarded as beneath notice—the dogmatic hostile naturalism of the English deists, followed by the scepticism of the eighteenth century—the appearance of a broader and more sympathetic view in Spinoza, Lessing, Herder, Hegel, Carlyle and others—and finally (through the discovery of the great Eastern religions, and the growth of the historical spirit) the rise of the modern science, represented by Max Müller, Tiele, Réville, Tylor, Robertson Smith, Frazer, Jevons, Chantepie de la Saussaye, and others, and in magazines (the Paris *Revue de l'histoire des religions* and the Tübingen *Archiv für Religionswissenschaft*) and museums. To the nineteenth century is due the credit of having established the correct method of the study of religions—full and careful collection of material, and sympathetic and unbiassed interpretation of the facts.

The difficult question of the classification of religions is discussed by Dr. Jastrow at length; he reviews the various schemes proposed, and gives his own. In the course of the discussion he mentions certain considerations that are of general interest. Thus, he points out the difference between types of religious faiths and phases of religion. There are stages of belief through which all communities, or in some cases all civilized communities, pass; animism appears to be universal in certain stadia of culture, and is, besides, not a religious faith but a scientific creed—a basis of religion, but not itself religion; magic and ancestor-worship exist or have existed everywhere in the world; the conceptions of the deity as manifesting himself in nature and in history (regarded by Max Müller as distinguishing the Aryans and the Semites respectively) are found among all cultivated peoples, and, in germinal form, even among savages; monotheism, which to many seems a satisfactory differentia, is a tendency rather than a distinctive creed—it is the goal toward which all cultivated society moves. Those things, then, Jastrow

concludes, cannot in themselves be regarded as valid distinguishing marks of religions. He insists, further, that there is a disposition to lay too great stress on race as a factor in social development: not only is it hard to define the term "race" (we know of no community of unmixed blood), but it is true that peoples of different ancestral origin will, under similar external conditions, develop similar mental characteristics. In this statement he is doubtless right, but it must also be admitted that, if we take "race" in the sense of a unitary social agglomeration, racial tendencies are important factors of growth—the differences between Hebrew and Hindoo, or between Chinese and Greek, are real and effective; and unity may be imposed on a mixed community by a single element, as in the United States (an illustration cited by Dr. Jastrow), where the motley mixture of nationalities is dominated and coerced by the Anglo-Saxon spirit. The caution against putting undue emphasis on racial divisions is timely; but there seems to be no objection to recognizing an old Semitic type and an old Greek (or perhaps West-Aryan) type of religion, and perhaps some others. Another remark of Professor Jastrow's, that no great religion stands as the representative of a single idea, may be heartily endorsed; the life of a civilized community, of which its religion is one expression, is too complicated to be reduced to a single element. Finally, Jastrow accepts, without discussion, the view, held by most recent writers (Mr. Andrew Lang is an exception), that there has been in general a steady advance, intellectual and moral, in the religious life of the world as a whole, and in the religious experience of every separate community. On the basis of these principles he passes judgment on the current systems of classification. It is a pleasant illustration of his sympathetic attitude that he has a friendly word for the impossible (but once popular) division of religions into true and false: even from the historical point of view, he remarks, such a division has a certain value, in so far as it recognizes a development of religious thought—a forward and a retrograde movement. As specimens of philosophical classifications he takes those of Hegel and Hartmann[1], and rejects them for the reason that they attempt to characterize each religion by a single idea or salient point. Hegel's historical outlook is limited—he does not consider Buddhism, Mazdeism, or Islam; and, for the rest of the civilized world, it is obvious that, in defining the Greek religion as the religion of beauty and freedom, the Roman as that of organization, and the Hebrew as that of majesty, while his conception is original and attractive, he does not reach the

[1] Schelling's scheme also is interesting. There are some excellent remarks on the general subject in H. Schultz's *Alttestamentliche Theologie*.

essential features of these faiths. Hartmann had the advantage of a better knowledge of the historical facts; but Dr. Jastrow finds his division of religious types into naturalistic and supranaturalistic unsatisfactorily vague, though acute and magnificent; thus Hartmann (following Hegel) makes the Greek religion the aesthetic refinement of naturalistic henotheism; certainly it may be said to be this, but it is something more. Max Müller's classification on the basis of language is now generally abandoned. Kuenen's division into national religions and universal religions (taking "universal" to mean "adapted to all times and places") brings out an important point (the non-local elements in certain religions), but puts into the background higher ethical and other resemblances: in this classification Christianity stands alongside of Buddhism and Islam, and apart from Judaism. The similar division into religions with and those without an individual founder is rejected by Jastrow for the reason that it lays the stress on a relatively unimportant point; all religious progress is due largely to individuals, and no individual is more than the organizer of already existing conceptions. Tiele, in his article "Religions" in the *Encyclopaedia Britannica*, after criticizing other schemes, offers an elaborate classification of his own into Primitive Naturalism, Animism, National Polytheistic Religions, Nomistic Religions, and Universal Religions. The objections to the inclusion of animism and universal religions are mentioned above, and Jastrow further objects to this classification that it is inexact in that, for example, national polytheistic religions, having religious and civil codes, may also be classed as nomistic. Later, in his Gifford Lectures, Tiele so far modifies this scheme as to lay the principal stress on the division into the two main types, nature-religions and ethical religions—in the former of these types divine beings are not regarded as acting in accordance with ethical considerations. This general division, Dr. Jastrow holds, is valuable, yet hard to carry out consistently; thus, the Greek and Roman religions, which Tiele puts into his first class, must be regarded as ethical. Similar difficulties appear in Réville's classification into polytheistic and monotheistic, the former including animistic and fetishistic cults, national mythologies (China, Egypt, Babylonia, Greece, Rome, Germany), and legalistic religions (Brahmanism, Mazdeism, Confucianism, Taoism, Buddhism), and the latter Judaism, Christianity, and Islam (though the emphasis put by Réville on legal organization is a valuable point). Raoul de la Grasserie (in his *Des Religions comparées*, &c.) enumerates twenty-two proposed classifications, all of which are set aside by Jastrow as open to one or another of the objections above stated. His own classification is

based on the view that the highest form of religion is that in which there is complete accord between religion and life, and of such accord he distinguishes four grades: the religions of savages, in which the cult is meagre, and the superhuman powers are approached only in times of peril; the religions of primitive culture, characterized by animism, magic and ancestor-worship, and by an incipient union between religion and life, in which, however, there being little religious organization, large sections of life (such as marriage and the training of children) are omitted; the religions of advanced culture (India, Babylonia, Egypt, China, Greece, Rome), with powerful priesthoods and good general religious organization, so that a considerable proportion of the acts of life are in direct contact with religion; and finally, the religions that emphasize as an ideal the coextensiveness of religion with life (Judaism, Zoroastrianism, Buddhism, Christianity, Islam). It must be admitted that this classification, which its author sets forth with great force and persuasiveness, avoids many of the faults of its predecessors, and is attractive by its simplicity and breadth. Abandoning the attempt to fix on any one doctrine or usage as a *nota*, it distinguishes religions by their degrees of intellectual and moral culture—that is, by the culture of the communities by which they are professed. Religion is thus treated as one element of general human culture, having of necessity close relations with all other elements. Dr. Jastrow remarks that all schemes of classification are beset with difficulties, and his own, well thought out as it is, suggests some questions. One is surprised to find Islam put higher in the scale than the religions of Greece and Rome. We must compare the highest forms of these religions—the cult of the populace is equally mechanical and non-spiritual in both—and in such a comparison Plato does not fall below Mohammed, or Plutarch, Agricola and Tacitus below the Calif Omar I; the general ethical level was higher in Greece and Rome than it has ever been in purely Moslem lands. Possibly the difficulty lies in the somewhat indefinite expression "the coextensiveness of religion with life." This cannot be meant to indicate a condition of things in which there is outward recognition of the deity in every act of life, for it is precisely the lower forms of faith that are outwardly the more observant of religion. It must mean a purer and more strenuous ethical life, and in that case, putting aside dogma and creed, we cannot, in accordance with Dr. Jastrow's general view, put any religion as a whole into any one category, but must always specify time and place; the Christianity of the Spanish peasant does not differ materially from the religion of the Greek peasant of Aristophanes' time; the mediaeval robber

baron is not to be compared with Epaminondas; in the Christian church of Corinth in Paul's day there were practices that no respectable club now would permit for a moment. If conduct be the test of excellence, the important thing for a religion is not how far it enters into life, but what sort of life it enters into. Religion never creates a system of morals, nor is there discoverable any relation of cause and effect between the intellectual and ethical conceptions of a given religion and the morals of its adherents. These both spring from certain social conditions, and therefore coexist in a given community. The fact seems to be that wherever there is religion there is a union of religion and life (so Jastrow, on p. 167); religions differ among themselves not in the extent but in the nature of this union. Thus, in respect of rationality and ethical power, religions may be ranked according to the degrees of culture of their communities; any religion, whatever its creed, is at any moment what its adherents make it. Within this general scheme there may be cross-divisions, based on such conceptions as the immanence or the transcendence of the deity, the organization of religious law and worship, the nature of sin and the plan of salvation. It is a great merit of Dr. Jastrow's discussion that it shows the futility of the current attempts to establish an all-embracing classification of religions.

The chapters on the character and origin of religion give full and judicious discussions of these points. Modern writers are substantially at one as to what is meant by "religion," and there will be no objection, except, perhaps, in the case of one expression, to the definition adopted by Jastrow: the natural belief in a Power or Powers beyond our control[1], on which we feel ourselves dependent, this sense of dependence leading necessarily to the establishment of relations between man and the extra human Powers; it may be well to add that religion proper is nothing but this sentiment, all dogmas, creeds, and ethical codes being the product of science or philosophy. The chapter on the origin of religion criticizes the various views on the subject, and accepts that of Max Müller and Tiele. In this discussion it would be well to distinguish between theories of origin proper and theories of earliest forms. In the latter category belong the theories that make animism, or the worship of ancestors or ghosts, or totemism, the starting-point of religious development; these do not touch the question of the psychological basis of religion—they merely state the phenomena that first called

[1] The words "beyond our control" exclude certain forms of magic, which, in the opinion of some writers, are really forms of religion; for these words we might substitute "extrahuman."

into consciousness, and were systematized by, the universal human instinct. Here also we must place the views that religion was created by a supernatural divine revelation, or that it is a device of priests to get control of the masses. The unsatisfactory character of such explanations is fully demonstrated by Dr. Jastrow—animism, ancestor-worship, and totemism are simply early forms in which the religious sense expresses itself. Religion, Dr. Tylor well says, is the belief in spiritual beings, and animism is the groundwork of the philosophy of religion, that is, the starting-point of religious, dogmatic, and ritualistic construction. The ultimate basis of religion is man's belief in an extrahuman Power that it behooves him to cultivate. In regard to the accuracy of the expression "the sense of the infinite" (adopted by Müller, Tiele, and Jastrow), opinions will differ; it is unnecessary to quote the criticisms made on the phrase. Probably all will agree that early man has a sense of something beyond and above him, and that this something later develops into the infinite; and the question whether this germinal sense is the sense of the infinite appears to be chiefly one of words. The determination of the origin of this sense is the task not of the history of religions, but of psychology and philosophy.

Part II of the volume deals with one of the most interesting of the questions connected with religion, namely, its relation to other lines of thought. The fact is recognized that religion and ethics are two entirely different developments, and the history of their affiliation is traced; ethical codes are created by experience, and are adopted by religion, which acts as a stimulus of moral life. In the earliest known period, Dr. Jastrow holds, ethics and religion stand quite apart from each other, then came into close union (in the cultivated religions), and later, under the influence of scientific and philosophic thought, the union is dissolved. As to this, I should prefer to say that the union between religion and ethics becomes more and more rational and spiritual: in the lowest cults religion accepts and guards the current system of morals (which may be low and mechanical), and in the highest (in the most advanced modern forms, for example) the union of religion and morality appears to be closer and more refined than ever before. So, one may doubt whether progress in religious organization entails loss of individualism (p. 217)—on the contrary, in religion, as in commerce, politics, and science, the more organization the more individualism; and in fact Jastrow seems to say this on the preceding page. He proceeds to point out how various problems (as the conceptions of God, sin, salvation) involved in religion have been taken up by philosophy, and how mythology is an appeal to man's emotional

nature and a conservative force; or, as it may be otherwise put, both philosophy and mythology belong in the category of science—both attempt to account for the world, human and extrahuman, and thus to supply a framework for the religious sentiment. He calls attention to the value of recent physiological-psychological investigations (by Wundt, Starbuck, and others), which undertake to determine the character of certain psychic phenomena—not merely visions, hallucinations, and the like, but all inward experiences, normal and abnormal (conversion and the religious emotional life generally); religious psychology must deal, indeed, with the whole history of man—the science is still in its infancy. It is obvious that religion is closely bound up with general history and culture, is in fact one element of these; and, among other things, Jastrow has admirable remarks on the so-called conflict between science and religion—a conflict historically real, but philosophically unreal.

Part III is a commendation of the historical study of religion, for the sake of culture and in the interests of religion itself. A comprehension of its nature and history, it is urged, must increase its power. The attitude of the student must be sympathetic without being vague and vacillating; he must recognize and endeavour to understand the various tendencies of human thought and the differing demands of diverse temperaments, and, at the same time, must have his own opinion, based on the probabilities of the case. If he be a Moslem, fully convinced of the truth and superiority of his faith, he must have his eyes open to what is true and praiseworthy in Buddhism; if he be a philosopher, standing above all religions, he must search for what is rational in all; Jews and Christians, Protestants, Romanists, and Greeks must be not inimical but hospitable each communion to the others. This is the only scientific attitude. Further, Jastrow insists, the student must go to the original authorities, and not judge any religion till he has studied its documents in the original tongue; Christians too much neglect the Talmud, and Jews the New Testament. It is not possible for one man to master all religions, but he may make himself familiar with one or two, and so acquire a sound critical method and a certain capacity of insight in dealing with religions for whose materials he must depend on the testimony of other men. The volume closes with an earnest plea for the prosecution of the historical study of religions in colleges, universities, and theological schools; the feasibility and desirability of such study is shown, and a programme is sketched. Well-constituted faculties of the new science have been established in France and Holland, and a beginning in this direction has been made in America. It is the business of universities, Dr.

Jastrow remarks, to conduct investigations in the history of religions; there can be no doubt that the establishment of chairs for this purpose in all higher schools of learning would promote the cause of religion and of general culture. No subject has a greater claim on society than the study of the paths by which mankind has reached its present position in regard to the relation between man and God. The details, including the establishment of museums (like the Musée Guimet in Paris), might be worked out by every university or college for itself.

This outline of Professor Jastrow's book by no means does justice to the fullness and suggestiveness of its contents; but it may serve to commend the volume to the attention of those who are interested in furthering the historical study of religions.

CRAWFORD HOWELL TOY.

Harvard University.

DALMAN'S NEW DICTIONARY.

ערוך החדש, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, bearbeitet von Dr. GUSTAF DALMAN, Teil II, pp. 181–447, Frankfurt-a.-M., 1901. Kauffmann.

AFTER an interval of four years, Dr. Dalman has given us the second half of his Dictionary, and thus completed a scholarly, concise, and handy work. The great merit lies in its handiness, since it offers in one volume of moderate size all that the student requires for preparatory work, and is, at the same time, a lucid and reliable guide. For this reason its strictly alphabetical arrangement is a commendable feature, whilst its completeness is such, that it also deals with corrupted words for which the usual uncritical reprints of Targums and Rabbinic writings are responsible. As regards etymological research, the book will not, and is not meant to, supplant the existing larger works; but it offers much material for corrections of the same, especially in the way of vocalization. There is no doubt that, from this point of view, Dr. Dalman's book marks a progress over its predecessors. Considering the complex nature of the language to be dealt with, consisting of various Aramaic dialects, Aramaicisms in Hebrew words, Hebraisms in Aramaic words, foreign words, the fixing of vowels is a very arduous undertaking. The present condition of the printed Targums (with the exception of a few critical editions lately published) has been too long a source of dissatisfaction to the reader. This also applies to quotations from the

Talmud used for liturgical purposes, and Aramaic prayers in which the grossest misreadings have unfortunately acquired a hold made secure by age. Jewish students, in particular, should be trained to forsake the old slovenly ways, and read such texts according to the requirements of grammar. Some good beginnings, it is true, have been made, but this custom should be made much more general. With the material now available there is no longer any excuse for the intelligent reader to continue in the old methods. For some of the most common corruptions Dr. Dalman has substituted the correct pronunciation, with the evident intention of assisting the unmindful reader.

Dr. Dalman has also, in this second part of his book, taken no notice of Cod. Montefiore 116 (see preceding number of this *Review* p. 161, No. 7). This MS., written in 1486, and evidently copied from an excellent original, furnishes a considerable number of variations both as regards words and spellings. The following few instances are selected at random: 2 Sam. xiii. 18, M. ואונף, D. אנף; xx. 26, יאיראה, M. missing (as also in Lagarde's edition); 1 Kings xiv. 3, M. זלוע (see D., s. v. קלוע); 2 Kings xiv. 13, M. פרט (D., s. v. פרץ); xix. 21 (D., s. v. מוק), M. מעיקא; Isaiah xxiii. 3 (D., s. v. כי), M. דכי חצד (Lag. דכחצד); xl. 4, M. כפלא (D. כפלה); lxvi. 20, M. כורכוון; xlii. 4, M. יהלי (D., s. v. לחי); Jer. iv. 14 (D., s. v. חור), M. נקי; xx. 2, D. כִּפתא, M. כופתא (see Levy); Prov. vi. 31, M. מולא, as D.; Lagarde מזלא, &c.

As regards Yemenian MSS. of Targums, which have recently come much to the fore on account of their superlinear vowels, one must not forget that they are of comparatively late date. It is, therefore, a question whether their vocalization has been faithfully handed down to us, or whether it was in any way influenced by Arabic. מְעָרְתָא (Ar. مغارة, but Syr. ܡܥܪܬܐ, see Wright, *Comparative Grammar*, p. 85) might be regarded as an instance of this kind, because the word is so to be found only in Yemenian MSS. — With regard to שמד, *zum Abfall* (*vom Gesetze*) *zwingen*, it might have been hinted that the word is not a direct formation of שמד, but rather a *Shaf'ēl* of עמד (Syr. ܥܡܕ *to baptize*), the ע being subsequently omitted, and replaced in the usual way. This is an interesting case of popular etymology, helped into existence by the ordinary meaning of שמד both in Hebrew and Biblical Aramaic. The reading מְעַמֵּד is hardly correct, and should be מְעִמֵּד (see 2 Chron. xxxiv. 31). Piel forms of עמד are not used at all.

When the living Aramaic dialect of the Jews east of Mosul becomes better known, it may prove useful for the further recognition of the language of the Targums and Rabbinic literature.

H. HIRSCHFELD.

DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HEBREW MSS. OF THE MONTEFIORE LIBRARY.

V (*continued*).

339. Cabbalistic treatises of Menaḥem Azariah of Fano.

1. תקוני התשובה, according to the teachings of R. Isaac Loria, beginning תקוני התשובה שדרשו גורי האר"י ז"צל בשמו והוא מהדורא תנייא עם תוספות עקר.

2. Fol. 53. תקון בא ממודינא יום י"ב לחדש שבט תכ"ו לפ"ק.

3. Fol. 57. Amīdāh, Spanish rite, with additional prayers.

4. Fol. 67. מסירת המודעה and התרת נדרים.

Paper, Ital. curs. char., 12mo, ff. 69 [H. No. 43].

340. 1. לחם מן השמים, by Jacob Ṣemaḥ, beginning with Index; fol. 2ᵛ, שמות, composed of Num. x. 35–36, by writing the letters vertically in columns.

2. Fol. 47. ספר תולדות האר"י, Biographical sketch of Isaac Loria.

Owners: David Piazza in Ferrara, 1722; Moise Zoave of Rovigo.

Ital. curs. char., 4to, ff. 60 [H. No. 348].

341. ספר עולת התמיד, by Jacob Ṣemaḥ Ḥayyim, being based on the writings of Ḥayyim Vital. The work was commenced Tuesday, 7 Marḥeshwān, 5526 (1766) in Jerusalem. The MS. is a copy from the author's autograph.

Presented to Sir Moses Montefiore by Senior Salmōn Seniorson in Jerusalem.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 84 [No. 452].

342. 1. ספר גלגולי הנפש, also called משיבת נפש, by Jacob b. Ṣemaḥ, headed by a poem beginning תקרא הגלגולים בסער זה. The author's preface begins עלינו לשבח לאדון שמעון בר יוחאי ולתת גדולה ליוצא ראשית אמיתותיו שלא היינו בעמי הארץ ולא חלקנו בהמון העם הוא הקדוש וחסיד האלקי ר' יצחק לאוריה אשר לו דומיה תהלתי בקוצר ידיעתי.

2. Fol. 50ᵛ. Isaac Loria's ספר הגלגולים, second part, from ch. xxxvi to lxxii.

Ital. curs. char., large fol., ff. 84 [H. No. 22].

343. *a.* Obituary notice on R. David [Aryēh Lida] of Amsterdam, with reference to his works, probably by his son.

b. Another on the writer's mother, Miryam b. Wolf b. Josef of Lemberg.

c. Fol. 1v. Copy of the Testament of R. Naftāli Hirsch of Lublin.

d. Elegy, beginning אריד בשיחי ואהימה.

e. 1. Fol. 4. A piece headed צריך ליזהר קודם כל דבר מצוה לומר תמיד כללות היחוד; 2. [כנסת]ה בב״ה קצת הנהגות; 3. Fol. 12. תקון חצות; 4. Fol. 18v. סדר הלימוד באשמורת; 5. Fol. 21. תוכחה טובה להארי ז״ל; 6. Fol. 41. סדר הקדיש; 7. Fol. 44. The prayer ברוך שאמר (with Cabbalistic Commentary).

Modern German curs. char., 4to, ff. 49 [No. 247].

344. ספר תעלומות ומקורות החכמה, by Shabbethai Rafael, Cabbalistic (medical) treatise (printed).

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 17 [No. 519].

345. אמת ליעקב (Halberstam erroneously יעקב אוהל), Commentary on the אדרא רבא, by Jacob Marago of Tetuan.

Colophon: ע״כ מצאתי קונטרים אחד פה אליגורנה והעתקתי אותו וזה הפירוש עשה אותו הח׳ המקובל אחד מתושבי טאטואן ע״ה ושמו החכם יעקב מארגו נר״ו וקרא שמו אמת ליעקב.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 64 [H. No. 23].

346. 1. שערי רצון, by Nathan Nata b. Moses Hannover, prayers with Cabbalistic interpretations (printed). Ornamental title-page. Fol. 2. Copies of הסכמות, by R. Isaac b. Abraham of Posen, Naḥmān b. Meir Rapoport of Kremnitz, Samuel Schmelke b. Meir of Ostrowo-Jarotschin, Israel b. Aaron b. Isaac of Satanow.

2. Fol. 55. מגלה עמוקות, Cabbalistic treatise on ritual matters.

3. Fol. 69. סגולות, charms; R. Menaḥem of London, and R. Pereṣ mentioned.

4. Fol. 70. Glosses on marriage ceremonies, according to Moses Zaccuto.

Writer: Abraham Samson b. Israel Levi Pobini in Turin, 1695.
Owner: Emmanuel Colonna of Turin, 1737.

Ital. curs. char., large 8vo, ff. 74 [H. No. 78].

347. אוצר ראבי״ה, Discussions on the ספר רזיאל, by Elyāqim Mehlsack (המלזאני).

German curs. char., 4to, ff. 19 [H. No. 44].

348. 1. לקוטים, by Abraham Galante (1568), from the writings of Moses Corduero, Isaac Ashkenazi, Israel Saruk, Meir Cohen, Samson Cohen, and Isaac Loria.

2. Fol. 88. ספרא דצניעותא, ascribed to the Patriarch Jacob, with Commentary (see Neubauer, *Cat. Jews' Coll.*, p. 28).

Owner: Samuel Josef b. דאתאיא ?.

Ital. curs. char., 4to, ff. 114 [H. No. 14].

349. 1. דרושים, by Moses Zaccuto.

2. Fol. 14. Abstracts from Ḥayyim Vital's writings.

3. Fol. 40. שער תקון הנוקבא.

4. Fol. 48. Meditation on Adam's sin.

5. Fol. 57. דרוש לכל הבתים שהם למלכות שהם שבעה.

6. Fol. 63. שער הבירור.

7. Fol. 67. דרוש הצלם.

8. Fol. 71. שער צ"א חלק ט' פ"א; with many diagrams, and table of contents on fol. 1.

Ital. curs. char., 4to, ff. 77 [H. No. 34].

350. שמוש תהלים עם לוח המזמורים, by Gabriel b. Judah of Vitri.

Bought of Israel Goldblum in Rome, 1889.

Ital. Rabb. char., 12mo, ff. 27 [H. No. 47].

351. 1. ספר זרע אמת, Cabbalistic treatise by David Majār.

2. Fol. 57. Fragment of Ḥayyim Vital's עץ חיים.

3. Fol. 67. ספר זכרון יוסף, by the copyist Josef מורדוך (see below), bibliographical notes, chiefly based on Ḥayyim Josef David Azulai; fol. 72, List of the latter's works.

Written by Josef Murdach, who, in a note on fol. 1^{v}, states that he found the work mentioned under No. 1, in the house of Daniel בורלה in Salonica. The copy was commenced on Purim, 5575 (1715).

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 107 [H. No. 197].

352. Cabbalistic prescriptions in alphabetical order with explanations in (Jewish) German. On colophon, draft of a letter to R. אורי'.

German curs. char., small 8vo, ff. 21 [No. 440].

353. מסגרת טפח, Cabbalistic commentary on [a printed edition, and pasted round the leaves of] ספר תקון השלחן (Reggio, 1806), by Samuel Isaac b. Moses Ḥayy Finzi. The introduction is dated Ferrara, 28 Ab, 5605 (1845). On the last page there is a poem beg. עת שערי מזון להפתח.

Ital. curs. char., 4to, ff. 46 [H. No. 36].

354. 1. Cabbalistic treatise, beginning זה ספר הייחוד, commentary on the Sefirōth. Fol. 19^{v}, are mentioned R. David, and his son

Abraham, further Isaac the Blind and his pupils: *a.* Ezra, who wrote Cabbalistic commentaries on Canticles and obscure Agādās of the Talmud; *b.* Azriel, גם הוא פי׳ פרישות רבות בחכמה זו ומאלו השנים פשטה חכמה זו כי למדוה לרבים ועיקר מעין חכמה זו בעיר ירונא (Gerona) ושם היה הרמב״ן ז״ל ונתחכם בדבר ובסה הדברים בפרשו החומש ורמזם בסודותיו.

2. Fol. 20. פירוש התפלות, by R. Azriel; fol. 22v, Jacob Nāzir mentioned.

3. Fol. 26v. פירוש מרכבת יחזקאל, Cabbalistic commentary on Ezekiel, ch. i.

Owner: Mordecai.

Orient. Rabb. char., ff. 81–86 inverted, fol. 86 much injured, 4to, ff. 86 [H. No. 388].

355. פירוש השם המפורש ושמו חיי עולם הבא וסוד מספר אותיות ירושלים, Cabbalistic commentary on the Tetragram. The introduction begins והוא פירוש שם בו ארבעים ושתים אותיות. The work itself begins (fol. 2) אמתת האמונה הישראלית היא שהשם יתע׳; fol. 6v, Poem, beginning שלח יד ברואה להשיג גבואה (acrost. שם המפורש, and Tetragram); fol. 7, Selīḥōth, beg. וראו בשמו הוא; fol. 8, וזהו רוח חכמה הוד מלמד שם בן ע״ב אותיות; fol. 79v, Poem, beginning בעלי מדע.

Vellum, Franco-German Rabb. char., 4to, ff. 80 [No. 459].

356. Cabbalistic notes and observations by Nathan Aryēh b. David Zimmer, dedicated to Sir Moses Montefiore at the completion of his centenary (1885).

4to, ff. 91 [No. 417].

357. Collectanea: *a.* Fol. 2v. ממשנת חסידים סדר עריכת הקערה בליל פסח; *b.* Fol. 3v. שער חק המצות; *c.* Fol. 12v. פירוש ההגדה; *d.* Fol. 17v. שער ספירת העומר; *e.* Fol. 29v. סוד חג השבועות; *f.* Fol. 31v. פי׳ הרמ״ז (Moses Zaccuto); *g.* Fol. 36v. סוד חבלי משיח, by Hayyim Vītal; *h.* Fol. 41. זה שער עץ חיים ה״ב משם החסידים להר״ם בנארה ולהרי׳ ארזן ולהר׳ יונה זלה״ה; *i.* Fol. 44v. לזכירה מהרב ר׳ משה הכהן; *k.* Fol. 59. הלכות הושענה רבה, copied from ס׳ הכוונות by Isaac Loria; *l.* Fol. 73. סוד השופר Moses Zaccuto; *m.* Fol. 80. מצות שביעית; *n.* Fol. 87v. הלכות ציצית; *o.* Fol. 95v. Abstract from ס׳ חמדת הימים.

Ital. curs. char., 4to, ff. 99 [H. No. 39].

358. Cabbalistic treatises and prescriptions: *a.* Fol. 1v. Directions and sketch of an amulet to be given to an insane woman; *b.* Fol. 2. Table of contents of remedies described; *c.* Fol. 79v.

Observations on Ps. cxix; *d.* Fol. 92. Prayer; *e.* Fol. 100. Comments on behalf of Moses Ashkenazi. Ff. 24^{v}, 26^{v}, 27^{v}, 82^{v}, and 83^{v} in Italian; many diagrams and marginal notes.

Ital. curs. char., 4to, ff. 114 [H. No. 19].

359. Several Cabbalistic treatises:

1. אוצרות חיים דרוש א[דם] ק[דמון], with דרוש העיגולים, by Ḥayyim Vital, and other abstracts from the latter's writings.

2. Fol. 20. שער ציור העולמות, by Ḥayyim Vital, beg. אני הצעיר בעולם; ch. I, חיים ויטאל ראיתי לחבר דרך קצרה בענין ציור העולמות העשיה; ch. II, בביאור שמיד דעשיה; ch. III, בביאור ג"ע הארץ.

3. Fol. 27. Cabbalistic prayer attributed to R. Ismael.

4. Fol. 30. סדר החגדה, by Ḥayyim Vital, headed זה מצאתי בספר הכוונות בח"ב דף ד"ע"ב שורה כ"ד. Cabbalistic commentary on the Passover Haggādāh.

5. Fol. 40. שער הפרצופים.

6. Fol. 43. כללים, by Isaac Loria.

German curs. char., small 8vo, ff. 47 [No. 463].

360. סודות התפלות ומצות המועדים (Title on cover, inside), beginning wanting; *a.* Fol. 2. סוד העמידה; *b.* Fol. 109. סוד קריאת שמע; *c.* Fol. 175. ענין פסח ויציאת מצרים; *d.* Fol. 195. כללות תפלות ראש השנה; *e.* Fol. 221. סוד הסוכה.

With many marginal notes.

Ital. curs. char., 4to, ff. 232 [H. No. 18].

361. שרשי השמות [also styled ערכי הכנוים], by Moses Zaccuto; fol. 47, פזמון for Passover; fol. 48, ודוי גדול ע"ד האמת.

[The ס' ערכי הכנוים is printed at the end of מאיר בת עין, Salonica, 1755.]

Ital. curs. char., 4to, ff. 48 [H. No. 27].

VI.

POETRY.

362. I. Poems by Judah al-Ḥarīzi, headed שירים נחמדים מזהב להר' יהודה חריזי ממחברת החמשים מספר תחכמוני אשר לא עלו במלאכת הדפום. The following are the headings in which names of persons occur. Fol. 3 b^{v}, ואלה עשיתי לשם ר' שמואל ן' הראש ר' נסים בספרד; fol. 4, ועשיתי וחברתים על שמו ועל שם ר' מזהיר בנו יהי אלהיו עמו

ועשיתי על החכם ר׳ בדמשק כשנסע משהבר יוסף הרופא לחמת fol. 5, ואלה עשיתי לקבר אדוני יוסף המערבי · בנוסעי אל ארץ הצבי ibid.v, ואלה עשיתי על אדוני עזרא · הסופר ibid., יחזקאל · מכובד חטאו להקל ואלה עשיתי על המתפאר על הר״ם ז״ל בהגיוניו fol. 6, למצוא כפרה ibid., ואלה עשיתים · לר״ם ולספרד שלחתים (Maimonides); ibid. (Taḥkem., *Maq.*, L); ואלה עשיתים לר׳ מנחם בר יצחק דיין מצרים · אין ועשיתי על הראש ר׳ נסים ז״ל ושלחתי ibid.v, כמוהו נדיב ידים ונקי כפים אליו; fol. 7v (not identical with Taḥkem., L), ועשיתי על הנשיא ר׳ ועשיתי לאיש מן החשובים · הנדיבים ושמו fol. 8, יוסף ב׳ שושן כשנפטר ואלה עשיתי בבית אדוננו עזרא · ע״ה והנם חקוקים בקירות ibid., ירוחם ועשיתי בחדש תענית דישמעאלים כששמעתי משכימים בשחר ibid.v, הבית עשיתי על הנשיא ר׳ ששת שהיה ראש נדיבי עולם ואוצר ibid., ואוכלים וכתבתי לר׳ יוסף מקור התושיה · בן השר המצרי ר׳ ibid., החמודים כולם ובהיותי ibid., ועשיתי על קהל לוניאל · ישמרם האל fol. 9, עובדיה ז״ל בלוניאל בקש ממני ר׳ יהונתן הכהן להעתיק לו סדר זרעים · לר׳ משה אביר הרועים · ואחר שהעתקתיו · עם אלה השירים אליו שלחתיו, refers evidently to Maimūni's Commentary on the Mishnāh; ibid., והעתקתי בספרד ספר מורה הנבוכים מלשון ערב אל לשון הקדש לא׳ מהנסיכים ושמו יוסף · ועשיתי בארצות ibid.v, והיה לראותו כוסף ושלחתיהו לו עם אלה השירים ועשיתי בדמשק על ר׳ צדקיה fol. 10, מערב לאיש טפסר · ללמדו דרך מוסר ועשיתי באשור על ענין הקהלות אשר חזיתי ibid.v, הדיין לסבה ולענין ועשיתי על הנשיא ר׳ מכיר · אותו לטוב fol. 11, ובארצות מזרח ראיתי אזכיר. With many variations from the printed editions.

II. Fol. 14. Moses b. Ezra, headed על היין, beg. סוב תחזה עופר זמן עד אן תתן (2 ll.); ibid., שתה אחי והשקני עדי כי (2 ll.); ibid., בטוליטולה (2 ll.), followed by a piece in rhymed prose, beginning על פטירת החסיד הנעלה דון ibid.v, בשער העזרה הנקרא שער התשועה לאיש ושמו אברהם אשר הרים מנכסיו ibid., יוסף באן בנשת זלה״ה בתים עשה אנזרק בונפת fol. 15v, headed תרומה לה׳ ספר תורה אחד ibid., נ״ע כאשר השלים לכתוב ס׳ בחינת עולם לה׳ר ידעיה הפניני ז״ל חרות בעט ברזל ועופרת על fol. 16, עצה טובה מספר בן המלך והגזיר מצבת החכם ר׳ דוד בעל ספר לשון למודים וספר תבונת בן שלמה בן דוד בן שלמה בן הדב של ספרד המרומם דון דוד הנקבר בטוליטולה בין מצבת הרא״ש ז״ל ובין מצבת ה׳ר מנחם בן זרח ז״ל בעל ספר צידה לדרך והוא היה בן דון גדליה הזקן בן שלמה הראשון בן החכם המופלא אבי המשוררים המובהק בכל התלמוד הרב ר׳ יוסף זקנו של החכם יוסף בן יחייא ז״ל אשר קונן הקרחה על הרשב״א ז״ל והוא היה תלמיד חבר להרשב״א הנו׳ הנקבר בארעאן בן יהודה בן הנשיא דון יחייא ן׳ יחייא זלה״ה ראש המשפחה הקדומה מופת הדור והדרו ויראת[יי] ibid., של בני יחייא ישצ״ו ויגן בעדם אמן

היא אוצרו ה״ה הרב השלם ר׳ דוד ן׳ יחייא נצב״ה נתבקש בישיבה של מעלה בשנת הרס״ד (1504) בעיר הגדולה קושטאנטינה; ibid.v, headed את זה ועוד; fol. 17, מצאתי כתוב בשבח קד הקמח שחבר הרב רבינו בחיי הדיין מצאתי שיר אחר מרובע ופשוט אשד שורר כותב הספר לעצמו יוסף ב״ר ילדי ימים חשו; ibid., beg. דוסא ז״ל וחתם שמו בראש הבתים וכה אמר לצבוא (20 ll.); fol. 18, beg. זמן הקור כצל ברח ונשמו (10 ll.); ibid., קינה היא וקוננוה על הרב אבון זלה״ה; fol. 19, אל מי אשא שיר שולח להר מאיר נ״ע בשבח שירתו ושמחת המשורר השולח headed שירתו זאת אליו בקבלתה; ibid.v, headed חידה על המכתב; fol. 20, כתב התרעומת איש א׳ על חברו בנדבו והוא הלך נא ונר בארץ headed שיר שלוח לרב וגדול; fol. 21, ודורש שלומו וטובתו מקצה הארץ ועד קצהו הנה מתרעם מתהפוכות הזמן ודברי תנחומין על פטירת ס׳ נ״ע ובסוף השירה יחלה פריו להשיב לו דבר בה יתנחם מעצבון הפרידה; ibid.v, Prose piece beg. לנטע השכל ינצר היושר; fol. 23, beg. מאל עילום (15 ll.); ibid.v, beg. רדו אל גן (4 ll.); ibid., שיר נאה לשני רעים אהובים נפרד מהם פלוני אוהבם · · · ועל פרידתם מתרעמים ויאשו משלם וזה מילולם (28 ll.); fol. 24v, beg. יונים בניהם נשאו אלינו (28 ll.); fol. 25, שיר שלוח בסוף הכתב מהאבירים כתבו לו פעמים שלש ואין קול ואין עונה ואין קשב (11 ll.); ibid.v, beginning מעונות מעונותי ואל מות (40 ll.); fol. 26v, יודיע משורר לאהובו הנפרד כי מיום הפרד מעל אחיו לא מצא איש נבון וחכם יארח עמו לחברה רק בנערים בעם וכה אמר (13 ll.); ibid., שיר ידידות מאוהב לאהוב (12 ll.); fol. 27, beg. מאד קלה פרידתי שיר שלוח לא׳ מן המשוררים להר׳ יאשיה נ״ע באמור (8 ll.); ibid., עליהם אליו כי הדין עמו לבבות אמו כי היא היתה אם לבינה והתחיל שירו כאלו שלוח להר׳ יאשיה הנז׳ לנחמו על פטירת; ibid.v, להחכים בדבר (24 ll.); fol. 28, beg. הלעד הזמן ידו הנטויה (32 ll.); fol. 29, אמו (20 ll.); Piece in prose beg. לגביר דעות וחסן ישועות, Mose b. Ezra; fol. 31v, קינה על אוהב Poem beg. לבבי יהמה לזמן שאפו (32 ll.); fol. 32, headed לזמן בוגד beg. ורע אשר ימיו קומטו בלא עת בארץ נכריה (13 ll.); ibid.v, beg. קינה מפוארת לאשה כבודה וגברת (35 ll.); (42 ll.); fol. 33v, headed אליכם אמונים (56 ll.); fol. 37v, על הקערה, five epigrams; fol. 35, beg. שלא לשתות מים אחר אכילת דגים (2 ll.); ibid., headed שיר נאה לא׳ מהמשוררים בהפרדו מעל אחיו ושמו יהוסף ובמר שיחו הרבה כמעט אשורי הידידים, beg. תלונותיו על הזמן וירבה הילולים על חבירו הנז׳ נטו (37 ll.); fol. 39, beg. הלמוד מזמן הפוך בחרתם (22 ll.); ibid.v, beg. לעץ נחמד אשר צמח בגן אל לבבי יחרד (16 ll.); fol. 40, beg. אילת אהבים (25 ll.); ibid.v, beg. נדו ימי השחרות (15 ll.); fol. 41, נתנה לאוהביה מתן בסתר ויריבו עליה יודעיה וא׳ מאוהביה שמע הדבר וישא משלו ויאמר (2 ll.); fol. 41, beg. אש קדחו אוריו, M. b. E. (55 ll.).

III. Fol. 42. Solomon b. Gabirol, beg. ישלם הסתיו נדרו (17 ll.); ibid.v, הפריש לילה על יום כנפו (18 ll.); fol. 43, beg. אוי בסעפי חלום (39 ll.); fol. 44, beg. היחיה איש (3 ll.); beg. לבי שמח (21 ll.); ibid.v, beg. עבי שחקים (8 ll.); אמונת חן Eleazar hak-Kōhēn (8 ll.); fol. 45, נפשי לבית אל נכספה גם כלתה (33 ll.); ibid.v, לנחל בין ממולא (6 ll.); fol. 46, ימיננו בתוך קוצר עצורה (14 ll.); ibid., לך נפשי תספר כי יצרתה (46 ll.); fol. 47, אנוש אנוש ענוש מות וקצפו (54 ll.); fol. 48, Moses b. Ezra נפשי ליאשיה במסתר תעטוף (20 ll.); ibid.v, הנפשי בחרה לשכון יגונות (55 ll.); fol. 50, אמת עיני זממיך פקוחות (10 ll.); ibid., עינות תהום הנה ולא עינים (48 ll.); fol. 51, מות אהה נברא מרתיה (20 ll.); ibid.v, לבי לימים נשאו אימיך (15 ll.); fol. 52, עיני ועפעפי בדם לחכם גדול ציצת תלאה היתה פורחת (44 ll.); fol. 53, נמצא כתוב, ibid.v, (10 ll.) על הרמב"ם: לבי הולך וימלך (11 ll.) נגרו בכתב יד החכם המופלג הר' יוסף ן' גליל ז"ל דבר נפלא וז"ל אמר יוסף נכנסתי בעיר פאם שנת מ"ו (1287) ובקרתי למרדכי ן' זכרי והוא מוטל על ערש דוי החולי שנפטר בו והיה מדבר עמי עד שהודיעני מה שאני מספר והוא שאמר לי שאירע בזאת המדינה שכהן א' גירש את אשתו ולבסוף רצה להחזירה מה שאין הדבר ראוי לו מן הדין ועמדתי על הגט ההוא והוא חתום בשני עדים אלא שהעד הא' הוא קרוב לכהן הנז' והתרתי לו להחזירה אחר שעייכתי בענין ומנעתי אותו מלהחזירה עד ששלחתי שאלות למר יהודא גיאן נ"ע למרקאש (Morocco) ולמר יצחק ן' עאטאר לסיבתא (Ceuta) והגיעוני תשובתם שהכהן הנז' אינו יכול להחזירה עם היות שהעד קרוב ושלחתי שאלה להרב המופלא הרשב"א ז"ל וספרתי לו כל המעשה ובעודי ממתין התשובה ראיתי בחלומי שהיה הרמב"ם ז"ל בונה לי אלו הבתים, follows poem beg. ובשנת (?): עבדי אשר נרצע לעבדני, after which he goes on as follows: עוררתי משנתי כתבתים ושמחתי בהם ולא היו ימים מועטים עד שהגיעני מברצלונה שולם והביא תשובת שאלה מהרב הנז' כמו שהודתי בהחזרת האיש הכהן את אשתו וכך גזרו הבתים הנזכרים ונשארתי מתפלא מהבתים האלו ממשקלם ומאמרם ועם היות שמלאכת השיר אינה מטבעי ולא הורגלתי בה מעולם ולא שמעתי בתים אלו מעולם זהו מה שספר לי וראיתי להעלותו על ספר עד כאן לשונו.

IV. Fol. 54. Judah Hallēvi אם לאלהיך (see Luzatto, *Diwān*, fol. 12r); יום נכספה (ibid., fol. 3r); ibid., וזה אמר בעת הכנסו בים, beg. רועד בלב ימים (3 ll.); ibid., וזה אמר בעת ראה הים זועף, beg. אזעק בלב נמס (4 ll.); ibid., וזה אמר עת נכסוף נכסף לאהלו, beg. הציקתני תשוקה לאל חי (16 ll.); fol. 55, headed וכתב לצאחב אל שורטה, beg. עמדו עמודו (30 ll.); fol. 56, headed בתום ארבעים, beg. לו חכמו ימים (40 ll.); ibid.v, beg. לא הענינים הם אשר נבקעו (see Ginzē Oxford, fol. 42, 9 ll.); fol. 57v, beg. בך אעיר זמירות (5 ll.); ibid., beg. זמן

ידעתיך נדוד מימי עולמים (34 ll.); fol. 58, beg. העיז כצור (33 ll.); fol. 59, beg. אם הנדוד (20 ll.); ibid.v, beg. צבית חן שביתינו בצבייך (4 ll.); fol. 60, beg. כשסע הגדי שסע לבבי (5 ll.); ibid., beg. הה לי ידידי ארץ כילדה, headed בתים לב׳ שלוחים להר׳ יצחק ז״ל (2 ll.); ibid., headed היתה יונקת (32 ll.); ibid.v, רואי תמהים (4 ll.).

V. Fol. 61. בשרש עין (see Senior Sachs, שירי שלמה, fol. 22); fol. 62, בחר מהחלי (ibid., fol. 11); fol. 63, headed שיר שלוח להר׳ שמואל הנגיד, beg. הלצבית חן (see Dukes, נחל קדומים, p. 17); fol. 64v, מרתיה (dirge) להר׳ (31 ll.); fol. 65, headed זמני נא בהר כסל גבורים מרתיה, beg. יחידה לא תנשא (7 ll.); ibid., headed יהודה ן׳ יחייא ליהי רצון להר׳ שלמה על הגזירות שעברו, beg. שובי יחידתי לאל חי גואלי (74 ll.); fol. 67, headed יהודה ן׳ יחייא זלה״ה שעשה לחן מושקל שבי יחדתי וזאת אזמר בלבי מר לנפשי בחרי, beg. לאל חי גואלי על כל הגזירות וכה אמר קינה אשר קונן החכם הנעלה דון דוד בכמה״ר (39 ll.); fol. 68, headed יוסף ן׳ יחייא זלה״ה על הגרוש והשמד ממלכות פורטוגאל שנת הרנ״ז (1497) תלונה על הזמן להחכם דון (49 ll.); fol. 69, headed ליצירה אעורר יגונים יהודה אברבנאל זלה״ה יספר בה את כל התלאות המוצאות אותו מיום היותו זמן הכה בחץ שנון לבבי, beg. וטלטולו וגרוש בנו הגדול וצואתו אליו וכו׳ (130 ll., see אוצר נחמד, II, fol. 70); fol. 72, headed סימן למספר הבתים ק״ל, beg. אל הנער (2 ll.), referring to the number of lines of the preceding poem; ibid., סימן שני (2 ll.); ibid., סימן שלשי (2 ll.); ibid.v, headed אשר קונן על השר המאושר הרב הנערב דון יצחק אברבנאל המחבר זלה״ה למשקל ציון הלא תשאלי, beg. איכה אהה ישבה (45 ll.); fol. 73v, headed מרתיה לשבת שמעו להר׳ יצחק הכהן ז״ל למשקל לחן אשחר עדתי, beg. אעורר יללות (acrost. Isaac b. Jacob hak-Kōhēn, 24 ll.); fol. 74, headed חקק אבן בפטיש יפוצץ בעט ברזל על מצבת הנבון הר׳ אליעזר גדליה נ״ע מן המתים במגפה לפני ה׳ בשנת השל״ז (1577) עוברי, beg. ליצירה בעירו סלוניקה על פני האב הנכאב כ״ה וידאל גדליה ואחרי כן יצא אחיו מצל חדריו לחצר מות בעמק (4 ll.); ibid.v, headed וחקק על מצבתו אלו הבתים וקודם מיתת שני האחים הנז׳ מת אחיהם; ibid., הקטון ושמו אשר יקראו יהודה ואחר פטירת אחיו הנז׳ חקקו על ציונו אלה הבתים; ibid., beg. על מצבת קבורת החכם רפאל הכהן לכל באי גבול; fol. 75, וזאת להח׳ סעדיה על מצבת אשה חשובה וכה אמר (4 ll.); ibid., על מצבת הגביר (2 ll.); ibid., על מצבת אחרת להח׳ בנימון קאראסו (4 ll.); ibid., ועל מצבת אשת חבר (2 ll.); ibid.v, מצבת אליהו ibid., ועל מצבת החכם הרופא ר׳ יעקב מלמד (2 ll.); ibid., על ציון הח׳ שמואל אדרבי נ״ע נעים זמירות (6 ll.); fol. 16, Piece in prose, beg. שמעו עמים כלם, breaks off after fol. 80; fol. 81, blank.

VI. Fol. 82. Headed בקצת היריעה (?) ועוד לו, beg. מי לא ידע קצור קצרה, rhymed prose; ibid., Several epigrams of Abraham b. Ezra; ibid.v, יזהר לספר בשבח החכם ואפשר יהיו בו קצת גנויות, beg. קנה בושם גביר זה בידו (4 ll.); fol. 84, להר׳ רפאל הרופא, beg. בטוב טעמו (11 ll.); ibid.v, headed ן׳ אלחראב ז״ל לה״ר זחריה (*sic*) שירים ששלח הר׳ יצחק והשיבו ר׳ זחריה (*sic*) על מלאכת שיר נתונה לי; ibid., beg. כאבן זלה״ה ואיך תלחם; ibid., והשיבו ר׳ יצחק, beg. פי חרוזיו ומשקלו ואם השיר; ibid., beg. ידי האל בתוך זה נפטר ר׳ זרחיה וכתב הר׳ יצחק זה על קברו; fol. 85, headed להר׳ שלמה ן׳ גבירול על פטירת רב האיי ז״ל בגן עדן; beg. בכו עמי וחגרו שק וחבל (4 ll., cf. Shirē Shl.); fol. 86v, headed ר׳ יהושע ז״ל הוציא דבת ארץ הצבי חוב״ב כמה שלחו לו זה השיר, beg. לא האמין אמון לתור שלחנוך ומה ראית; fol. 88v, Solom. b. Gab., beg. להר׳ וידאל ן׳ לאבי בשתוף מלת עלי תולעתי (10 ll.); fol. 89v, headed תור, beg. להר׳ שמעון בר צמח ה״ה דוד צח כלי חמדה (6 ll.); fol. 90v, חקק קח מאמר חמין ותשאהו, beg. בסוף ס׳ התשב״ץ אשר לו; fol. 92v, אבן על מצבת היקרה דונה שמחה אשת הר׳ משה אלמושנינו ז״ל; fol. 93, על מצבת גדרת מהללים להר׳; ibid., על מצבת הר׳ שלמה קאציש נ״ע הראב״ע ז״ל נכנם לבית הכנסת והיה שם עשיר אחד; ibid.v, סעדיה לוננו עם הארץ ולרב נאותו וגאונו לא חלק לו כבוד בקימה ׳ ׳ ׳ בה היד יי אז עלה עשן באף הראב״ע ז״ל וכה אמר.

VII. Fol. 94. Moses b. Ezra, epigrams; ibid.v, לאיש היה שמו יצחק וקוראים אותו הלועזים יצַאק וישא משלו, beg. אם יעלת חן; fol. 95, חידה להר׳ יצחק אל חאדיב, followed by many more; fol. 102, Abr. b. Ezra (attrib.) נמצא באחד אין צורה, beg. י״ג עקרים להרמב״ם ז״ל; ibid., headed למורה תמורה בשבח הרב המורה ועל שרפת ספרו והנגיד הרב ר׳ יהודה ן׳ יחייא זלה״ה נשא משלו, beg. עלי עץ ודשא; fol. 103v, בהללו, beg. אשרי אדם; fol. 104v, headed כאשר ישב החכם הר׳ יעקב נחמיאש ז״ל על כסא כבוד בק״ק בעלי תשובה והעמידוהו וקבלוהו למרביץ תורה ולהורות להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו אז ישיר החכם ר׳ משה אלמושנינו ז״ל, beg. אם קרובים גביר (4 ll.); fol. 105, בחתימת הכתבים להחכם הנעלה, beg. כמה׳ גדליה בן האלוף הישיש ונעלה דון משה ן׳ יחייא זלא״ה וזאת אשר לו וזה להר׳ שלמה לבית הלוי נ״י; ibid., החכם הנעלה כה׳ שלמה ן׳ פורת; ibid., וזה אשר עשה הר׳ גדליה לו; ibid., וזה לגיסו הר׳ יהוסף ן׳ יחייא נ״י לשמו (3 ll.). Here the MS. breaks off.

Span. curs. char., 4to, ff. 105 [H. No. 318].

363. Letters and poems, by Benveniste b. Labi, Solomon Bonfed, Solomon Dafieira; fol. 76, Letters, by Bāruch Almosnino; fol. 100,

תוכחה, by Solomon Carcassoni; fol. 101v, Letters, by Solomon b. Josef חמין to his master Solomon b. Josef Zakkūth; fol. 103, שאלה, by a later hand, see *HCat.*, p. 42.

Span. curs. char., 4to, ff. 108 [H. No. 242].

364. 1. ספר מוסר השכל, Hāi Gāōn's ethical poem, beg. ירא האל בני (printed).

2. Fol. 7. ספר קערת כסף, by Josef Ezōbi, copied from the edition (Venice), 1578.

3. Fol. 12. *a.* Poems, by Meir אוזנבוט (acrostic, fol. 14), 1816; *b.* Fol. 16v. Poem, by Ibn Ezra, beg. אני הוא המקום.

4. Fol. 20v. Novellae on Megillah, Pesāḥim.

5. Fol. 42. More poems. After fol. 48 seven leaves have been torn out; ff. 49–95, blanks; fol. 96, Notice about the death of the writer's father, 10 Sivān, 5539 (1779), of Josef Gedaliah, the 24th of the same month, and of Ḥayyim Gedaliah, 1806.

Modern Orient. curs. char., 12mo, ff. 106 [H. No. 268].

365. 1. מסכה פורים, by Qalonymos b. Qalonymos (printed).

2. Fol. 11v. מנחת יהודה שונא הנשים, by Judah b. Shabbethai, begins with the poem (printed).

3. Fol. 23. שטאנצי על הנשים, Poems in Hebrew and Italian.

4. Fol. 26. Poem, beginning איני שכור כי אם שמח עלה קרח עלה קרח.

Ital. curs. char., 4to, ff. 26 [H. No. 373].

366. Secular poems by an unknown poet. The beginning is missing.

I. Fol. 1. Headed שיר תלונות (see *J. Q. R.*, vol. XII, p. 138); fol. 2v, שיר ליחיאל ההולך לראות היעלה (3 ll.); ibid., לעובדיה אשד לו (2 ll.); fol. 3, שיר אל דודי (7 ll.); ibid., שיר יחזק אשה אלמנה המשורר לקחת הנשים אלמנות ולמאום היעלות הבתולות (4 ll.); fol. 4, לרעים החשובים יחיאל ועובדים (?) (4 ll.); ibid., סדר תתנים (11 ll.); ibid.v, תנחומים (4 ll.); fol. 6, קינת המהר"ר יוסף לשתי עפרות (5 ll.); fol. 7, שיר לעורר תמרורים נהי ומספד אמרים מרים צרפתי (26 ll.); ibid.v, אחר בדרך הראשון לא יטה ימין ושמאל (9 ll., verses 3–5 acrost. משה); ibid., acrost. מנחם; fol. 10, הלצת העניינים אשר גרו אל המשורר בני רעיוניו על ספר אמרי שפר, in prose, beg. למשה איש האלקי; fol. 13, headed קינות ותלונות בקול יענים ותורת אל גוויתי החסירה אשר בחשיכה מבכה מבכה על הזמן אשר דכא לבבו בהסירו מלפניו מחמד עיניו ותלך אל ארץ אחרת בין גזרי העירות וישא משלו כי שדי המר לו; ibid., תוכחה, in prose with four lines of poetry in the middle; fol. 15, headed זאת

הקינה הארוכה לחרבן בית אלהינו, beg. בני אל חי (17 ll.); ibid., headed קומה ברית אחים, beginning שיר אל פ״א אשר עצמו הקריב לחרחר ריב (4 ll.); fol. 16, headed וזאת היא העצה היעוצה ואליה תוכחת מסותרת, beg. קחי שיחי (3 ll.); fol. 17, headed זה השיר ששר המשורר בשחקו בקוביא; fol. 18, headed בתים הערבים אל הסבה (9 ll.); fol. 19, headed קינה לספוד לצרה ולבכותה בעיר פראטו (Prato) יללתה ואל הכהנים הנאנחים וכואבים כי חשך עליהם שמש ירח גם כוכבים הרמים; fol. 18v, Poem (15 ll.) in vindication of the study, directed against Solomon b. Addereth (printed *J. Q. R.*, l. c.); fol. 20, שיר לימי חנכה, beg. מזמור שיר שיר אל האיש הנקרא שמו ישראל אשר שר (7 ll.); fol. 21, חנכת הבית אל כל יושבי תבל בחולי ובמדוה וכאב מר ולב דוה אנושה מכתו ואין צרי למחלתו כי המערכת רדפו ורגליו נרפות במות לפני הופכו חשך מאור אשר פי שר, beginning יום ליפיו ושמשו לא יתנהו השב רוחו וזה שירו קינה על פיורנצא העיר רבתי עם אשר זעם ה׳ יפול שם (19 ll.); fol. 22, ויד המשחית על הקריה (6 ll.), referring to a plague which raged in Florence in 1539; fol. 23, headed שיר אל הנעלה כר׳ ישמעאל תלונה וקינה בלכתי מריאיטה אשר נפל למשכב . . . (4 ll.); ibid.v, headed שיר אל האיש הלזה אשר שמו בישראל דניאל וכו׳ בגולה (8 ll.); fol. 24, שיר אל שלמה מפונציפונציאה אשר קבר פתוח (11 ll.); ibid.v, headed גרונו וכל מזמותיו לאכול ועל כן בקרבו להב הקדחת לאכול כלב הארי וכו׳; fol. 27v, שיר בשבח האיש הנקרא בישראל יהוסף (2 ll.); fol. 30, שיר על הנבון יצחק הכהן (acrost.).

II. Fol. 32. Headed תשובה אל שיר אברהם, beginning ביום אראה שמעו הדר מראה צפי אח (20 ll.); ibid.v, תשובה נכונה, beginning נגידי שיר.

A later copy of the poem, fol. 18 (inverted) is to be found at the end of the volume.

Ital. curs. char., 16mo, ff. 40 [H. No. 178].

367. ספר ניב שפתים תאוה לעינים, Letters and poems, by Josef b. Judah זארק, in Ferrara, collected by his son Shealtiel. At the head the following poem:—

נלעג לשון מבטא שפתים — בינה הגיג תאוה לעינים
שפתי רננות בו וקול ענות — ולדל ואיש נעקש דרכים
ולכל רצון גבר פרט וכלל — הולך נטוי גרון וידים
ותנה לטוב דרכו וחן ערכן — תודה לבורא ניב שפתים

This is followed by a short introduction by the compiler. The work is divided into five sections:

I. Fol. 5. Letters to Benjamin b. Jeqūthīel of Corinaldo; various

letters and invitations, signed אנקונטנילה, to R. Isaiah b. Nissīm, and Mordecai b. Mordecai; fol. 22, Letter, written at אריא (Oria?), to Benjamin Corinaldo on the occasion of the marriage of the latter's daughter Abigail; fol. 23, Poem, beginning על כל כבוד חפה בפי אשמיע; ibid.v, Headed לליל היחוד, beginning אחות כלה הקשיבה שירת דודך; fol. 24, Wedding poems in honour of his relatives Isaac b. Zeraḥyāh Zark; Menaḥem b. Moses מאשישי, son-in-law of R. Nathan, called Bonvino; Mordecai of Monselice b. Judah Nehemiah (fol. 26); Solomon b. Isaac of למאסה; his pupil Jeqūthīel b. Isaac Finzi; fol. 31, Poem in honour of the circumcision of Benjamin b. Mordecai מהעשירילי; Poem sent to Josef b. Judah פריר (Ferrer) in Ancona.

II. Fol. 39. Headed והשנית שלוחה ליגון ואנחה, Letters of condolence to Jacob b. Moses and his brother Judah; Solomon b. Josef ענול; Josef b. Josef Kōhēn; Jōāb; Menaḥem b. Judah of Jerusalem; his son Shealtiel; epitaphs on פירנינה, the wife of Abigedōr of the family עשירים; Donna, the daughter of Solomon Ḥisdai; Maledictory distich on the death of טרלואלייה (טמ"א) מרדכי אניילה, who had caused a conflagration in Ancona, as follows:—

טמ"א השם אשר חטא ואשם בברכת שם ואל זכר כמודה
שמו מלאך אבל היה מחבל ומזיק אשמראי מלכא דשדי

Fol. 53. Dirge on the death of Moses b. Eliezer; of Stella Finzi, at the request of Mordecai Finzi, in order to give comfort to her son David b. Jeqūthīel; on Dulcinea (דולסין), mother of his daughter-in-law; on מקיירוצה, wife of Obadiah and mother of Sarah, written on behalf of פירנה, wife of Jeqūthīel b. Natanāel; fol. 58, In memory of R. Ḥayyim b. Jōḥanan; of R. Samuel הרופא Marsiniano, who died on the road between נוגארה and וילמפינטא; on Menaḥem b. Abigedōr.

III. Fol. 62. Headed והשלשית פתוחה ופשוטה להולכי ארחו' ומקבלי בצע כסף דינראו פרוטה; Recommendations for Jacob Usque (אשקאייו הגר), dated Iyyār, 5198 (April, 1438); a certain Meir (1436), and several women to the communities of Mantua, and to a certain Isaac b. Isaac in Recanate; Meshullam b. Menaḥem; a certain Moses; Aaron b. Moses (fol. 79); Jeḥīel b. Nathanāel; Josef b. Mordecai of העשידילי.

IV. Fol. 89. Headed והרביעית דרושה לאהבה ואחוה ומשא ומתן למגדול ועד קטן בין איש לאיש ובין איש לאשה; Poetic addresses (verse and rhymed prose) to the author's brother-in-law Judah קזאז;

Isaac b. Solomon of Bologna; Isaac b. Elijah and Samuel of עמניאטו; Jeḥīel b. Mattathias of Pisa; by Shēm Tōb of ספורן, sent to Josef Zarq from Bologna to Ferrara; to Samuel כוכב b. Josef on his arrival from עמניאטו, near Pisa, Passover, 5175 (1415); Jacob b. Solomon b. Mattathias; Joshua of מונטילין, composed during a journey from Ancona to Recanate; Josef b. Judah Ferrer; Enlubel Gracian; Jonathan b. Joshua of מונטילין; Solomon b. Josef; Dame Encontinella (אנקונטנילה); Judah b. Benjamin; Elijah b. Menaḥem; Mordecai Finzi; Solomon b. Samuel, and Jacob b. Jeqūthīel, of Toscanella; Poem, by Vidal b. Benveniste in Saragossa:—

עברה אחות בימה ובת שמש
אור זהרה תסתור בבגדי שש
על רצפת עיש ברגליה
תרקע מקום בהט ואבני שש
וימין יי כוננה אך לא
כלה מלאכתו בימים שש

followed by various imitations by the author; to Mordecai Finzi with a present; to Josef Hezekiah b. Moses; on behalf of Isaac Finzi to his brother-in-law, Menaḥem of Corinaldo, accompanying a gift of phylacteries; to En Mas'ūd b. Janāḥ in Ferrara; to Isaac Latīf in Modena; Exchange of ditties with Jacob of Toscanella; Elijah b. Menaḥem; Leon; Judah הרופא b. Benjamin of Legnano; Letter to his brother Shealtiel, and the latter's son Astruc Shealtiel, sent through another nephew, called Judah b. Zeraḥyāh; to Josef b. Josef Kōhēn; on behalf of Nathan, called Bonvino, sent to Mordecai of Celone on the occasion of the marriage of his daughter to Josef b. Ḥayyim; to his son Isaac in Ancona; Letter by Menaḥem of Judah in Jerusalem; to Benjamin Nathanāel b. Mordecai הרופא; to David b. Abraham (the martyr, הצדיק הקדוש); Short poem to his sons Isaac and Judah; to David b. Abraham, when leaving Recanate for סורינו; בונם (Bonhomme) Josef Benveniste אִישׁ חַיִל; Judah b. Solomon Ḥisdai; his brother Isaac b. Zeraḥyāh; his pupil Jeqūthīel b. Isaac Finzi, followed by a quatrain by the latter; Letter to Benjamin b. Solomon of Pesaro in Legnano; to Jōāb b. Jeḥīel of Modena; (fol. 150) Benjamin b. Menaḥem Finzi; Solomon called זלמן, followed by various other letters and addresses. The end is wanting. The author wrote between the years 1419 and 1456 in Padua, Cinto, Recanate, and Mantua. Fol. 59, by a later

hand, recommendation of Isaac Blum, signed Mattathias Levi. On the fly-leaf the following rhymes :—

מלך בהכלו ראה בפתחו דל צורה כצורתו פניו פני לביא
שאל בערמה לו אם תהיה אמו ענה ואמר לו לא כן אבל אבי

Censor: Domenico Ierosolimitano.

Owners: Solomon b. Nathanāel; Abraham סולטאנה; Jacobo el Comeno.

Ital., Gk. and Rabb. char., poems vocalized, 16mo, ff. 171 [H. No. 231].

368. Poems: *a.* Elegies, 1. Isaac b. Shēsheth on the destruction of the Temple, beg. איך חכמינו ומוכיחינו (88 ll.); 2. Josef b. Haqqādōsh (the martyr) Abraham Almosnino on the same subject, beg. איכה עטרת צבי (acrostic, 30 ll.); 3. Abraham טויל b. Isaac Ḥasid on the same subject, beg. אמרו לנחלת צבי (alphabetical, with acrostic, 43 ll.); 4. beg. ציון בתוכך לב (27 ll.); 5. beg. ציון ברנה (32 ll.). *b.* Fol. 8. 1. חידה, beg. אהובי קח (10 ll.); 2. beg. אח רבקה הוא (4 ll.); 3. beg. ידידי די (5 ll.); 4. beg. אור יום (5 ll.); 5. headed שיר דשתוף כרים, beg. מה עוד להביא מזמיר אשכרים (8 ll.); 6. beg. ידיד שכור. *c.* Fol. 9. Eliah Hallēvi, 1. beg. נשוי פשע (2 ll.); 2. beg. אם תפרוש האשה רשתה (acrost., 19 ll.); 3. Eight short poems, the last being an acrostic of four lines. *d.* Fol. 10r. Poem in Portuguese (?). *e.* Ibid.v 1. לי קנאו שרים (3 ll.); 2. headed שיר להרמב"ם ז"ל בתחלת פירושו למשנה, beg. ספר אשר חובר בדת משה (5 ll.); 3. headed למרנא ורבנא שמואל ז"ל, beg. ר' אחא דמן כפר מקומו (7 ll.); 4. beg. הראית אנוש (5 ll.); 5. Poem of four lines written on the left margin, beginning illegible.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 10 [H. No. 322].

369. *a.* Divān of Solomon b. Meshullam Dafieira.

b. Fol. 61. Poems from another copy of the same work; fol. 63, Letter to Anselmo (En Solomon) Ḥaninai, signed Solomon b. Reuben Bonfed; fol. 64, Letter to Jacob Alablag.

c. Fol. 71. Elegy on the death of a certain Solomon, and other poems.

Ital. Rabb. char., 12mo (after ff. 13, 15, and 53, lacunae), ff. 80 [H. No. 340].

370. מחברת למר עמנואל, The Maqāmas of Immanuel b. Solomon, modern copy by Zebi Hirsch b. Mordecai Brandes, 10 Tammūz, 5647 (1787), in Amsterdam.

Modern squ. and Rabb. char., fol., ff. 130 [H. No. 118].

371. Letters and poems, beginning (25 leaves) missing.

I. *a.* The author of the first group was probably called David, as may be gathered from a poem (fol. 1ᵛ), which is preceded by the words שיר מזמור לדוד. This is followed by letters to Josef and Judah Benveniste; *b.* Fol. 2ᵛ. Letters by Judah Zarqō to Josef b. Jaḥyā, Josef Hallēvi, Ḥayyim אלפואל, Josef המון, Josef Benveniste; *c.* Fol. 10. Ḥayyim אלפואל to Judah Ṣarfāthi, and the latter's reply; *d.* Fol. 11. Eliezer Shimeōni to Meir Kapsāli; *e.* Fol. 12. Josef Taitaṣāq to Meir Benveniste and Isaac Abravanel; *f.* Fol. 13. Judah אלפאקי to Samuel ענאל; *g.* Fol. 14ᵛ. Solomon Hallēvi to Solomon b. Yaḥyā; *h.* Fol. 15. Benjamin Hallēvi to Josef b. Lēb; *i.* Fol. 15ᵛ. Elijah Obadiah to Jacob Benveniste; *j.* Fol. 16ᵛ. Letters by Solomon b. פורת (Halberstam, פירה), (fol. 19ᵛ) to Isaac Abravanel.

II. Fol. 24. *a.* Letters by Solomon Dafieira; *b.* Fol. 27. By Isaac b. Shēsheth; *c.* Fol. 28. מליצה, by Mordecai Jisḥāqi, sent to Judah Benveniste; *d.* Fol. 31. Solomon Dafieira to Meir אלודים and R. Jōḥanan, and various poems sent to Shēm Tōb המשורר; *e.* Fol. 38ᵛ. Letters and poems by Abraham איצק Hallēvi; to Crescas b. Shēsheth; *f.* Fol. 50ᵛ. מליצה, by Solomon Lēvi, sent to הישיש Don Solomon (Dafieira?), to Josef Hallēvi; *g.* Fol. 55ᵛ. Letters by Judah (Zarqō) to Josef Yaḥyā and Josef Hallēvi, identical with I, *b*; *h.* Fol. 59. Poems by Solomon Dafieira; *i.* Fol. 73. מליצה, by Vidal b. Lābi, sent to Zeraḥyāh Hallēvi; dirges on the death of Moses Yaḥyā and other persons; poem sent to Shēm Tōb ארדוטיל; *k.* Fol. 88. Josef Benveniste to David b. Al Ṭabīb (see fol. 7ᵛ); *l.* Fol. 89. Letters by Benveniste b. Lābi.

III. Fol. 98. *a.* Continuation of above; *b.* Fol. 106. Letters by Solomon b. Reuben Bonfed to נאקו אלבלג (?), warning him against the writings of a certain ישועה. This is followed by a poem on the same subject; *c.* Fol. 111ʳ. Letters and poems by Solomon Benveniste; *d.* Fol. 111ᵛ. Letters by Benveniste b. Lābi; *e.* Fol. 124. Poems by Vidal Benveniste; *f.* Fol. 129. Poems by Moses ברואו.

IV. Fol. 136. Fragment of a Commentary on Gen., ch. xli. For many pieces of II and III, see No. 363.

Span. curs. char., ff. 136, 137, later hand, ff. 21–33, blanks, after fol. 61, lacuna; ff. 137 [H. No. 243].

372. Simḥa Qalonymus' poem תוכחת מנולה in form of a dialogue between כלכל and דרדע in four parts, 1. אגרופה של חנופה; 2. חנף ומדע; 3. הבל בני אדם; 4. חכם בעיניו.

Modern squ. char., 4to, ff. 26 [H. No. 177].

373. Poems by Menaḥem קציגין, 1. Sonnet beginning לולא מנחם הסובבים, beg. עליון תתן קול לעני חילו; 2. (fol. 2) headed בארוחת ירק מליץ מכפה אף וגודר פרץ מעתיר; 3. (fol. 2v) headed כסאי מליצי בושר עלי עמו להרחיק קרץ, beg. אך טוב לישראל ונוצר חסד; 4. (fol. 3) headed פוקד עון אבות על בבני אלקים קם להתיצב מסטין מעורר דין כמתעצב בנימו; 5. (fol. 4) beg. ככיור בעצים כלפיד בעמיר; 6. (ibid.) headed מליץ ונרגן החרישו, beg. רוכב ערבות ממכון שבתו הדן יחידי הוא ואין בלתו דומו; 7. (ibid.v) headed הן קול ואין עונה כסל שוננה, beg. קנוא ונוקם רופא כל, beg. קול סניגר דוחה מגור צור אזן הפעם; 8. (ibid.) headed מקטרג ומלות בדעתם משונים בשר צרי תכנת; 9. (fol. 5) headed דברים אחרים משיבים ועונים, beg. אפנע באשכל כפר; 10. (ibid.v) headed לולא מאור תורה עטרת כתר, beg. אחד בעולמו מוחל לכל עמו; 11. (fol. 6) beg. לאום יושב בצל שדי; 12. (ibid.) headed מליץ נותן הסכת מעורר דין הלא תשגית (?), beg. ידו אל העומד נגדו.

Ital. curs. char., 8vo, ff. 6 [H. No. 206].

374. היהודים, G. E. Lessing's Drama *Die Juden*, translated into Hebrew, by Zebi Eliezer Teller in וואסלוי. With dedication to Sir Moses Montefiore.

Written 1874.

German curs. char., small 8vo, ff. 57 [No. 496].

375. קשר בן נתניה, Hebrew translation of L. Philipsohn's tragedy, *Die Entthronten*, by Zebi Eliezer Teller in Botushan. With dedication to Sir Moses Montefiore (printed).

German curs. char., small 8vo, ff. 128 [No. 494].

376. תשועת ישראל על ידי יהודית, "La Betulia liberata, opera dramatica de sr Pietro Malatesta," translated into Hebrew by David חפשי (Franco) Mendez. Preface dated 1791. Fol. 8, הסכמות, by Daniel d' Asivido, Leb מיכרן, David Meldola, after which follows a poem with a poetic reply, and by Ḥayyim Binger. The Hebrew version of the drama is written on alternate leaves with the Italian original.

Large modern curs. char., 12mo, ff. 65 [H. No. 84].

377. 1. קונטרים פרק בשיר, Treatise on the art of poetry by Joshua b. Israel Benveniste, composed at the request of Abraham b. Josef hal-Lēvi in Constantinople in the year 5395 (1635).

2. Fol. 21. Jacob Roman's list of metres, styled קצב ומאזני משקל השירים העבריים לדמיון שקל שיר הישמעאלים. The author counts fifty-one different metres (Steinschneider, *Jew. Lit.*, p. 152, ascribes to him fifty-two), each of which is illustrated by a quotation. A list of Hebrew, Arabic, and Italian technical terms is added.

At the end the copyist calls attention to the same author's work מאזני משקל.

Span. Rabb. char., 4to, ff. 25 [H. No. 119].

378. Poems by Menaḥem Noveira, in honour of Judah Ḥayyim Rocca (רוקקה), Venturina Ghirondi, and Isaac and Mordecai Ghirondi.

Written Verona, Shebat, 5526 (1766). Autograph.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 6 [H. No. 400].

379. זבחי צדק, Two poems by Mattathias b. Mazzāl b. Elijas of Alessandria, on the occasion of bringing a Torāh scroll into the Synagogue in Casale in the year 1751 (אשר"י).

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 4 [H. No. 313].

380. עת הזמיר, Bridal poem by Absalom, written for the wedding of Gabriel Israel Josef Ḥayyim Triesti, also praising the house of Gabriel b. Jacob Triesti.

Ital. curs. char., 8vo, ff. 5 [No. 401].

381. כום תנחומין, Elegy by Joshua Josef b. David Levi on the death of the Sōfēr Moses Levi מוייא in Venice, who was buried in Tēbēth, 5467 (1707). Fol. 2 gives the names of the members of the Mahamad, and other prominent persons of the Jewish Community.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 17 [H. No. 379].

382. Poems by Daniel Belilios with illuminated title-page.

Ital. squ. char., 4to, ff. 16 [H. No. 306].

383. יד חרוזים, Dictionary of rhymes by Ḥayyim מודעי in alphabetical arrangement.

Owner: S . . . b. Israel (outside cover).

Ital. curs. char., 4to, ff. 36 [H. No. 397].

384. Poems, prescriptions and aphorisms, compiled by Reuben b. (בכור) Jacob. The name occurs also in the opening poem, which begins ראו בתים משוכללים בחכמה.

Orient. Rabb. char., 4to, ff. 24 [No. 457].

385. Mose, *Episches Gedicht von H. Moritz Rappoport*, in five parts.

Large 4to, ff. 84 [No. 530].

386. Poems by Moses Ḥayyim סוסקינו, commenced in Ellul, 5538 (1778); author's autograph.

Ital. curs. char., 8vo, ff. 50 [H. No. 199].

387. חולין שנעשו על טהרת הקדש, Dramatic poems by Mattathias Nissim Tirni of Pesaro, 1770 to 1772, prefaced by Efraim Josef b. David Rimini.

4to, ff. 84 (and 39 blanks) [H. No. 203].

388. Poem by Elias Aaron Lattes, celebrating the gift of a scroll of the Law by Isaac Jonah Giron, and his son Judah Israel, to the Synagogue in Casale in the year 1820.

4to, ff. 6 [H. No. 374].

389. Wedding poem in celebration of the marriage of Moses David b. Efraim Naḥmani with Rachel, daughter of Solomon Kōhēn בקרי, by Samuel b. Moses Kōhēn, Leghorn, 1821.

Large squ. char., 4to, ff. 3 [H. No. 364].

390. Poem dedicated to Sir Moses and Lady Montefiore, headed שיר תהלה לשרי מעלה, by Josef Joel Rivlin, accompanied by an autograph letter from the author. The poem is an acrostic on the names משה ויהודית מונטפיור.

Large squ. char., 4to, ff. 11 [No. 485].

391. שיר תהלה ודרוש ענות צדק, Address and poem in memory of Sir Moses Montefiore's journeys to the East, by Judah b. David b. Aaron hal-Lēvi, called Leib Laser in Przemysl (Galicia), 1865.

Curs. and squ. char., 8vo, ff. 19 [No. 481].

392. כליל תפארת, containing two poetic addresses to Sir Moses Montefiore, *a.* מעטה תהלה, by Isaac Aryeh Leb Gelberg (father), of Kamianka in Galicia; *b.* (fol. 11) צבי לצדיק, by Ṣebi Hirsch Gelberg (son), 7 Kislēv, 563ס (1870).

Large curs. char., 8vo, ff. 14 [No. 483].

393. שיר תורה, Poem in honour of Sir Moses Montefiore, composed by Mendel Lindo, and presented by the members of the congregation of Keidani and environs, 14 Iyyār, 5606 (1846). Pasted on fly-leaf, מנחת מרחשת, poem by Solomon Salmon b. Judah Leb in Wilna.

Squ. char., 4to, ff. 6 [No. 476].

394. Poem presented to Sir Moses Montefiore, by the חברה קדושה ובקור אולים, in Praga (May 19, 1846).

Curs. char., 4to, ff. 2 [No. 486].

395. תוכן עלילה, Poetic account of the Damascus blood accusation, composed by Elijah Mordecai Werbel, Professor of Hebrew in Odessa, for the hundredth anniversary of Sir Moses Montefiore's birthday, and presented by the son of the author. On the fly-leaf, German title.

German curs. char., 8vo, ff. 25 [No. 479].

396. שיר ותפלה, Poem and prayer in celebration of Sir Moses Montefiore's return from Russia, by Abraham (autograph).

Modern Orient. curs. and squ. char., 8vo, ff. 7 [No. 468].

397. Another copy of the same work (autograph).

ff. 7 [No. 469].

398. שיר תהלה, Poem in honour of Sir Moses Montefiore's visit to Jerusalem in the year 1875, by Israel Simmon Schajin. Many letters gilt, and the pages with coloured borders.

Large Orient. curs. char., 16mo, ff. 10 [No. 484].

399. שיח יצחק ומשאת בנימין, Poem celebrating the return of Sir Moses and Lady Montefiore from Damascus, by Isaac Benjamin Wolf Alschwanger, in Tauroggen, 1846.

Modern German squ. char., 8vo, ff. 17 [No. 493].

400. כנף רננים, Poems by Jacob Hallēvi Sappir in Jerusalem, in honour of Sir Moses and Lady Montefiore.

4to, ff. 13 [No. 490].

401. שיר למעלית משה מאנטיפיורא, Poem, accompanied by an English letter, and the pen and ink etching of a tree, by Moses Sachs of Meiningen in Jerusalem.

8vo, ff. 5 [No. 542].

402. אגלי דמעות, Elegy on the death of Lady Montefiore, by Jōmtōb Spitz in Prague.

4to, ff. 2 [No. 491].

403. למנצח על השמנית, Poem by Aaron Masliaḥ b. Jeremiah Romanini, in honour of Sir Moses Montefiore, 1857.

4to, ff. 25 [No. 489].

VII.

GRAMMAR AND LEXICOGRAPHY.

Grammar.

404. יסוד דקדוק, by Abraham b. Ezra, beginning with a rhymed riddle of nine lines. The solution of the latter is given on the fly-leaf by Simḥā Pinsker (copyist?), who also provided the collation with other MSS. on the margin.

German curs. char., 4to, ff. 17 [H. No. 316].

405. Profet Dūrān's מעשה אפוד (printed), modern copy by B. Goldberg, finished 6 Shebāṭ, 5614 (1854), in Paris.

German curs. char., 4to, ff. 50 [H. No. 2].

406. 1. קצת טעמי מקרא, Treatise on the accents by Judah b. Bal'ām (printed, see Bacher, *Monatsschr.*, 1885, p. 468).

2. Fol. 10. שערי נקוד, Treatise on Phonology, ending סליקו טעמי הנגינות ומשרתיהם.

3. Fol. 21. Jacob Tām's poem on the accents (printed).

Span. Rabb. char., 4to, ff. 23 [H. No. 180].

407. 1. לשון למודים, Grammatical treatise by Solomon b. Abbā Māri Jarḥi (see *NCat.*, No. 1486, and *HB.*, VIII, p. 27). Italian words used occasionally.

2. Fol. 17^{v}. Benjamin b. Judah's *Introduction into the Study of Grammar* (printed, cf. Moses Qamḥī's מהלך).

Owner: S. D. Luzatto (No. 86).

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 20 [H. No. 181].

408. ספר הנקדן, by Moses han-Naqdān of London (printed).

German curs. char., 8vo, ff. 21 [H. No. 102].

409. Grammatical work, beginning with the words פתח דברי. The printed editions (Constantinople, 1515, and Venice, 154$\frac{5}{6}$) are minus the rhymes which divide the chapters. On the other hand, the chapter on מלות מורכבות (ed. Ven., fol. 117^{v}) is not to be found in the MS., neither are the rhymes, ibid., fol. 128^{v}, and all that follows after them. On the cover the work is erroneously styled לשון למודים של הקדש. The author's name seems to have been David (see No. 410[3]).

Finished 16 Tammūz, 5231 (July 4, 1471), in the seventy-sixth year of the writer, whose name is, however, not disclosed.

Owners: Eliezer, ריקיטי.

Censor: Luigi del ordine de S. Dominico, 1599.

Ital. curs. char., 4to, ff. 39 [H. No. 124].

410. 1. מבוא הדקדוק, by a certain Benjamin. The work is headed by an acrostic on the author's name, which is mentioned a second time immediately afterwards in some lines of rhymed prose. The author wrote his book for the benefit of his brothers, chiefly his brother Aaron (fol. 10).

2. Fol. 12^{v}. Glosses on part of Genesis, with constant reference to Rashi, Hezekiah b. Mānōaḥ (חזקוני), and once to Elyāqim שלשון (fol. 13^{v}).

3. Fol. 16. Grammatical treatise by Meir b. Solomon b. David haq-Qātōn, divided into seven chapters. In the preface the author refers to his grandfather, the author of פתח דברי (see previous No.).

4. Fol. 18v. Extracts from Solomon Parḥōn's lexicographical work, with additions.

5. Fol. 21. Remnants of analysis of verbal forms.

6. Fol. 21v. Josef Qamḥī's ספר הזכרון (Berlin, 1888, is based on this MS.).

7. Fol. 46v. הבנינים והפרטים מהדקדוק, Grammatical definitions and rules.

8. Paradigm of verb with Italian translation.

The codex originally consisted of two separate MSS., the first comprising Nos. 1–5.

Owner [of Part II]: Eliezer b. Isaac (fol. 21v).

German curs. char., different hands; last page, Ital. curs. char., ff. 48 and 49, pasted together; 4to, ff. 49 [H. No. 157].

411. אוצר לשון הקדש הקצר, based on Qamḥi's and David b. Jaḥyā's לשון למודים. The work consists of four chapters; ch. IV gives a list of nominal forms.

Ital. curs. char., 16mo, ff. 62 [H. No. 460].

412. משפט לשון הקדש, Grammatical work by Solomon Hena (Hanau). Some corrections on the fly-leaf.

German curs. char., 4to, ff. 64 [H. No. 72].

413. 1. Māsōretic notes, according to Qamḥi's מכלול.

2. Fol. 3. Composition embodying the various forms of roots with ש.

3. Fol. 17. ספר הדקדוק, by R. Eliezer, in six chapters. The technical terms are in Italian, but written in Hebrew characters, on the margin.

4. Fol. 20. ספר לשון זהב, Grammatical compendium. The headings of the chapters, however, correspond to the preceding work.

5. Fol. 58. Treatise on the Thirteen exegetical rules.

6. Fol. 61. Methodology of the Māsōrāh.

7. Fol. 64. Compendium of Logic and Psychology, styled ספר הגיון. Technical terms as in No. 3.

8. Fol. 109. אופן המדידה, Rules of measuring a Miqweh.

9. Fol. 115. כללים על הסדרים, Encyclopaedic notes on the Mishnah.

10. Fol. 118v. ספקות על שתא אלפי שני דעלמא.

11. Fol. 126. Poem by Solomon al-Qabīs.

12. Fol. 127. *a.* The hymn יגדל; *b.* Josef Albō's objections to Maimūnī's Thirteen Articles of the Creed, in seventeen paragraphs.

Writer: Jāir b. Shabbethai, 14 Shebāṭ, 5327 (Jan. 24, 1567).

Ital. curs. char., 8vo, ff. 131 [H. No. 229].

414. *a.* "*Der Sammler,*" *Deutsch-hebräische Grammatik verfasst von M. Sachs,* preceded by a Hebrew letter to Sir Moses Montefiore, dated Neulengbach, 5 Shebāṭ, 5618 (1858).

b. לשון צרופה, Hebrew Dictionary by the same author.

Large 4to, pp. 136 and 121 [No. 528].

Lexicography.

415. Nathan b. Jeḥiel's ספר הערוך (see Kohut's edition, vol. I, p. l). On the fly-leaf a poem headed שיר נאה ומשובח על מצות סוכה.

Finished Tuesday, 6 Adar I, 5176 (Feb. 4, 1416).

Writer: Moses b. Elias.

Owner: Isaac b. Gershōn טרייבט, who sold it to Josef of מונצלצי, in Modena, Wednesday, April 4, 5266 (1506).

German Rabb. char.; headings and catch-words squ. char., the poem Ital. curs. char., 4to, ff. 385 [H. No. 90].

416. 1. Annotations to the Talmud vocabulary, chiefly in reference to the Arūkh. The author also mentions Rashi and Maimūni, and quotes Greek and Latin words.

2. Fol. 89. Metaphysical essay on Gen., ch. i, with reference to the Sefer Jeṣīrāh. Rashi, Maimūni, Nahmanides, and Levi b. Gershōn are repeatedly quoted. This is followed by some observations on other verses of Genesis.

3. Fol. 99. Mathematical definitions and problems.

4. Fol. 105. Compendium on Psychology, according to the Arab Aristotelians.

Ital. Rabb. char., 4to, ff. 113, many blanks [H. No. 158].

417. 1. ספר עין חיים, Hebrew-German glossary.

2. Fol. 36^{v}. Moral observations in Hebrew and [Jewish] German.

3. Fol. 43. Treatise on the miracles performed for the Patriarchs and Prophets.

4. Fol. 48. לוח הזמנים, Chronological tables from Moses to the expulsion of the Ten Tribes.

Written 1766.

German curs. char., 4to, ff. 49 [No. 512].

418. 1. מרפא לשון [appended to a printed copy of זכר רב, by Benjamin Musāfia, Berlin, 1766], Hebrew-German glossary, not identical with the preceding No., although by the same author, but without explanations.

2. Fol. 68. Table of verbal forms.

3. Fol. 72. שער הבחינה, Grammatical treatise in five chapters.

4. Fol. 76. מרפא לנפש, but the work is in reality Moses b. Ḥabīb's elementary Hebrew Grammar מרפא לשון, and ends תם ספר מרפא לשון (printed).

5. Fol. 80. ספר ההרכבה, by Elias Levita (printed).

6. Fol. 84. ביאור סבות השתנות נקודות השמות, with tables appended, showing the inflexions of nouns.

German curs. char., after fol. 83 many blanks, 4to, ff. 91 [No. 513].

VIII.

MATHEMATICS, ASTRONOMY, ASTROLOGY, MAGIC.

419. 1. Abraham b. Ezra's arithmetical treatise ספר המספר, with a supplementary problem (fol. 44^{v}), not to be found in the printed edition (Frankfort-on-the-Main, 1895). This problem is headed שער הדגים, and begins אם ישאל השואל שלשה שהלכו בשוק לקנות דג אמרו לו למוכר בכמה תתן הדג אמר בבך וכך.

2. Fol. 45^{v}. חכמת המספר, by the same, on the art of reckoning with ciphers, beginning האותיות האלה תקנו אנשי הודו לצרך החשבון הראשונה עולה אחת והשניה שנים והשלשית שלשה וכן כלם עד תשעה.

The fly-leaves are occupied by various accounts, anecdotes, and tables of mōlāds and ciphers.

Owner: Samuel David Luzatto (1541).

Span. Rabb. char., 8vo, ff. 56 [H. No. 126].

420. Abraham b. Ezra's ספר העבור (printed).

Writer: B. Goldberg.

German curs. char., 4to, ff. 61 [H. No. 171].

421. *a.* ספר מונה מספר, Treatise on arithmetic by Saadyāh b. Elijah שוראקי, in seven chapters. The work is preceded by an acrostic on the author's name; *b.* Fol. 60. Glosses on Maimūni's הלכות מליחה; *c.* Fol. 79. Explanations on some terms used by Maimūni: *d.* Fol. 82. Glosses on Maimūni's משנת ערוגה (Kil'āim, ch. iii); *e.* Fol. 88^{v}. Glosses on הלכות מקואות. At the end a long poem.

Author's autograph; finished Tuesday, 24 Tēbēth, 5444 (1684).

Maghribine Rabb. char., 4to, ff. 109 [H. No. 343].

422. Abraham b. Ḥiyyā's ספר חשבון המהלכת (printed). The introduction and table of contents, as far as ch. xiv, are missing,

but replaced by a later hand. Fol. 87, Lunar eclipses in 1135, 1136, 1138, and 1139; solar eclipses in 1139 and 1140. Fol. 93, Rules for finding the Teqūfōth.

Colophon (fol. 85) נשלם הספר הזה והיא חשבון המהלך לנשיאנו הגדול אברהם צאחב אל שנטא זק"ל בן הנשיא ר' חייא זצ"ל במדינת ברגלונה שנת תתצ"ו כ"ב לעומר יום ו' במחצת היום והוא עשירי לאפריל מחדשי החמה (7 Iyyār, 4896 = April 10, 1136).

Syr. Rabb. char., fol. 84v, portion missing; 8vo, ff. 96 [H. No. 110].

423. 1. צורת הארץ, by Abraham b. Ḥiyyā (printed). The first four chapters and a portion of the fifth are missing; ff. 1–4 are misplaced.

2. Fol. 67. קיצור צורת הארץ, by Judah han-Nāsi; compendium of the preceding work.

3. Fol. 79. Commentary on Immanuel b. Jacob's astronomical treatise שש כנפים (written 1415, see fol. 81), followed by the work itself with the tables and marginal notes.

4. Fol. 131. Treatise on the astrolabe, according to Ptolemy, beg. שער הראשון בזכרון כלי האצטרלב והשואת הטבלים. It ends תם ונשלם ספר האצטרלב לבטלמיוס החכם בריך רחמנא דסייע לי נאום יצחק כהן.

5. Fol. 145. Purbach's Theorica, beginning with a dedication to Solomon קבלייר; it ends תם ונשלם תכונת הגלגל השמיני. After this follow the mathematical figures (see *HB.*, XI, p. 124).

6. Fol. 196. כלי הנחשת, by Abraham b. Ezra (incomplete).

Syr. Rabb. char., fol. 75 damaged; 4to, ff. 200 [H. No. 134].

424. 1. ספר מראה האופנים, Sacrobosco's astronomical work, translated by Solomon b. Abraham Abigedōr (printed); finished Tēbēth, 5186 (1426).

2. Fol. 12. רוח חן, A kind of introduction to Maimūni's Moreh (printed). The author is uncertain.

Owner: Maṣliaḥ Finzi.

German curs. char., 4to, ff. 20 [H. No. 244].

425. 1. ביאור מעשה כלי האצטורלאב, Instructions for making an astrolabe.

2. Fol. 8v. Some observations on the stars of the Zodiac, by Levi b. Gershōm, taken in 1325.

3. Fol. 8v. Tables showing the latitudes and longitudes of stars of the first and second magnitudes.

4. Fol. 9v. Tables showing the latitudes and longitudes of important towns in Asia, Africa, and Europe.

5. Fol. 12. שבע כוכבי לכת, Various astrological and meteorological rules.

6. Fol. 14. Jacob b. Mākhīr's Hebrew translation (from an Arabic original) of a treatise on the astrolabe in forty chapters.

Colophon: נשלם ספר פירוש האצטורלב והעתיקו החכם הגדול הנכבד ר' יעקב יצ"ו בן כבוד החכם ר' מכור זצ"ל מלשון הגרי אל לשון עברי.

7. Fol. 32. Jacob b. Mākhīr's (Profet Tabbōn) treatise on the Quadrant (כלי הקדרן) in sixteen chapters.

8. Fol. 45v. Fragment of a treatise on the stations of the moon.

9. Fol. 46. Treatise on the astrolabe by Judah b. Eliezer.

[Owner: Samuel David Luzatto.]

Vellum and paper, Span. Rabb. char., No. 2 later; on ff. 10, 13, 68, and 70, diagrams of spherical figures and astrolabes; 8vo, ff. 70 [H. No. 127].

426. 1. ספר התכונה, Ḥayyim Vital's astronomical work in four parts, copied from the author's autograph (Pt. I printed). The work, which was written 1521 (cf. fol. 38), refers several times to the tables of Abraham Zaccuto (see below), the אורח סלולה of Isaac b. אלחדב (fol. 44v), and to Ibn Ezra's astrological treatise ראשית חכמה.

2. Fol. 53. Abraham Zaccuto's *Astronomical Tables*. Tab. XIX, Eclipses of the moon according to Jacob Pōēl.

3. Fol. 71v. קיצור אלפראגאני, Compendium of al-Farghāni's compendium of the Almagest in seven chapters. Copied from Ḥayyim Vital's copy.

4. Fol. 75. סדר גורל החול, Treatise on geomancy, beg. דע כי עוד מצאתי למחבר ספר א' יש מסדרין תפלה זו קודם שישליכוהו; fol. 81, משפט) set by Abraham Zaccuto, in Damascus, Monday, 26 Shebat, 5275 (*read* Sunday, 11 February, 1515); ibid.v, Charm against toothache.

5. Fol. 83. Ḥayyim Vital's Cabbalistical work ספר הליקוטים, according to the teachings of Isaac Loria. Ff. 115 to 132 (after fol. 32 of this work) are occupied by a commentary on the אדרא זוטא, styled אדרת האזינו.

Writer of No. 5: David נטקויצו אבריש, who gave it to Mordecai בושבילא (Buschweiler?).

Owner: Josef hak-Kōhēn.

Span. Rabb. char., various hands, 4to, ff. 217 [H. No. 241].

427. ספר ארובות השמים, by Israel b. Moses Samosc, a work on astronomy. The end is wanting.

Owner: Zunz (No. 25).

German curs. char., fol., ff. 79 [No. 421].

428. 1. נייר היטים, by Menaḥem Samsōn Basila, rules of calendar making, and astronomical tables.

2. Fol. 81. Jacob b. David b. Jōm Tōb Pōēl's Tables.

3. Fol. 113. Mordecai Finzi's Tables (printed).

4. Fol. 125. הנהה על הביסיסטילי, beginning כתב חכם אחד אשר נקרא שמו אנדריאס ארגולוס (Andreas Argulus), בספר הנקרא Pandosion Sphericum. On fol. 126^{v} the year 5456 (1696) is given.

5. Fol. 131. Calendar rules.

6. Fol. 164. Similar rules in Italian.

Ital. curs. char., different hands, fol., ff. 164 [No. 416].

429. יסוד העבור, based on the work of Judah Ḥazzān of Treves (טרויש) and Uri b. Simon, with tables.

See *HB.*, XVIII, p. 67 sq. [but *read* המולד לכל חדש].

Owner: E. Carmoly (No. 274).

Orient. Rabb. char., 16mo, ff. 28 [H. No. 321].

430. B. Goldberg, *Tables according to the Teqūfōth of R. Adā*, accompanied by a gloss on Tōsefōth to Rōsh Hashshānah.

German curs. char., 32mo, ff. 41 [H. No. 26].

431. 1. Calendar Tables, beginning 5205 (1444), ending נאום צדיק; fol. 4^{v}, the rhymes—

אדם עצב אל תאנח אחר טרחא יבא אתנח
אל תתהדר אנוש גביר אחר דרגא יבא תביר

2. Fol. 5. Rhymed conundrums and epigrams.

3. Fol. 5^{v}. Beg. בידיעת המולד מהחדש הנעלם, rules for the calculation of moon eclipses, illustrated by the Mōlād of Nīsān, 5104 (1344).

4. Fol. 7^{v}. Letter by [the name is erased, but Steinschneider suggests "Maimonides," cf. *Zur pseudepigr. Lit.*, p. 26 sq.] to a pupil of his [לתלמיד הגון]. The copyist adds: ואני יצחק המעתיק מצאתי זאת בספר מדוייק מלא מחכמות תדע. The letter begins: התלמיד החשוב כי משמרי את האהבה ורצוני וכונתי להועילך עד מאד אודיעך דבר נפלא הוצאתיו מספר גדול לבטלמיוס ונסיתיו, and is of astrological character. Maimonides is evidently not the author.

5. Fol. 10^{v}. Rhymed rules for pairing the sections of the Pentateuch, with commentary.

6. Fol. 11. Poem, beginning אלי כל יודעי עתים (see Letterbode, VII, p. 169), with commentary.

7. Fol. 12^{v}. Tables by Isaac b. Solomon צדיק (see above), called בן אלחדב ספרדי, dated Palermo, in Sicily, Kislēv, 5187 (1426).

8. Fol. 15v. Letter of פורפיט מפירפינייא (Profet Dūrān) to the physician Bonet המשיחי, beg. ראיתי מגלה עפה, one page only, and incomplete.

9. *a*. Fol. 16v. Table of תקופות; *b*. Fol. 17v. פעם אחת שאל ממני הבחור אנחסדאי קרשקש לעשות לו מראות מכתיבת ידי והמראות היו אלו הדברים עשיתים. Underneath is written—

מראות תוי מראות נביא נקרא בוזי עבד שדי
וכתב עטי תלין עתי אם מאן שא ואחז די

10. Fol. 19. דינים for Passover, beginning בפסח כיון דאין נותנין האש מבפנים.

11. *a*. Fol. 20. Kalonymos' Nāsī's Azhārōth for the Great Sabbath, beginning את מועדי יי (see Zunz, *Lit. syn. P.*, p. 479); *b*. Fol. 22. Zeraḥyāh hal-Lēvi Gerundi b. Isaac's Azhārōth for the same day, beg. אמרת יי צרופה (see l. c., p. 461); *c*. Fol. 24. Mordecai b. Ḥonein's [Zunz, l. c., p. 580, *Chanin*] זולת for Simḥath Tōrāh, beg. אז מראש מקדמי ארץ.

12. Fol. 25v (l. 7). Beg. נוהגין בכל מקומות שלא לישא אשה בין פסח לשבועות. This is followed by various Minhāgim for Passover, the agenda of the Seder nights, explanation of the term שבת הגדול (fol. 27v), rules concerning the Passover liturgy, and the Hāggādah.

13. Fol. 30. Commentary on Canticles (specimens of which have been published by H. Saalfeld, *Mag.*, VI, p. 180).

14. *a*. Fol. 35. Beg. מצות עשה לידע שיש אלוה בעולם; *b*. Ibid. וזה סוד עזאזל; *c*. Fol. 36. Commentary on the Thirteen Articles of the Creed.

15. *a*. Fol. 38. מדרש ויסעו; *b*. Fol. 39v. אמר ר' יצחק בן פרנך כל שנותיו של אדם חקוקין לו על אחד מאיבריו.

16. *a*. Fol. 41. סוד שלשה המה מטיבי לכת; *b*. Ibid.v. סוד גדול יש גן עדן בארץ במקום ידוע.

17. Fol. 42. ספר הפאר, Cabbalistic essay on the Phylacteries, by Shēm Tōb b. Gāōn, prefaced by the two poems. Introduction only (see *SCat.*, col. 2527).

18. *a*. Fol. 53. ספר מורה דעה, Moral teachings, aphorisms and anecdotes, beg. ואמרתי מתתי אותה לאיש אחר · טוב תתי את המורה לצדקה; *b*. Fol. 60. Short homily on the Ethrōg; *c*. Fol. 60v. בשם הרב ר' שם טוב דיפארו אמרו (see *HB.*, IX, p. 22); *d*. Fol. 61. שאלה מכתיבת הר' דוד כהן צבי, beg. מפני מה מילה בשמונה; *e*. Ibid. סוד ההבדלה, incomplete.

19. Fol. 63. Treatise on שחיטה. The author quotes Solomon

b. Addereth, Meir (of Rothenburg), Isaac of Corbeil, and Judah b. Benjamin. The end is wanting.

20. Fol. 69v. Some records in connexion with the weekly portions, and accounts in Italian.

21. *a.* Fol. 71. Shehītāh rules in rhymes. The first seven strophes give the acrostic חיאל הכהן; *b.* Ibid.v. Another poem on the same subject. The strophes are alphabetically arranged, and end with the acrostic אברהם כהן בן מר ביבס חזק; *c.* Fol. 72v. שער הפירות, Interpretation of dreams and suggestions for each day of the month; *d.* Fol. 75v. אילו ימים שמתענים בהם; *e.* Fol. 76. Piyyut for a wedding banquet; *f.* Fol. 76v. דרכן של תלמידי חכמים (from דרך ארץ זוטא); *g.* Fol. 79. Various דינים.

22. *a.* Fol. 83. סדר ירידת גשמים, Weather forecasts; *b.* Ibid. אילו ימים קשים לכל מלאכה; *c.* Ibid.v. ימים להקזה, Time table for bleeding; see also fol. 90 in Italian.

23. Fol. 85. Short encyclopaedical notes in twenty-three chapters (ch. I missing).

24. Fol. 91. Interpretations of dreams.

Owners: Isaac b. Elijah Hārōfē, Abraham b. Mahalalēl Azīz, in Ancona, R. Nissim Fermio, Abram Landadio.

Nos. 1–9, Ital. Rabb. char.; Nos. 10–14 and 23, Span. Rabb. char., various hands; Nos. 15–22, Ital. Rabb. char., various hands; ff. 73 sqq., slightly damaged, 4to, ff. 91 [H. No. 188].

432. Calendar rules and calculations, beginning אמר שמואל כשעלו בני יששכר לרקיע קבעו תתר"ף חלקים בשעה משום חשבון המולדות; fol. 7, [ולם] ע[ריאת] מולד מב"; fol. 16, לידע התקופות; fol. 24, פי' על לוח היד; fol. 28, פי' על הז' שערים; fol. 33, Table of Christian Festivals.

Written 1797 (see fol. 8).

German curs. char., 4to, ff. 36 [H. No. 183].

HARTWIG HIRSCHFELD.

(To be continued.)

END OF VOL. XIV.