



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

**Le Talmud de
Jérusalem:
Traités
Sanhédrin
(fin), ...**



LE
TALMUD *Jerusalem*
DE
JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME ONZIÈME ET DERNIER

*Traité Sanhédrin (fin), Makkoth, Schebouoth, Aboda Zara,
Horaioth, Niddah.*



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1889

BM
EOB
T2
3-1

v 11



AVANT PROPOS

תהלה לאל, Dieu soit loué ! s'écriaient nos ancêtres en achevant un long travail, et dirons-nous comme eux. La présente œuvre est enfin arrivée à son terme, malgré ses difficultés et longueurs fastidieuses ; il ne reste qu'à donner les tables générales de l'ouvrage entier, ainsi qu'une vue d'ensemble, peut-être aussi une série d'*errata*. Par son contenu même, ce dernier volume offre une sorte de résumé talmudique. Voici les 6 parties qui le composent : 1° traité *Sanhédrin*, ou de la juridiction criminelle, seconde partie (suite et fin); 2° traité *Maccoth*, de la pénalité des coups de lanier, ou du fouet; 3° tr. *Schebouoth*, des serments en jurisprudence; 4° tr. *Abóda zara*, de l'idolâtrie, ou des relations entre juifs et païens; 5° tr. *Horaióth*, des enseignements de doctrines par les assemblées compétentes; 6° tr. *Nidda*, de menstruis.

Les cinq premiers traités forment le complément de la 4^e section mischnique, intitulée *Neziqin*. Sur la 5^e section de la Mischná, nommée *Odaschim* (des saintetés), il n'existe plus de *guemara* (développement) selon le Talmud de Jérusalem. De la 6^e et dernière section mischnique, dite *Toharóth*, (des puretés), il ne reste que le tr. *Nidda*, et encore au milieu du chap. IV du texte mischnique, le Talmud s'arrête-t-il brusquement. Une note publiée dès l'édition *princeps* à Venise, reproduite depuis lors dans les éditions suivantes, avertit le lecteur qu'aucun des 4 mss. qui ont servi de type à la 1^{re} édition ne contient davantage.

En somme, il y a là une série de lois civiles, criminelles et religieuses, comme un spécimen de chaque genre. D'une façon générale, abstraction faite des pages touffues de casuistique qui constituent le 3^e et le 5^e de ces traités, on trouvera ici un assemblage de notes intéressantes pour l'archéologie, pour l'histoire, ou du moins pour les légendes historiques, pour l'exégèse, même pour l'anatomie. Dans chacune de ces branches, combien d'anecdotes, combien de rapprochements curieux ! La linguistique même y joue un certain rôle à propos de l'étymologie soit grecque, soit latine, de termes spéciaux; le procédé usité n'est pas toujours fondé; il est assurément original. On s'en rendra compte en voyant les mots de la liste suivante ¹ :

ἀγορανόμος, 230 n.

άλμυρίς, 200 n.

ἀνδριάντα, 207.

ἅπαντα, 190.

ἀποθήκη, 204.

ἀρχιβατήρ, 99.

ἄρχων, 223.

ἄσταθής, 78.

ἄσθενής, 125.

1. Un mot grec, *βυσσίνη*, p. 190, proposé par J. Lévy, n'est pas admis par Fleischer.

- βασιλική, 187.
 βήμα, 187.
 βωμός, 213, 227.
 γένεσις, 180.
 δάκτυλος, 186.
 δελφική, 209, 239.
 δημόσιαι, 24, 45, 89, 225.
 δίσκος, 179.
 δράκων, 210.
 εικόσιον, 207, 264.
 ἔπρχος, 99, 181.
 ἐσχάρα, 244.
 ἐσχάριον, 185.
 ἔθος, 285, 290.
 εὐθέως, 295.
 εὐτυχός, 53.
 ἐψητός, 204.
 ζωνάριον, 53.
 θεμέλιον, 54.
 κακά, 59.
 κλαμάριον, 209.
 κελόν Δία, 181.
 κάπηλοι, 159.
 καρυῶτις, 187.
 κάρφος, 193.
 κασσίτερος, 3.
 κάψα, 294.
 κίβδηλος, 69.
 κιβωτός, 195.
 κιγκλῖς, 198.
 κοιτών, 24.
 κολέος, 232.
 κορόνη, 224.
 κράτιστα, 182.
 κράτος, 180.
 λάγυρος, 235.
 μελαίνια ἡμέρα, 181.
 μοχλός, 83.
 νάφθα, 3.
 ξένος, 161.
 ξέστης, 38.
 ὄπιον, 195.
 ὄχλοι, 55, 58.
 παιδαγωγός, 47.
 πάπυρος, 244.
 περιοχή, 233.
 πῖλος, 299.
 πίναξ, 71.
 πέλεμος, 181.
 ποτήριον, 200.
 πραγματεία, 64, 184.
 πρατήρ, 231.
 πρόσσδος, 297.
 πρόσωπον, 209.
 πύθων, 21.
 σάβνον, 152.
 σάλπη, 205.
 στάδια, 187.
 στέγη, 206.
 στολή, 56.
 στρατηλάτης, 181.
 στρόβιλον, 186.
 σύγκλητος, 72.
 σύρτις, 182.
 ταώς, 209.
 τεῖχος, 182.
 τιμή, 211.
 τόμος, 43, 276.
 τριτημόριον, 26, 27.
 τροπικός, 182.
 τύπος, 51.
 ὑπατεία, 40.
 φανερά, 42 n.
 φασιανός, 209.
 φραγέλλιον, 223.
 χλανίδιον, 53.
 ωνή, 145.
 Ballista, 274.
 Basis, 210.
 Burgarius, 223.
 Calendæ, 181.
 Carrum, 238.
 Cancelli, 50.
 Collyrium, 195.
 Comes tresorarius, 71.
 Compendiaria (via), 238.
 Ducenarius, 178.
 Duces, 181.
 Epicureus, 39.
 Escoufe, 244 n.
 Fascia, 52.
 Gradus, 187.
 Halec, 203.
 Litra, 146, 183.
 Mappa, 208.
 Mappula, 160.
 Mula, 49.
 Nicolai, 186.
 Opinatio, 74.
 Secretarius, 99.
 Strata, 14, 25, 239.
 Tabula, 25.
 Theatrum, 188.
 Thesauron, 42.
 Theriaca, 195.
 Tressis, 146.
 Triclinium, 292.
 Vellera, 195.

TRAITÉ SANHÉDRIN

CHAPITRE VII

1. [Aux termes de la Loi,] quatre genres de mort, auxquels on condamne pour des crimes divers, sont prononcés par les tribunaux ; ainsi on condamne à être lapidé, ou brûlé, ou à avoir le cou coupé, ou à être étranglé. Simon met ces quatre genres dans un ordre différent, savoir : la condamnation à être brûlé, ou à être lapidé, ou étranglé, ou à avoir le cou coupé. Ceci ¹ s'applique aux condamnés à être lapidés.

En fait, la seule autorisation accordée au Gouvernement (en Judée) pour l'exécution capitale consistait dans la décapitation. On sait la loi sur la lapidation, de ce qu'il est dit (Deuté. XVII, 5) : *Vous les lapiderez avec des pierres et ils mourront*. Pour la peine consistant à être brûlé, on peut invoquer les mots (Lévit. XX, 4) : *On brûlera dans le feu, lui et elles*. La pénalité de la décapitation est déduite par comparaison des termes dans deux versets ; il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *Je porterai sur vous une épée vengeresse, qui vengera l'alliance* ; et comme la vengeance est précisée dans ce dernier verset par le coup d'épée, elle sera la même dans le premier verset, où elle est indéterminée. En faveur de la strangulation. On ne trouve pas de texte biblique ² ; on en a conclu que pour toute peine capitale prescrite vaguement par la loi, il n'est pas permis de l'aggraver, mais de l'alléger, et les docteurs estiment que la mort la plus douce est la strangulation.

Selon R. Simon ³, être brûlé est une peine plus grave que d'être lapidé ; selon les autres docteurs, au contraire, la lapidation est une peine plus grave que la combustion. Selon R. Simon aussi, la strangulation est pire que la décapitation ; selon les autres docteurs, à l'inverse, la décapitation est pire que la strangulation. En voici les raisons respectives : R. Simon interprète la loi que toute fille de Cohen (fiancée ou mariée), condamnée à la peine de mort, sera tuée par le feu ⁴ ; les autres docteurs disent que toute fiancée (fille de Co-

1. L'énoncé émis plus haut, VI, 5, indique le procédé de lapidation. 2. Cf. ci-après, § 4. 3. Voir ci-après, IX, 8 (fol. 27^b) ; X, 7 (fol. 29^a). 4. Selon lui, puisque la loi spécifie que la fille fiancée d'un cohen, condamnée à mort pour impudicité sera passible de la peine du feu, non de la lapidation, incombant à une simple israélite, il paraît que la combustion est plus grave.

hen ou autre) est condamnée à la lapidation. R. Simon raisonne ainsi : pour la fille d'un Cohen, la Loi a jugé la fiancée coupable avec une gravité telle qu'elle la condamne à la peine du feu, et elle a allégé la peine à l'égard d'une fille de Cohen mariée, au point de ne condamner cette dernière qu'à la peine de la lapidation ; donc, pour une fille de simple israélite, dont l'état de fiancée est jugée moins grave au point qu'elle est condamnée à la lapidation, elle sera, à plus forte raison, traitée moins sévèrement étant mariée, et devra être décapitée. Les autres docteurs raisonnent ainsi : pour une fille fiancée de simple israélite, la Loi a été plus sévère en la condamnant à la lapidation, qu'à l'égard de la même personne mariée, laquelle, en cas de peine de mort, sera tuée par le feu ; donc, pour une fille de Cohen fiancée, la loi a été moins sévère en la condamnant à la peine du feu, et la peine sera à plus forte raison allé-gée pour cette personne mariée, condamnée alors à la strangulation.

R. Abahou dit, au nom de R. Yossé b. Ḥanina : toute fille dont la culpabilité entraîne une peine de mort d'un degré inférieur à celui qu'elle subirait chez son père, savoir une fille de Cohen qui, en se conduisant mal chez son père, est passible de la peine de mort, est passible au dehors de la peine de la strangulation ; donc, le même crime commis par elle chez son père est passible de la peine du feu, et commis chez la belle-mère (après le mariage), il est passible de la lapidation. Ainsi, de ce qu'il est dit (Lévit. XXI, 9) : *C'est son père qu'elle profane, elle sera brûlée dans le feu* ; R. Eliézer conclut que cette fille coupable chez son père est condamnée à être brûlée ; et chez sa belle-mère, elle est condamnée à être lapidée. Aux témoins convaincus de faux (qui ayant calomnié cette fille, sont passibles de la même pénalité), ainsi qu'à son complice, on applique cette peine si elle est commune aux deux criminels, savoir : si tous deux subiraient la peine du feu, elle leur est applicable aussi, et si tous deux devaient subir la peine de la lapidation, elle leur serait appliquée aussi ; enfin, si tous deux devaient subir la strangulation, elle serait applicable aussi aux faux témoins et aux complices.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina (pourquoi il y a discussion sur le point de savoir quelle mort est plus grave, par strangulation ou par décapitation) : les autres docteurs font remarquer à leur interlocuteur (qui prétend que la strangulation est plus grave) que les habitants d'une ville entièrement livrée à l'idolâtrie, passibles selon la loi (Deuté. XIII, 16) de la décapitation devraient, comme tous les autres idolâtres, être lapidés ; et en admettant, pour la totalité d'une telle ville, un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la combustion ? Comment se fait-il que l'on ne se soit pas contenté de leur appliquer une peine amoindrie, ou celle du feu ; pourquoi ne pas encore l'alléger en leur appliquant la strangulation ? (Ceci prouve que la décapitation, au contraire, est plus grave). Par contre R. Simon leur réplique par ce raisonnement : le faux prophète, qui rentre dans la règle des idolâtres (ibid., 2-3), mériterait d'être brûlé comme tel ; et en admettant pour lui un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la lapidation ; comment donc se fait-il

qu'au lieu de cela il soit condamné à la strangulation (preuve que cette dernière pénalité est la plus grave). Selon R. Samuel b. Sissartaï, il faut intervertir l'ordre présenté pour les raisonnements et attribuer aux uns les arguments des autres. Ainsi les docteurs observent que le faux prophète, comme tout autre idolâtre méritait la lapidation, et il eût été juste de le condamner à une pénalité moins grave, savoir à être brûlé; en le condamnant donc à la strangulation, la Loi indique bien de lui appliquer la peine de mort la moins grave de toutes (car la décapitation serait plus grave). R. Simon, au contraire, réplique par la règle relative à la ville entièrement soumise à l'idolâtrie : il serait juste que ces habitants, qui doivent être brûlés, subissent la pénalité la moindre, ou celle de la lapidation, et au lieu de cela ils subissent la décapitation (la strangulation était donc plus grave).

2. Celui qui est condamné à être brûlé est enfoncé dans la terre molle¹ jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger); on lui entoure le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou), puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'une d'un côté, et l'autre de l'autre, pour que le condamné soit forcé d'ouvrir la bouche; ensuite, on allume un fil (de métal) qu'on lui verse dans la bouche, et ce fil entre alors dans l'intestin et le brûle. R. Juda n'approuve pas cette méthode, car le condamné pourrait mourir avant d'être brûlé : il veut donc qu'on lui ouvre par force la bouche pour y verser le métal. R. Eléazar b. Zadoq cite comme précédent le fait de la fille d'un cohen, mariée, condamnée à être brûlée pour adultère; elle fut exécutée par une méthode plus simple, en allumant autour d'elle² du bois. On lui répondit que ce tribunal n'était pas bien instruit.

Pourquoi ne pas lui serrer directement le cou par un drap dur? On craignait qu'il meure par cette compression (au lieu de périr par l'effet du feu); or, on trouve que lorsque le roi Ezéchias boucha la source des eaux supérieures du Guihon, il fit clore l'échappement par des étoffes douces (résistant mieux à l'impétuosité de l'eau que le drap dur). — Quant au « fil », selon R. Qrispa au nom de R. Yoħanan, c'est un fil de zinc que la Mischnâ a en vue. Ce fil, selon les rabbins de Césarée, est un composé de plomb et zinc (καροστρερον) mêlés. R. Yossé b. Aboun dit : ceci explique bien les termes de la Mischnâ, disant que « l'on allume le fil qu'on lui verse dans la bouche ». Mais les paroles suivantes de la Mischnâ, « et ceci entre dans l'intestin, et le brûle », sont mieux explicables s'il s'agit d'un fil de naphte, νάφθζ. — On a enseigné³; 40 ans avant la destruction du Temple de Jérusalem, le droit de prononcer les sentences capitales a été enlevé aux israélites, et au temps de Simon b.

1. Littéral : fumier. 2. Ou : on l'entoura de sarments que l'on alluma.
3. Même traité, I, 1 (t. X, p. 228).

Schetaḥ on leur enleva le droit de connaître des questions pécuniaires. R. Simon b. Yoḥai s'écria un jour : Béni soit Dieu de ce que je sois incapable de juger ! (je reste ainsi irresponsable).

R. Eléazar b. R. Sadoq raconte qu'étant encore enfant, chevauchant sur l'épaule de son père, il a vu condamner une fille de Cohen impudique. On l'entoura de cordes faites de sarments, et on la brûla ainsi. « Comme tu étais alors un enfant, lui fut-il dit, ce témoignage n'est pas admissible pour faire foi », car lorsqu'il avait assisté à ce fait, il avait eu à peine dix ans. Lorsqu'au contraire il marchait avec Rabbi, il ne devait pas avoir moins de trente ans ; car il n'est pas convenable de la part d'un grand personnage d'avoir un compagnon âgé de moins de 30 ans. On enseigne en effet : Rabbi raconte être venu, en compagnie de R. Eléazar b. R. Sadoq, de Beth-Schirion¹, et avoir mangé des figues et des raisins à titre accidentel (non comme repas) hors de la tente², à la fête des tabernacles.

3. Celui qui est condamné à être décapité est exécuté par l'épée, comme le gouvernement (païen) le fait. R. Juda trouve qu'employer cette méthode, c'est trop mépriser le condamné³ ; il veut donc qu'on mette la tête sur un billot pour la couper à la hache. Mais les autres docteurs trouvent, au contraire, que la méthode de R. Juda serait la mort la plus humiliante qui existe.

R. Juda reconnaît que la mort par l'épée est la plus humiliante de toutes ; seulement, comme la Bible dit (Lévit. XVIII, 3) : *Vous ne suivrez pas leurs coutumes*, il n'autorise pas cet usage. Les autres docteurs le rejettent par un autre motif, selon l'enseignement énoncé par R. Yoḥanan : *l'assassin devra périr*, est-il dit (Nombres, XXXV, 30), comme il a tué. Est-ce à dire que si le meurtrier a frappé, il faudra le tuer par l'épée, ou s'il a tué à coups de bâton, il devra être tué de même ? Non, car il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *je porterai contre vous le fer vengeur, qui vengera l'alliance* ; de l'analogie des termes on conclut que la peine capitale infligée en ce cas sera celle de la décapitation par le fer. Est-ce à dire qu'il faut tuer le coupable en lui perçant le corps au milieu des épaules ? Non, car il est dit d'une part (Deutér., XVII, 7) : *tu feras disparaître le mal de ton milieu*, et d'autre part il est dit (ibid. XXI, 9) : *tu feras cesser (vengeras) le sang innocent au milieu de toi* ; on en conclut qu'il y a analogie de sens entre les termes « disparition » et « rupture » des deux textes ; comme pour l'homicide au meurtrier inconnu, la génisse doit avoir le cou rompu *près de la nuque* (ibid.), il en sera de même pour la décapitation de l'assassin (par le cou) et comme à l'oiseau offert en sacrifice on tordait le cou (Lévit. I, 15 ; V, 8), en enlevant la tête, de même ici on coupe la tête au meurtrier.

1. Cf. Neubauer, Géographie, p. 264. 2. Ceci révèle un adulte. 3. A l'inverse du privilège de la noblesse au moyen-âge.

(4). Celui qui est condamné ¹ à être étouffé (étranglé) est enfoncé dans le sable (terre molle) jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger); on lui entoure ensuite le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou); puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'un d'un côté et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure par asphyxie.

La pénalité de la mort par strangulation n'est pas dite explicitement dans la loi biblique. On admet que c'est la peine capitale prévue par la Loi (lorsqu'elle s'exprime vaguement), et chaque fois que la Loi prescrit la peine de mort sans spécifier le mode d'application, il n'est pas permis au tribunal de l'aggraver; mais il devra l'alléger. Tel est l'avis de R. Yoschia ². Selon R. Yonathan ³, ce n'est pas que la peine de l'étranglement soit la mort la plus douce; seulement, elle représente l'application de cette pénalité indéterminée, qu'il n'est pas permis d'aggraver, mais d'alléger; voilà pourquoi on a eu recours en ce cas à la pénalité de la mort par l'étranglement (non à la décapitation). On dit ici que le procédé pour étrangler est ainsi suivi: « l'un tire d'un côté, et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure ». Pourtant, objecta Cabana devant Rabbi, ailleurs il est dit ⁴: l'un tire la corde d'un côté et le second la tire de l'autre côté, tandis qu'ici (pour l'étrangler) il est dit: chacun tire à lui la corde roulée autour du cou du supplicié? (Pourquoi ce changement?) Rab lui répond: ailleurs (où les 2 personnes sont placées en ligne droite l'une derrière l'autre) l'une tire la corde vers son visage et l'autre derrière elle; tandis qu'ici l'un est placé d'un côté du condamné, et l'autre de l'autre côté (non derrière).

4 (5). Voici quels coupables sont punis de mort par la lapidation: celui qui cohabite avec sa mère, ou avec la femme de son père, ou avec la femme de son fils, ou avec un homme, ou avec un animal; ou une femme qui attire un animal pour qu'il abuse d'elle; celui qui blasphème, celui qui rend un culte aux idoles; celui qui livre ses enfants à Moloc, celui qui pratique la nécromancie ou la magie (Lévitique, XX, 6), celui qui profane le jour du sabbat; celui qui maudit son père ou sa mère, celui qui commet un adultère avec une jeune fiancée de seconde adolescence (Naarah), celui qui par séduction détermine un individu ou toute une ville à rendre le culte aux divinités païennes; le sorcier, un enfant pervers et rebelle envers ses parents (Deutéron. XXI, 18).

(6) Celui qui a cohabité (par erreur) avec sa mère est soumis à 2 sacrifices, parce que c'est: 1° sa mère; 2° la femme de son père; selon R. Juda, il n'est coupable que du premier fait. Celui qui cohabite avec la

1. Sifra, section Qedoschim, ch. IX. 2. Torath Cohanim, IX, 41. 3. Il est d'avis, comme R. Simon au § 1, que l'étranglement est plus grave que la décapitation. 4. Mischnâ, traité Zabim, III, 2.

femme de son père est coupable, parce qu'elle est 1° la femme de son père ; 2° Une femme mariée (adultère), soit du vivant du père, soit après sa mort, fiancée ou mariée.

(7) Le crime de l'adultère avec la femme du fils est également double, quand même elle n'aurait été que fiancée au fils, et même après la mort du fils.

Dans l'énumération faite ailleurs ¹ des 36 crimes entraînant la pénalité du retranchement (dont un certain nombre se trouvent dans notre présente Mischnâ), ils sont exposés au complet, afin d'indiquer par là que s'ils ont été tous commis en un seul état d'ignorance, on est coupable autant de fois qu'il y a eu diverses sortes de crimes commis ; s'il y a eu deux états d'ignorance (séparés par une reprise de connaissance du mal), lors même qu'il s'agirait d'une seule et même femme avec laquelle on aurait eu deux fois une relation illicite, on est autant de fois coupable. R. Simon fils de R. Hillel b. Pazi observa ceci devant R. Hillel b. Pazi : on sait par notre Mischnâ que si à l'égard d'une même femme, il y a plusieurs dénominations d'un même crime, le criminel sera autant de fois coupable ² ; mais si avec plusieurs femmes on a commis le même crime (p. ex. des relations pendant leurs menstrues), ou s'il y a plusieurs états d'ignorance à l'égard de la même femme (relations renouvelées avec la même personne), les considèrera-t-on comme devant se résumer en un seul fait, ou non ? Précisément pour cela, la Mischnâ énoncée ailleurs énumère au complet la série des crimes entraînant le retranchement, pour indiquer que chaque dénomination provoque une culpabilité distincte (et il en sera de même pour des états distincts d'ignorance). Or, il y a une discussion aboutissant à la même déduction : lorsque pour cinq relations successives avec une même femme l'homme a agi dans un seul d'état d'ignorance de l'interdit, mais la femme a eu conscience du délit entre chacun des 5 faits accomplis par ignorance, selon R. Yoḥanan, l'homme sera tenu d'offrir un seul sacrifice, et la femme sera soumise à 5 sacrifices ; selon R. Simon b. Lakisch, comme l'homme sera seulement tenu d'offrir un sacrifice, la femme également n'en offrira qu'un (mais tous s'accordent à dire qu'au cas de plusieurs états d'ignorance, communs au coupable, les culpabilités sont autant de fois répétées). Finalement, l'énumération est faite dans la dite Mischnâ pour que l'on ne suppose pas que si plusieurs personnes ont commis le crime portant un seul nom, ou si à plusieurs reprises d'états distincts d'ignorance une seule personne s'est rendue coupable, ce soit considéré comme le fait d'un seul état d'ignorance, entraînant une seule culpabilité ; c'est pourquoi l'énumération est faite au complet, ce qui indique que l'on sera autant de fois coupable — ³.

Quelle est la défense biblique (§ 6) qui interdit explicitement l'inceste avec

1. Mischnâ, tr. Kerithoth, I, 1. 2. P. ex. pour l'inceste avec la mère, qui est la femme du père. 3. Suit un très long passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. Schabbath, VII, 1 (t. IV, pp. 81-3).

la mère? Le verset suivant (Lévitique, XVIII, 17) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta mère*. On sait que ce crime est puni de retranchement de ce qu'il est dit (ibid. 29) : *Si quelqu'un commet une de ces iniquités, une telle personne sera retranchée du milieu de son peuple*. On connaît la défense de cohabiter avec la femme de son père, de ce qu'il est dit (ibid. 8) : *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est visée (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.*; de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le Tribunal est indiquée par les mots (ibid. XX, 11) : *Si quelqu'un cohabite avec la femme de son père, découvrant la honte de son père, ils seront condamnés à mort tous deux*. La défense biblique d'avoir une relation illicite avec sa brue est contenue dans ces mots (ibid. 15) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta belle-fille*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est prévue (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.*; de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le tribunal est indiquée par ces mots (ibid. XX, 12) : *Celui qui cohabite avec sa belle-fille sera mis à mort*. Comment se fait-il que l'on énumère ici, aussi bien qu'au traité *Kerithoth* (des retranchements), les divers cas où il y a double culpabilité? On comprend cette distinction audit traité, en raison des cas d'inadvertance, parce qu'alors il s'agit d'offrir un second sacrifice d'expiation; mais ici au point de vue criminel, peut-on supposer que le coupable sera lapidé deux fois? Il faut ici la double indication, dit R. Judan père de R. Mathnia, au point de vue des avertissements, car si le criminel a été avisé de la gravité de sa faute spéciale, soit en lui disant qu'il s'agit « de la femme de son père », soit « de sa mère », il subira la peine des coups pour chaque avis, outre la peine capitale. Pourquoi ne pas l'aviser du crime d'adultère? Il peut s'agir du cas, répond R. Abin, où la femme est veuve.

On a enseigné là-bas (à Babylone) que R. Juda dit : si sa mère n'a pas été propre à épouser son père (de sorte que le mariage n'était pas légal), le criminel n'est qu'une fois coupable; donc, si le mariage de sa mère avec son père avait été légal, selon R. Juda aussi ce criminel serait deux fois coupable (pour ses relations illicites avec la femme de son père et avec sa mère). Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, peu importe que sa mère ait été propre à épouser son père, ou non; en tous cas, selon R. Juda, un tel criminel n'est qu'une fois coupable. Cette opinion se base, selon R. Yoḥanan, sur ce qu'il est dit (ibid. XVIII, 7) : *c'est ta mère*, expression qui semble exclusive et indique que celui qui a commis le crime est seulement coupable d'inceste avec la mère, référant à ce crime tout le chapitre¹. R. Aboun b. Ḥiya objecta devant R. Zeira : pourquoi invoquer seulement le texte relatif à l'inceste avec la mère, et omettre celui qui traite séparément de la relation illicite avec la femme du père? (Ne peut-on pas objecter que, pour cette dernière défense, l'expression spéciale *c'est la nudité de ton père* exclut la culpabilité d'inceste avec la mère, à l'opposé de la précédente déduction?) Une autre déduction est impos-

1. Même formule au tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23); Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1.

sible, fut-il répondu, car R. Yohanan adopte l'avis de R. Ismael, qui dit : l'interprétation exégétique des mots « tu ne découvriras pas la nudité de ton père » (ibid.) vise, non le crime de relation incestueuse, mais celui d'un commerce contre nature avec un mâle. Mais le père de quelqu'un n'est-il pas à l'égal de tout mâle? Une telle relation (en vertu des termes précitées) entraîne une double culpabilité. En effet on a enseigné : celui qui a un commerce contre nature avec son père est 2 fois coupable (1^o pour relation avec un mâle; 2^o avec son père). Mais alors, dans l'énumération des 36 crimes entraînant la peine du retranchement, on devrait établir le compte de 37 (en comptant double ce dernier crime, de commerce contre nature avec son père)? R. Mena répond : le crime de commerce avec un mâle se trouve déjà énoncé pour un.

L'expression *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père* (ib. 8) se rapporte bien à la femme mariée au père (qui n'est pas la mère); car la mère mariée au père forme l'interdit du verset précédent (ib. 7). Enfin, la défense s'applique aussi à la mère, qui n'est pas la femme légale du père ¹, en raison de la suite (du même verset) : *c'est ta mère, tu ne découvriras pas sa nudité*. Comment R. Akiba, qui ne tire pas la même déduction de ce verset, l'explique-t-il? Selon lui, ces mots indiquent que la relation est interdite même après la mort du père. Mais, d'après R. Ismaël, qui applique l'expression en question à la défense même de la relation avec la femme du père, d'où sait-on qu'il y a interdit même après la mort du père? De l'expression superflue *c'est la nudité de ton père*, il déduit qu'il n'y a pas de différence entre l'époque où le père vit et sa mort. R. Akiba, au contraire, interprète la première partie de ce verset, *la nudité de la femme de ton père*, en ce sens qu'il s'agit là de la femme du père (non de sa mère), que la suite, *la nudité de ta mère*, se rapporte à la vraie mère, qui est en même temps femme du père, et qu'enfin l'extension de l'interdit à la mère non mariée légalement au père est indiquée par la fin : *c'est ta mère, ne découvre pas sa nudité*. Selon R. Ismaël, qui n'admet pas autant d'interprétations, à quoi sert la fin du verset précitée? Elle sert à indiquer que l'interdit de relation persiste après la mort du père. R. Akiba n'a-t-il pas besoin d'appliquer ces mots à ce dernier interdit? C'est vrai, et il déduit l'extension de l'interdit à la femme non mariée légalement avec le père, de l'analogie entre les expressions similaires « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère » : comme *de ton père*, tout ce qui est de lui (constituant sa nudité) est d'une relation défendue, soit à titre de pénalité, soit sous le rapport de l'avertissement; de même, *de ta mère*, tout ce qui est d'elle (même sans mariage légal) constitue une relation interdite. En somme, il en résulte que l'on semble expliquer seulement ce verset d'après l'opinion de R. Juda (d'attribuer à ce crime d'inceste une seule culpabilité); car il n'est pas d'avis de baser l'interdit pour la mère, qui est aussi la femme du père, sur l'interprétation de l'analo-

1. P. ex. celle qui a été violée par le père.

gie entre les expressions « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère », avec les déductions de cette analogie. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'une analogie entre deux termes, dont un seul a son application immédiate¹, peut aussi servir de base à une déduction d'extension de l'interdit. Non, dit R. Judan, ceci ne se rapporte en rien à R. Akiba, car d'après lui on peut tirer une déduction de l'analogie des termes, même lorsqu'aucun d'eux n'a d'application directe.

R. Jérémie demanda : est-ce que celui qui commet un inceste avec sa mère est aussi coupable du crime d'adultère ? Cette question est inutile, car si un autre avait cohabité avec cette femme, il serait certes coupable du crime d'adultère ; donc, son fils l'est à plus forte raison. Toutefois, observa R. Yossé, selon les termes de la Mischnâ, pour le commerce avec sa bru l'adultère est spécifié comme ayant lieu, tandis que pour le fils il est question du crime de relation avec la femme du père et avec la mère, non d'adultère (la question avait donc lieu d'être posée). On a en effet enseigné : il en est de même pour toutes les autres règles de relations illicites, et l'interdit le plus grave domine ; ainsi, celui qui a eu commerce avec sa belle-mère, qui est mariée, est coupable du crime de relation avec la belle-mère, non d'adultère ; si la femme est sa bru et mariée, le complice est coupable du seul crime de relation avec la bru ; si la femme est sa sœur et qu'elle est mariée, le complice est coupable du seul crime d'inceste avec la sœur. On ne saurait disculper un tel homme du crime grave, et le charger seulement de celui qui est moins grave (celui d'adultère, dont la pénalité est d'un degré moindre). Or, on a enseigné² : celui qui cohabite avec sa sœur est coupable de relation avec sa sœur et avec la fille de la femme de son père (deux fois). Selon R. Yossé b. Juda, celui qui commet un tel inceste est seulement coupable pour un crime d'une dénomination (de sœur), et il en est de même pour la relation avec la belle-fille (quoique mariée). R. Jérémie ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Juda son père ; comme dans notre Mischnâ, il n'impose qu'une culpabilité pour la dénomination essentielle de l'interdit, de même R. Yossé b. Juda n'attache d'importance qu'à la première désignation du crime. Puis, R. Jérémie revint sur son assertion et dit que, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, R. Yossé b. Juda n'a pas adopté l'avis de son père, R. Juda, car il y a une distinction notable à établir entre notre Mischnâ et l'avis précité : ailleurs, le crime d'inceste avec la mère peut exister sans qu'il s'agisse de la femme de son père (une veuve), et il y a culpabilité, de même que l'on peut se rendre coupable de relation illicite avec la femme de son père sans qu'elle soit la mère³ ; tandis qu'ici il s'agit de la fille de la femme de son père qui n'est pas sa sœur, auquel cas elle lui est permise.

1. Ainsi, p. ex., l'expression « il a découvert la nudité de son père » est nécessaire pour établir la nécessité de cet avis. 2. Tossefta à ce traité, ch. X. 3. Si donc les 2 faits sont réunis, il y a double culpabilité.

7 (8) Si un homme a des relations contre nature avec son semblable, ou avec un animal, ou si une femme fait approcher un animal pour se prostituer à lui, l'animal sera soumis à la lapidation.

(9) Puisque l'être humain a péché, pourquoi l'animal est-il frappé? L'animal est innocent, mais il était la cause d'un crime; ou encore, on ne peut pas le laisser vivre, car en le voyant passer dans la rue, on dira : Voilà l'animal qui a été la cause de la condamnation de tel individu ¹.

La défense négative formelle d'avoir des relations contre nature avec un mâle est exprimée par ces mots (Lévitique, XVIII, 22) : *Ne cohabite pas avec un mâle d'une cohabitation sexuelle*. On sait que ce crime est puni de la peine du retranchement, de ce qu'il est dit (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.*; de plus, en ce cas, le tribunal prononcera la peine capitale, comme il est dit (ibid. XX, 13) : *Si un individu cohabite avec un mâle d'une cohabitation sexuelle, c'est une abomination qu'ils ont commise tous deux; qu'ils soient punis de mort, leur supplice est mérité*. Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset et de ceux usités pour le nécromancien (ib. 27). On sait ainsi quelle est la culpabilité du complice actif; d'où le sait-on pour le complice passif? Le verset précité peut aussi s'entendre dans le sens passif. Ce qui précède est émis d'après l'avis de R. Akiba (qui admet les déductions tirées d'un verset); mais, selon R. Ismaël, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 18) : *Il n'y aura pas de fornicateur (sodomite) parmi les enfants d'Israël*, ce qui englobe le complice passif. D'où sait-on, selon R. Ismaël ², que ce dernier est passible du retranchement? R. Jérémie répond au nom de R. Abahou : comme ici on emploie le terme *fornicateur*, que l'on retrouve ailleurs dans ce texte (I Rois, XIV, 24) : *il avait été aussi fornicateur dans le pays; ils ont imité toutes les abominations des païens, etc.* Or, de même que l'on établit un parallèle entre les termes répétés de *fornicateur*, on suppose que le mot *abomination* (exprimé au second verset) se retrouve au précédent texte, et qu'il entraîne la pénalité afférente au crime contre-nature ainsi qualifié (passible du retranchement, comme toutes les relations illicites). Aussi, R. Hija b. Ada dit au nom de R. Hanina que l'on établit un parallèle entre les termes *abomination* de ces divers textes. En effet, ajoute R. Yossé b. Aboun, on trouve un enseignement qui s'exprime ainsi : par l'expression *ils ont commis tous deux une abomination* (Lévit. XX, 13), on sait que *tous deux* sont passibles de la lapidation, qu'à *tous deux* s'adresse la même défense, et que *tous deux* sont aussi passibles de la peine du retranchement (à défaut de la sentence du tribunal).

1. Or, la Loi tient compte du respect dû aux individus. 2. Il n'a pas recours aux déductions, admises par R. Akiba, du verset relatif aux relations illicites.

La défense d'avoir des relations contre nature avec un animal est exprimée dans ce texte (ibid. XVIII, 23) : *Ne t'accouple avec aucun animal ; tu te souillerais par là*. La pénalité du retranchement se trouve dite dans ces mots (ibid. 29) : *Si quelqu'un accomplit l'une de ces abominations, cette personne sera retranchée*, etc. De plus, le tribunal infligera en ce cas la peine de mort, comme il est dit (ib. 15) : *Un homme qui s'accouplerait avec un animal doit être mis à mort*. Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset (XX, 16) et de ceux usités pour le nécromancien (ib. XX, 27). D'autre part, on sait que celui qui subit (passivement) une relation contre nature avec l'animal encourt les mêmes peines ; c'est admis d'après R. Akiba ; mais d'après R. Ismaël, d'où sait-on la défense en ce cas ? R. Ismaël la déduit (comme plus haut, pour la relation avec un mâle) par analogie des termes *fornicateur* employés dans deux versets différents (l'étendant au criminel passif), et de même R. Akiba déduit d'un même verset l'extension de la défense au criminel passif. Toutefois, la pénalité du retranchement applicable à ce dernier ne se trouve pas dite selon Ismaël (la déduction tirée plus haut, pour la relation avec un mâle, de l'analogie des mots *abomination* n'existe pas au présent cas) ; de plus, la peine de mort applicable à un tel homme par le tribunal ne se trouve dite, ni d'après R. Ismaël, ni d'après R. Akiba. Il faut donc recourir à l'interprétation du verset suivant (Exode, XXII, 20) : *Tout individu qui cohabite avec un animal doit être mis à mort, et celui qui sacrifie aux (faux) dieux sera voué à l'anathème* (le premier membre de phrase inutile, répétition de XVIII, 15, sera applicable au criminel passif, et comparaison sera faite avec le sacrificateur aux idoles) : comme l'idolâtre est passible de la peine de la lapidation et du retranchement, il en sera de même pour le criminel passif par rapport à l'animal ¹. Entre ces deux interprétations, il y a une différence pratique. Au cas où un homme a eu avec un mâle des relations contre nature, d'abord actives, puis passives (inivit et initus est), selon R. Ismaël, un tel individu est deux fois coupable (en raison des 2 versets auxquels se réfère ce Rabbïn) ; d'après R. Akiba (qui tire la déduction d'un seul verset), il n'est qu'une fois coupable. Lorsqu'un homme s'est approché d'un animal, puis a subi un contact, il est deux fois coupable, soit d'après R. Akiba, soit d'après R. Ismaël ². En outre, celui qui a cohabité avec un mâle et avec un animal est deux fois coupable ; et celui qui a subi le contact d'un mâle et d'un animal est 2 fois coupable (d'après tous). Celui qui a cohabité avec deux mâles est deux fois coupable, comme ses complices le sont ; et s'il a subi le contact de deux mâles, il est deux fois coupable, comme ses complices le sont.

On a enseigné : pour la relation avec le mâle, on ne considère pas l'enfant / (jusqu'à 3 ans) à l'égal d'un homme fait ; mais pour la relation avec l'animal,

1. Ceci indique l'application de la peine de mort par tribunal, selon tous deux, et la peine du retranchement, selon R. Ismaël. 2. Ils ont recours, tous deux, à 2 versets, pour déduire la pénalité du criminel passif.

l'enfant est aussi coupable qu'une grande personne. R. Eleazar en explique la raison : comme pour une relation interdite avec une fille, il y a crime lorsqu'elle atteint l'âge de trois ans et un jour, il en est de même pour le crime contre nature avec un animal. R. Aboun b. Hija demanda à R. Zeira : d'où vient que R. Ismaël et R. Akiba diffèrent d'avis pour la relation contre nature avec un mâle ou un animal, tandis qu'ils sont d'accord pour tout autre commerce sexuel? C'est que, répondit R. Zeira, à tous les autres cas on applique l'expression *consanguin* (Lévit. XVIII, 6), non usitée pour les crimes contre nature. Mais, fut-il objecté, ce terme n'est pas applicable à la femme menstruée, et pourtant y a-t-il discussion à ce sujet? (donc ce n'est pas une raison). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : de l'analogie des termes *s'approcher*, usités pour les relations illicites et pour la femme menstruée, on conclut qu'il semble qu'une même qualification (de consanguinité) se réfère à tous les cas. R. Hija b. Ada demanda au nom de R. Hanina d'où sait-on la défense même de la relation avec une femme menstruée (avant de recourir à l'analogie des termes *s'approcher*)? On la déduit, répond R. Yossé b. Aboun, de l'emploi ultérieur (superflu) des mots : *ne découvre pas* (ib. 19). L'interdit à la femme de provoquer l'animal à s'approcher d'elle est connu, de ce qu'il est dit (ib. 23) : *Une femme ne devra pas se tenir devant un animal pour qu'il s'accouple avec elle ; c'est une union abominable*. La pénalité du retranchement est exprimée dans ces mots (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.* De plus, le tribunal inflige alors la peine de mort, selon ces mots (ib. XX, 16) : *Et une femme qui s'approcherait d'un animal pour qu'il s'accouple avec elle, tu la tueras ainsi que l'animal ; ils doivent être mis à mort ; leur supplice est mérité ; or, par analogie de ces mots avec la défense du même crime par l'homme, on conclut que la pénalité est celle de la lapidation*. R. Aba b. Mamal objecta contre la Mischnâ (disant de lapider l'animal pour le mal dont il a été cause) : au cas où l'homme aurait commis un tel acte sans en avoir conscience, bien qu'il soit absous, l'animal sera-t-il lapidé? De même, R. Simon objecta à l'inverse : celui qui sciemment cultive son champ le Sabbat sera lapidé, et pourtant l'animal n'est pas condamné? Il s'agit seulement (dans la Mischnâ) du mal causé par l'animal par suite d'un acte honteux, selon l'explication par R. Samuel b. R. Isaac¹ de ces mots (Osée, VIII, 4) : *De leur argent et de leur or ils ont fait des idoles, pour susciter le retranchement*. Ceci ressemble à la malédiction de celui qui dirait : que les ossements d'un tel soient en poussière pour avoir poussé son fils vers le mal (seulement avec conscience).

5. (10) Celui qui blasphème n'est condamné que s'il prononce le nom de Dieu. R. Josué b. Korhah dit: Pendant la déposition des témoins (pendant la discussion qui la suit), on ne prononce pas le nom de Dieu, mais on le remplace par un qualificatif ou attribut divin ; par ex. les témoins disent

1. Rabba sur Genèse, ch. 28.

que l'accusé a blasphémé en disant : « que Yossé frappe (ou maudisse) Yossé. » Cependant, on ne peut pas condamner un homme sans un témoignage clair, qui établisse d'une façon certaine qu'il a prononcé réellement le nom de Dieu. Par conséquent, à la fin de la délibération (avant de prononcer la condamnation de l'accusé), on fait sortir tout le monde, pour ne pas faire prononcer un blasphème devant le public, et on demande au premier témoin de dire exactement ce qu'il a entendu, et il le dit pendant que les juges se tiennent debout, et ils font à leur vêtement la déchirure de deuil qui ne doit jamais être recousue (en entendant ce blasphème). Le 2^e et le 3^e témoins (s'il y en a trois) disent seulement, « j'ai enetndu exactement comme le premier témoin, » et ils n'ont pas besoin de répéter le blasphème.

Le blasphème est interdit, comme il est dit (Exode, XXII, 27) : *Ne maudis pas Elohim* (Dieu ou les juges) on sait qu'en un tel cas la peine du retranchement est applicable, car il est dit (Lévit. XXIV, 15) : *Si un homme quelconque maudit Elohim, il supportera son péché* ; de plus, le tribunal lui infligera la peine de mort, selon ces mots (ibid) : *et celui qui blasphème le nom de l'Éternel devra mourir*. Comment le sait-on d'après R. Ismaël, puisque d'après lui les versets précités, où il est question de malédiction, se réfèrent aux juges ? On le sait, selon lui, par raisonnement a fortiori : s'il est défendu de maudire des juges, à plus forte raison la défense existe à l'égard des attributs divins¹, et si pour un blasphème à l'égard des attributs divins on est passible du retranchement, on l'est à plus forte raison pour le même fait envers le nom du Dieu unique. Selon un enseignement, pour le blasphème à l'égard des attributs divins, on transgresse la défense négative, passible de la peine du retranchement ; pour le blasphème envers le nom unique, la pénalité sera la peine de mort (par voie humaine). Selon un autre enseignement, le blasphème des attributs n'est qu'une transgression de défense, et le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort ou du retranchement. La première opinion se base sur ce qu'il est dit : 1^o « tu ne maudiras pas Elohim ; » 2^o « celui qui maudit porte le péché », par allusion à la peine du retranchement ; le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort humaine, selon le verset (précité) : « il devra mourir. » La seconde opinion se base sur ce que le verset invoqué, « ne maudis pas *Elohim* », ne contient rien de plus, tandis que l'autre verset contient (en ses deux parties) la mention des deux pénalités.

R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : cet enseignement (de R. Josué b. Qorha dans la Mischnâ) prouve que l'enquête (avec prévention) pourra être instruite contre une personne, même s'il y a doute sur la véracité de l'acte incriminé. Voici un exemple : un tel, selon la rumeur publique, est accusé d'assassinat ; on le soumettra au jugement, jusqu'à ce qu'il ait fourni des té-

1. Voir Sifra, section *Emor*, ch. 19.

moins à décharge. Mais, objecta R. Yossé, est-ce à dire que l'on peut saisir un homme quelconque dans la rue et lui imposer la honte d'une accusation ? Voici comment il faut l'entendre : Si selon la rumeur un assassinat a eu lieu et des témoins pourraient attester quel est l'assassin, on arrêtera et mettra en prison l'homme soupçonné, jusqu'à preuve du contraire.

Sur l'avis de la Mischnâ, que le témoin est tenu de répéter l'assertion délictueuse de l'accusé, est-ce à dire que l'on invite le témoin à redire un blasphème ? Voici la formule de déclaration : « Par le nom divin que j'ai énoncé devant vous (en jurant comme témoin), il l'a blasphémé et il a maudit. » Les témoins ne sont pas tenus (comme les juges le sont) de déchirer leurs vêtements à cette énonciation ; car ils l'ont déjà dû faire en entendant la première fois énoncer le blasphème. De l'expression suivante : « les juges seront debout, etc. », dit R. Simon b. Lakisch, il résulte que les juges peuvent aussi recueillir les témoignages en étant debout. On peut encore déduire des termes de la Mischnâ six règles : 1. On adopte l'avis de R. Samuel b. Isaac de juger quelqu'un même en cas de doute ; 2. on admet l'avis de R. Simon b. Lakisch, la faculté pour les juges de recueillir debout les attestations ; 3. même à l'audition d'un blasphème par ouï-dire, les juges sont tenus de déchirer leurs vêtements ; 4. après qu'un premier témoin a énoncé l'attestation, il suffit au 2^e et au 3^e de le confirmer ; 5. cette déchirure est une de celles qu'il n'est plus permis de recoudre ; 6. dès que l'on a eu connaissance directe que le nom divin a été blasphémé, il faut déchirer ses vêtements. R. Hïya dit que R. Yossa objecta contre la 3^e règle la Mischnâ suivante ¹ : « Le crieur le précède en disant qu'un tel fils d'un tel va au supplice pour tel crime ; tels et tels sont les témoins, toute personne qui peut invoquer un argument en faveur de l'accusé n'a qu'à le faire valoir » (en résulte-t-il qu'à l'audition du crime commis par le condamné, tous les assistants dussent déchirer leurs vêtements ?) Non, c'est obligatoire après le premier récit (ou 2^e audition), non au-delà. Quelle est la règle à l'audition d'un blasphème par un païen ? D'après celui qui dit que Rabsaqeh (II Rois, XIX, 4) était un païen, la déchirure (accomplie aussi pour lui) est toujours obligatoire ; d'après celui qui est d'avis que c'était un juif, on n'y est pas tenu pour un païen. R. Oschia dit : pour un tel blasphème émis par n'importe qui, juif ou païen, il faut opérer la déchirure, car il est dit (Jérémie, XXXII, 27) : *A moi l'Eternel, Dieu de toute chair, y a-t-il un objet merveilleux !* (Toutes les créatures sont égales devant lui). Est-ce encore obligatoire de nos jours ? R. Yossa, R. Jérémie, au nom de R. Hïya b. Aba, R. Hiskia, R. Jérémie au nom de R. Yoïhanan dit : depuis le trop grand nombre des blasphémateurs, on a cessé de déchirer les vêtements. Est-ce obligatoire maintenant pour le blasphème des qualificatifs ? On peut le savoir par ceci : comme R. Simon b. Lakisch passait dans la rue (strata), un cuthéen le rencontra et blasphéma ; R. Simon fit la déchirure. Le cuthéen

1. Même traité, VI, 2 (t. X, p. 277). Cf. J, tr. *Nazir*, VI, 4. Voir Fischer, *Talmudische Chrestomathie*, pp. 170-2.

ayant repris, R. Simon dut recommencer à déchirer. Et les blasphèmes ayant continué, R. Simon fit descendre le cuthéen de son âne, et, le frappant sur le corps, lui dit : « fils de cuthéen, ta mère a-t-elle assez de vêtements à me fournir pour que je les déchire ? » Cela prouve que maintenant encore on déchire pour chaque blasphème ¹.

6 (11). Celui qui rend un culte aux divinités païennes est condamné à mort, soit qu'il leur rende le culte ordinaire, soit qu'il tue un animal en leur honneur, soit qu'il leur offre l'encens ou la libation de vin, ou qu'il se prosterne devant elles, ou qu'il les adopte pour Dieu en disant : « Tu es mon Dieu. »

(12) Mais on n'est pas condamné à mort pour les avoir embrassées ou baisées, ou balayées, ou arrosées, ou baignées, ou ointes, ou habillées, ou chaussées, quoiqu'il soit défendu de le faire, en raison de la défense négative (Exode, XX, 5). Au même titre de défense négative il est défendu de jurer ou de faire un vœu au nom de ces divinités. Se prostituer à l'idole Baal-Péor (Belfégor) constitue son mode d'adoration, ainsi que de jeter une pierre à Markoles (Mercure).

La défense de se livrer à l'idolâtrie est exprimée en ces termes (Exode, XX, 5) : *Tu ne les adoreras pas*; la peine du retranchement est applicable à ce crime, car il est dit (Nombres XV, 30) : *Il blasphème l'Éternel, il sera retranché, etc.* Mais puisqu'il y est question de blasphème, comment appliquer cette pénalité à l'idolâtrie ? Cela ne fait rien, car au fond c'est la même négation de la divinité ; c'est ainsi qu'il arrive de dire à son prochain ² : tu as gratté toute la marmite, ou : tu n'as rien laissé (les 2 expressions sont équivalentes). Comme exemple, R. Simon b. Eleazar raconte que deux individus étaient assis devant une écuelle de bouillie ; l'un étendit la main, prit le contenu de l'écuelle jusqu'au fond et ne laissa plus rien. De même, ni le blasphémateur, ni l'idolâtre ne laissent par devers eux aucun précepte religieux à remplir. Enfin on sait que la peine de mort applicable en ce cas par le tribunal est celle de la lapidation, car il est dit (Deutéron. XVII, 5) : *Tu feras sortir l'homme ou la femme qui auront accompli un tel fait, tu les mèneras devant tes portes etc. ; vous les lapiderez à coups de pierres, et qu'ils meurent.*

Pour les idoles il est dit (Exode, XX, 5) : *tu ne les adoreras pas*, en règle générale ; *et tu ne te prosternerás pas devant eux*, ce qui est un fait spécial ; or, le prosternement faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, c'est dans le but d'étendre la règle, savoir : de même que le prosternement représente un acte isolé entraînant une culpabilité à part, il en sera de même pour chaque action condamnable séparément ³. Bien que R. Simon b. Eleazar ⁴ ait dit : « Si quelqu'un a sacrifié, fait de l'encens, ou offert une li-

1. Cf. J., tr. *Moed Qaton*, III, 7 (t. VI, pp. 340-1). 2. Cf. Sifra, section Schelah, n° 112. 3. J., tr. *Sabbat*, VII, 2 (t. IV, p. 89). 4. Ci-après, § 13.

bation à une idole, le tout dans un même état d'ignorance, il n'est qu'une fois coupable », il reconnaît toutefois que celui qui d'une part a fait un acte d'adoration habituelle à l'idole et d'autre part un acte d'adoration conforme au culte divin, comme p. ex. de se prosterner, sera deux fois coupable, savoir pour chacun de ces actes. Cependant, lorsque R. Samuel dit au nom de R. Zeira (à R. Tanhoum b. Judan) le motif pourquoi l'on est coupable d'idolâtrie même pour un acte d'adoration différent du culte divin, il alléguait le verset (Lévit. XVII, 7) : *Ils ne devront plus offrir leurs sacrifices aux boucs*, n'en résulte-t-il pas la culpabilité même pour un acte d'adoration non usuelle ? Modifie un peu ta déduction, répondit l'interlocuteur ¹, car ce verset est applicable aux saintetés (à la défense d'égorger les sacrifices hors du Temple).

R. Yossa dit au nom de R. Yoïanan ² : celui qui sacrifie à l'idole un agneau défectueux (contrairement à l'usage du culte divin) est coupable. Pourquoi ? C'est conforme à ce qu'à dit R. Ila de déduire une telle extension de ces mots (Deutéron., XII, 4) : *Vous n'agirez pas ainsi envers l'Eternel votre Dieu*, c.-à-d. tout ce qui sert au culte de votre Dieu (fût-ce un animal défectueux, impropre aux sacrifices) ne pourra pas être offert à l'idole. R. Aboun b. Hïya objecta ceci devant R. Zeira : L'expression *tu ne les adoreras pas* (Exode, XX, 5) est une règle générale ; la suivante, *tu ne te prosternerás pas devant eux*, est une règle spéciale ; on devrait dire que la règle générale comprend seulement ce qui est contenu dans le détail spécial, savoir seulement la défense de se prosterner devant l'idole, non d'accomplir les autres actes d'adoration. De même, R. Aboun b. Caïana objecta devant R. Ila que l'expression « Vous n'agirez pas ainsi » (Deutéron., *ibid.*) est une règle générale (comprenant tous les actes de fait et d'adoration) ; l'expression *celui qui sacrifie aux faux dieux sera voué à l'anathème* (Exode, XXII, 20) est un détail spécial, puis l'expression *sauf à Dieu seul* est de nouveau une règle générale ; on devrait donc dire que l'on comprend dans la généralité les détails semblables au fait spécial, en englobant par extension la culpabilité de celui qui embrasse ou baise l'idole (faits bien distincts du culte divin). Pourquoi donc est-il question de la génuflexion ? N'est-ce pas pour indiquer que ce fait même est un acte de culte (sans être une œuvre manuelle) ? De même, baiser ou embrasser l'idole n'est pas un acte manuel de culte (et, par conséquent, n'entrent pas dans la règle des interdits).

D'où sait-on que le fait seul d'avoir dit à l'idole « tu es mon dieu » constitue une idolâtrie ? On le sait, dit R. Aboun au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), de ce qu'il est dit (*ibid.* XXXII, 8) : *Ils se prosternèrent devant lui (le veau d'or), lui sacrifièrent et lui dirent : Voilà tes dieux, ô Israël* (il en résulte que le dire est mis en parallèle avec le sacrifice). Au contraire, fut-il objecté, ne devrait-on pas conclure de là que, pour être coupable du crime d'idolâtrie, il faut avoir sacrifié à l'idole, encensé et dit ? Non, répondit R. Yossé, car au verset précité on expose seulement tous les

1. B., tr. *Zebahim*, f. 106.

2. Cf. B., tr. *Aboda Zara*, f. 51.

détails afin de faire ressortir davantage la conduite honteuse des enfants d'Israël; *ils se prosternèrent*, non devant l'Être suprême; *ils lui sacrifièrent*, non à Dieu : *ils lui dirent*, non au Très-Haut. Mais alors, comment invoquer ce verset à l'appui de la défense de s'adresser à l'idole par parole? On le sait par analogie entre le terme *dire* employé ici, et le même mot usité pour l'incitation à l'idolâtrie.(Deutéron. XIII, 7) : comme en ce dernier cas la parole équivaut à l'acte, de même en général le fait de *dire* à l'idole qu'on la reconnaît comme telle constitue un acte défendu.

En réponse à l'objection faite plus haut par R. Aboun b. Hija, que la génuflexion n'étant qu'un détail par rapport à la généralité de la défense de l'idolâtrie, elle ne devra pas constituer un acte défendu, R. Zeira répondit par ce verset (ibid., XVII, 3) : *Il va et adore des dieux étrangers devant lesquels il s'agenouille, ou devant le soleil, ou devant la lune*; or, l'énoncé de ces deux derniers détails prouve qu'au lieu de procéder par règle générale, suivie d'un détail spécial, on a recours à des extensions de principe (et, par toutes sortes d'actions du culte aux faux dieux, on se rend coupable d'idolâtrie). Mais, objecta R. Aba b. Zimna devant R. Zeira, puisqu'il est écrit (Lévit. XI, 9, 10) : *Vous pourrez manger... ce qui a des nageoires et des écailles; et ce qui n'a pas de nageoires et des écailles* ne pourra pas être mangé, il en résulte que l'on se trouve d'abord en présence d'une règle générale (exprimée par le terme *eau*), puis devant un détail spécial (le terme *canaux*, etc.), enfin l'expression générale revient; or, cette succession de règles diverses aboutit à l'exclusion des êtres rampants qui se trouveraient dans des récipients d'eau (et à les autoriser, fussent-ils sans nageoires, ni écailles), tandis que d'après ton avis de ne pas tenir compte du détail spécial à la suite de la généralité, il faut admettre seulement des extensions (de façon à maintenir l'interdit même de ces rampants?) En effet, répondit R. Yoḥanan b. Marieh, dans le verset précité au sujet de l'idolâtrie, on ne tient pas compte de la succession des détails, et l'on a recours aux extensions en raison de la conjonction *et* de l'expression *et* (ou) *devant le soleil*. Mais, dit R. Yoḥanan b. Marieh, est-ce à dire que chaque conjonction *et* pourra être retranchée? (Dès que cette conjonction a un but d'extension dans le texte de l'idolâtrie, pourquoi ne l'aurait-elle pas dans la défense relative aux poissons?) C'est que, répond R. Samuel b. Abdima, l'extension n'est pas admissible dans le second verset, en raison de la répétition du détail spécial; sans cette particularité, on aurait dit que tout poisson n'ayant pas de nageoires et d'écailles qui vit dans les eaux (ordinaires) est interdit, mais que ceux qui vivent dans les réservoirs et les viviers sont permis (malgré ce défaut); c'est pourquoi le texte répète : *et tout ce qui est dans l'eau, etc.*, sera interdit par extension; mais comme, de plus, le texte répète l'expression « dans les canaux ou puits », cette spécialité sert à exclure de l'interdit les poissons qui vivent dans ces récipients. Selon R. Samuel b. Naḥmeni au nom de R. Ochia, le fait de dire à une idole « tu es mon dieu » est l'objet

d'un litige entre Rabbi et les autres docteurs (à savoir si c'est un crime ou non). Celui qui s'est prosterné devant elle, dit R. Yoḥanan, est coupable d'après l'aveu de tous, pour le fait d'avoir plié le dos. Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui de remuer les lèvres (pour parler à l'idole?) R. Yoḥanan répond que cette analogie même est en discussion¹; d'après R. Simon b. Lakisch, même le fait de la gémulation est contesté comme acte entraînant la culpabilité. En effet, dit R. Zeira, un verset confirme ce dernier avis, en disant (Nombres, XV, 16) : *Vous aurez une seule loi pour l'acte commis par méprise*; un acte donc entraîne la pénalité, tandis que le texte n'est pas formel pour la parole de blasphème, ou pour la gémulation.

7 (15). Celui qui livre un de ses descendants à Molokh n'est coupable que s'il lui remet son enfant et le fait passer par le feu. Si l'enfant a été livré à Molokh sans passer par le feu, ou s'il a passé par le feu sans avoir été livré à Molokh, le père n'est pas coupable : il faut les 2 actes réunis. Un conjurateur de morts est le Python; celui qui fait parler le mort de sa tombe, ou nécromancien (Lévit. XIX. 31), le fait par opération magique parler de la bouche; ils sont passibles de la peine capitale par lapidation, et celui qui consulte les morts transgresse une défense (ibid.).

La défense de livrer un de ses descendants à Molokh est spécifiée en ces termes (Lévitique, XVIII, 21) : *Tu ne donneras pas de ta postérité pour la faire passer à Molokh*; on sait qu'un tel criminel sera puni du retranchement, comme il est dit (ibid. XX, 3) : *car il a livré de sa postérité à Molokh, il sera retranché, etc.*; enfin, il subira la peine capitale imposée en ce cas par le tribunal, d'après ce qui est dit (ibid. 2) : *Tout homme des enfants d'Israël ou un étranger habitant parmi les Israélites, qui aura livré de sa postérité à Molokh devra être mis à mort; les gens du peuple le lapideront à coups de pierres.* Par l'expression « tu ne livreras pas de ta postérité » on aurait pu croire² que le fait seul de livrer un enfant, sans le faire passer à Molokh, est un acte criminel; c'est pourquoi le texte ajoute ensuite : « pour la faire passer », et lors même que l'enfant a été livré, puis fait passer, sans que ce soit à Molokh, on n'est pas coupable en raison du dernier terme « à Molokh »; on est seulement coupable en le livrant à cette idole, non à une autre. De plus, même en ayant livré et fait passer l'enfant à Molokh, on devient seulement coupable si le passage a été effectué par le feu, comme il est dit (Deutéron. XVIII, 10) : *Que l'on ne trouve pas au milieu de toi quelqu'un faisant passer son fils ou sa fille dans le feu*; or, par analogie entre le terme passer, employé ici et dans le verset précité, on déduit qu'il s'agit dans l'un et l'autre texte d'un passage par le feu. En somme, il résulte de ces

1. D'après l'un, les deux actes sont analogues et ont la même gravité criminelle; d'après l'autre, ils diffèrent entre eux. 2. Torath Cohanim, section Kedoschim, ch. 10.

diverses déductions que l'on est seulement coupable après avoir livré un enfant et l'avoir fait passer par le feu à Molokh.

R. Nassa dit au nom de R. Éléazar : le père n'est jamais coupable que s'il livre son enfant aux prêtres idolâtres, puis le prend officiellement de leurs mains et le fait passer. Quel est le mode de passage usuel à Molokh ? On a enseigné ¹ que cela consiste à attirer l'enfant et à le faire passer d'un côté à l'autre ; lorsqu'au contraire on l'a fait passer à pied, on n'est pas coupable, et on ne l'est pas non plus pour avoir fait passer un membre de la famille autre que l'enfant, tel que son père, sa mère, son frère, sa sœur ; de même on est absous pour se faire passer soi-même, mais selon R. Éléazar b. R. Simon, ce dernier fait est un acte criminel. La culpabilité est la même tant pour Molokh que pour une autre idole ; selon R. Éléazar b. R. Simon, un tel acte n'est criminel qu'à l'égard de Molokh, pour lequel la culpabilité n'existe qu'à l'égard des enfants. R. Yoḥanan justifie l'avis de R. Éléazar b. R. Simon (de condamner celui qui se fait passer lui-même au feu), en raison de ce qu'il est dit : « que l'on ne trouve pas au milieu *de toi* » ; c'est-à-dire que ton corps ne se trouve pas passer.

De ce qu'il est dit (ibid. 11) : *je le retrancherai du milieu de son peuple* (d'une façon superflue), on l'applique à d'autres idolâtries (d'étendre le crime d'idolâtrie même aux actes non usuels aux cultes étrangers), entraînant la pénalité du retranchement. En un tel cas (contraire à l'usage), le tribunal applique la peine de mort, en raison des termes (superflus) : « il a livré de sa postérité à Molokh ; il devra mourir. » Or, pour avoir passé soi-même, on est absous, parce qu'en ce cas on passe forcément ; c'est donc que le mode habituel de procédé du Molokh est d'attirer l'enfant et le faire passer par le feu d'un côté à l'autre : en ce cas on est coupable. Comment donc R. Éléazar b. R. Simon (qui paraît admettre le peu de gravité du passage vers Molokh) dit-il qu'un tel passant sera condamné ? Il y a un cas possible de culpabilité, c'est celui d'un homme qui passe en sautant (au lieu de marcher ; cet acte est passible de la pénalité). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : pour-quoi ne pas dire que le fait de livrer un enfant sans le faire passer dépend du sujet en litige entre Ḥiskia et R. Yoḥanan ? Or, ils discutent sur le point de savoir si l'homme donnant à autrui l'ordre d'égorger un animal qui ne lui appartient pas est aussi coupable que celui qui égorge lui-même, comparant cet acte à celui d'une vente, faite aussi par autrui : Ḥiskia le déclare coupable, admettant la comparaison ² ; R. Yoḥanan n'admet pas la comparaison et absout un tel homme (donc, par analogie, selon le préopinant, le père qui a livré son enfant, même le faisant passer au feu par un autre, est coupable ; selon R. Yoḥanan, il ne le serait pas).

R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan ³ : on peut voir dans les termes de la Bible à ce sujet que tout objet proclamé roi (adoré), fût-ce un éclat de bois, ou un caillou, sera tenu pour une idole, avec ses conséquences

1. Tossefta, ch. X. 2. V. ci-après, tr. *Schebouôth*, VIII, 8 fin (f. 38a).
3. Siffri, section *Egeb*.

(mais le passage seul par l'idole de Molokh entraîne la peine de mort). Quant à l'expression (précitée), « Je le retrancherai du milieu de mon peuple, » elle a pour but d'étendre cette pénalité au même acte accompli par d'autres idoles. En effet, dit R. Nassa au nom de R. Éléazar (à l'opposé de R. Yoḥanan), l'interdit s'étend à toutes sortes d'idoles, que l'on fasse passer des fils ou des filles. Ainsi, l'on a enseigné : qu'il s'agisse de Molokh ou d'une autre idole quelconque, soit que l'on ait adoré l'idole par le sacrifice d'un fils ou d'une fille, soit qu'on l'adore en lui sacrifiant son père, ou sa mère, on est coupable. Toutefois, dit R. Zeira, ce dernier acte entraîne la culpabilité, si ce n'est pas l'usage d'adorer ainsi l'idole (de faire passer devant elle dans le feu ¹) ; mais lorsque c'est l'usage de l'adorer ainsi, on n'est pas coupable pour le fait d'avoir fait passer un parent dans le feu pour elle. Selon R. Ila, lors même qu'il est d'usage d'adorer ainsi l'idole (autre que Molokh), on est coupable si, pour elle, on a fait passer un parent au feu ², et même deux fois (d'abord parce qu'un tel acte sert à l'adorer, ensuite parce que cela ressemble à l'adoration du Molokh). A l'appui de l'opinion de R. Ila, on peut citer l'enseignement suivant : Selon R. Simon, le Molokh rentre dans la généralité des cas d'idolâtrie, et pourtant le texte biblique l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable en livrant un enfant. R. Tanḥoum b. Jérémie dit ³ : l'avis émis plus haut par R. Éléazar b. R. Simon (de déclarer coupable l'acte de livrer un enfant, seulement à l'égard de Molokh) est conforme à l'avis de son père R. Simon exprimé ici : De même qu'au dire de ce dernier Molokh fait partie de la généralité des idoles, et la Bible l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable si on lui livre un enfant ; de même R. Éléazar est d'avis que pour Molokh seul le texte insiste sur la gravité de livrer des enfants, mais pour d'autres idoles, on est également coupable en livrant d'autres personnes. — ⁴.

R. Pinḥas dit devant R. Yossa au nom de R. Ḥisda ⁵ : si c'est l'usage d'adorer spécialement une idole en ce qu'un père fait passer devant elle au feu ses enfants, et au lieu de cela il lui sacrifie un de ses parents, il est deux fois coupable (1° pour l'acte d'idolâtrie, 2° à titre d'assimilation avec Molokh). R. Zeira se réjouit, supposant entendre ainsi confirmer l'avis (précité) de R. Ila, son maître, d'accord avec l'avis de R. Éléazar b. R. Simon (que, pour la livraison des enfants, on est seulement coupable au titre d'adorateur de Molokh). Qu'as-tu, lui dit R. Pinḥas ? L'opinion que j'ai transmise au nom de R. Ḥisda se réfère à celle des autres docteurs (établissant la culpabilité, et même double, pour toute idole autre que le Molokh, devant laquelle on ferait passer un enfant par le feu). Pour cela, répliqua R. Zeira, ton avis était inutile (il va de soi).

1. Pour le Molokh seul, la Bible réserve spécialement l'interdit aux enfants sans l'étendre aux parents.
2. Même remarque.
3. Ci-dessus, § 8 (12).
4. Suit un passage reproduit textuellement du § 9, à propos du même R. Éléazar.
5. Sifri, section *Re'eh*, ch. 81.

Il est défendu de se livrer à la nécromancie ¹, comme il est dit (Lévitique, XIX, 31) : *Ne vous tournez pas vers les nécromanciens*. A un tel crime se rattache la peine du retranchement, car il est dit (ibid. XX, 6) : *la personne qui se tournera vers les nécromanciens, ou vers les devins, sera retranchée etc.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, comme il est dit (ibid. 17) : *Si parmi eux il y a un homme ou une femme qui soit nécromancien ou devin, ils devront être mis à mort*. Pourquoi, comme on énumère ici à part le devin, n'est-il pas compté parmi les criminels passibles du retranchement (et seulement le nécromancien) ? C'est que, répond R. Hiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, les deux crimes sont formulés dans une seule défense : « Ne vous tournez pas, etc. » Selon R. Yossa au nom de R. Simon b. Lakisch, cette conjonction a lieu parce que la défense relative au devin semble provenir d'un précepte affirmatif ². S'il en était ainsi, dit R. Zeira devant R. Yossa, nul autre que toi n'aurait-il lieu d'énumérer le cas du devin parmi les criminels passibles du retranchement ? (Si la défense négative placée en tête du verset se réfère indifféremment au premier sujet énoncé, ne devrais-tu pas ajouter l'autre sujet ?) Voici la raison, répondit R. Zeira : l'ordre suivi par le texte biblique a été adopté par la Mischnâ, et comme l'un des textes cités (ibid. 17) établit une distinction entre le nécromancien et le devin, la Mischnâ admet les 2 cas passibles de la peine de mort (distinction non admise pour le cas entraînant le retranchement). — Le אורב (nécromancien) est le python (πύθων), celui qui parle du creux de l'épaule ³, le יעני (devin) est celui qui parle de la bouche. Tous deux sont passibles de la peine de la lapidation, et celui qui se laisse interroger par eux contrevient à la défense exprimée par les mots (Deutéron. XVIII, 11) : *Ni quelqu'un consultant les morts*. Ces derniers mots, selon un enseignement, visent celui qui interroge à l'aide d'un crâne de mort (par sorcellerie) ; d'après un autre enseignement, le magicien ranime le mort en opérant par sorcellerie. Quelle différence y a-t-il entre ces deux procédés ? Par le premier, le mort se présente régulièrement, fût-ce un samedi, et l'homme le plus simple peut évoquer même un roi ; par le second procédé, le mort se présente irrégulièrement, non le samedi, et un simple individu ne saurait évoquer un roi. R. Houna dit qu'un verset confirme l'opinion première, disant que la nécromancie consiste à évoquer le mort par sorcellerie, comme il est dit (I Samuel, XXVIII, 8) : *Découvre-moi, je te prie, l'avenir par l'esprit de la magie אורב, et fais-moi montrer celui que je te dirai*. Que faut-il conclure de cette insistance mise dans la demande ? C'est que, dit R. Mena, la magicienne avait un grand nombre de paroles magiques à sa connaissance pour ses évocations (et Saul désirait qu'elle eût recours au premier procédé). D'où sait-on qu'elle eut recours à la nécromancie ? De ce qu'il est dit (Isaïe,

1. Torath Cohanim, section *Qedoschim*, ch. IX. 2. La défense paraît ne se rapporter qu'à la nécromancie, et le sujet suivant n'est qu'un dérivé du premier ; V. Sifra, section *Qedoschim*, VII, 10. 3. Selon Raschi, c'est celui qui place sous l'aisselle un mort et en tire des sons.

XXIX, 4) : *Ta voix s'élèvera de la terre comme celle d'un nécromancien* (preuve qu'une telle voix sort du sol). A l'appui de l'avis de R. Yossa (concernant l'omission du devin parmi les criminels passibles du retranchement), on peut invoquer l'avis suivant des autres docteurs : selon R. Ila au nom de R. Yossa, la Mischnâ réunit tous les cas dont l'accomplissement (la mise en œuvre) est passible du retranchement ; or, ajoutent les docteurs, un acte est accompli par les nécromanciens, qui au moment d'opérer brûlent de l'encens ¹ pour les démons (tandis que le devin ne le fait pas et parle seulement).

11 (14). Celui qui profane le Sabbat par un acte pour lequel on est passible de la peine de retranchement en cas de fait volontaire, ou du sacrifice d'expiation en cas de fait involontaire, celui qui maudit son père et sa mère, est coupable s'il les maudit par un nom de la Divinité ; si c'est par un attribut divin, la culpabilité est la même, selon R. Meir ; mais les autres sages déclarent un tel homme acquitté.

9 (15). Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée est seulement coupable si elle est adolescente, vierge, fiancée, chez son père ; si ² hommes cohabitent tour à tour avec elle, le premier sera lapidé et le second étranglé ².

¹ Le « profanateur » est avisé de la défense, parcequ'il est dit (Exode, XX, 10) : *Tu ne feras aucun travail, etc.* Ce délit est passible de la peine du retranchement, selon ces mots (ibid. XXXI, 14) : *Toute personne qui fera un travail en ce jour sera retranchée.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, en raison des mots : *Ceux qui le profanent (le Sabbat) seront mis à mort.* En raison du grand nombre de délits sabbatiques passibles du retranchement, pourquoi ne pas augmenter l'énumération, limitée à 36, des cas de retranchement ? La pluralité des délits sabbatiques, répond R. Yossé b. Aboun, a seulement lieu si quelqu'un enfrenant à volonté le repos du sabbat, ignore que chaque travail en particulier est interdit (en ce cas, on est plusieurs fois coupable pour actes accomplis par mégarde, entraînant des sacrifices expiatoires) ; mais à l'inverse, si l'on a conscience des travaux accomplis, tout en ignorant la solennité du jour, on n'est certes qu'une fois coupable (voilà pourquoi le sabbat compte pour un seul cas passible de retranchement). La défense de maudire ses parents est indiquée par ce texte (Lévitique, XIX, 3) : *Que chacun de vous respecte son père et sa mère.* La pénalité du retranchement en ce cas et l'application de la peine de mort par le tribunal sont indiqués en ces termes (Exode, XXI, 17) : *Celui qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort ;* et d'autre part il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *Celui qui accomplit l'une de toutes ces abominations sera retranché, etc.* — ³.

1. Cf. B., tr. Krithoth, f. 3b. 2. La pénalité du second est telle, parce qu'alors la fille n'était plus vierge. V. tr. Qiddouschin, I, 1 (t. IX, p. 194). 3. Suit un passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. *Kethouboth*, III, 9 (t. VIII, p. 44).

12 (16) Le séducteur est un particulier qui dit qu'il y a une divinité dans tel endroit, qui mange, boit, fait tel bien ou tel mal, il sera condamné à mort. Il y a une différence entre le séducteur et les autres coupables ; ceux-ci doivent être avertis par les témoins, lesquels ne se cachent pas pour assister au crime à l'insu du coupable ; le séducteur fait exception, on lui apposte des témoins en cachette sans l'avertir. Voici comment on se conduit envers le séducteur : s'il s'adresse à deux personnes pour les séduire, ces 2 personnes témoins l'amènent au tribunal (qui jugera) et le lapideront.

(17) S'il s'adresse à une seule personne, comme elle ne peut pas le faire condamner seule, cette personne lui dira : « Je connais d'autres individus qui voudront te suivre ; il faut que tu leur parles. » Si le séducteur est assez adroit pour ne pas vouloir s'exposer à parler à plusieurs individus, la personne en question cherchera à l'amener dans un endroit où les témoins se tiennent en cachette. Alors la personne dira au séducteur : « Répète-moi ce que tu m'as dit déjà à propos de la Divinité. » Si celui-ci le répète, la personne en question cherchera d'abord à l'endétourner, en lui disant : « Comment veux-tu que nous abandonnions notre Dieu qui est au ciel, pour suivre des divinités qui ne sont que bois et pierres ? » Si le séducteur se repent et change d'avis, on le laisse libre. Mais s'il insiste en disant qu'il faut absolument adopter cette divinité, les témoins qui se trouvent en cachette et qui entendent ses paroles l'amèneront au tribunal (qui jugera), puis le lapideront.

(18) Le séducteur dit : « je servirai l'idole, ou : j'irai l'adorer, » : ou allons l'adorer ; ou : je lui sacrifierai ; ou : j'irai lui sacrifier ; ou : allons lui sacrifier ; ou : je l'encenserai ; ou : j'irai l'encenser ; ou : allons l'encenser ; ou : je lui ferai des libations ; ou : j'irai lui faire libation ; ou : allons lui faire libation ; ou : je m'y prosternerai ; ou : je vais me prosterner ; ou : allons-nous prosterner. Détourner une ville entière consiste à dire : allons et adorons les idoles ¹.

(19) Le magicien est coupable s'il accomplit un acte magique, mais non s'il en fait seulement le simulacre pour tromper la vue. R. Akiba dit au nom de R. Josué : il peut arriver que 2 personnes cueillent des courges par magie ², et pourtant l'une d'elles pourra être dispensée et l'autre sera coupable. C'est que le véritable auteur de l'acte sera coupable, et celui qui aura seulement trompé les yeux ne sera pas coupable.

Quoiqu'il soit dit (Exode, XXII, 17) : *tu ne laisseras pas vivre de sorcière*, la défense est aussi bien applicable à l'homme qu'à la femme ; seulement, la

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XVI, 6 (t. VII, p. 218).
2. C'est agir.

Loi connaissant et nous enseignant les habitudes établit la règle en parlant des femmes, chez lesquelles la sorcellerie est plus fréquente que chez les hommes. R. Éléazar dit : la peine de mort appliquée en ce cas est celle de la lapidation ; il a pour motif l'analogie entre le verset précité et cet autre (ibid. XIX, 13) : *ni animal ni homme ne vivra là* ; or, comme dans ce dernier verset la pénalité prévue est celle de la lapidation, la même sera applicable au crime de sorcellerie. Les autres docteurs n'adoptent pas l'avis de R. Éléazar, se basant sur l'analogie entre la défense « de laisser vivre une sorcière, » et cet autre verset (Deutéron. XX, 16) : *tu ne laisseras vivre aucune âme, etc.* ; or, comme on sait (par Josué, XI, 14) qu'en ce dernier cas la peine de mort a été appliquée en passant les hommes au fil de l'épée, de même le crime de sorcellerie sera puni par la décapitation. Je préfère, dit R. Akiba, avoir recours à cette seconde analogie, dont les termes sont formellement comparables à la première. Quant à R. Juda, il invoque la raison suivante, tirée de la juxtaposition des versets : après le verset qui défend de « laisser vivre une sorcière, » il est dit (Exode, XXII, 18) : *Celui qui cohabite avec un animal sera mis à mort* ; on en conclut que, comme l'animal sera mis à mort par la lapidation, le sorcier le sera aussi.

Un jour, R. Éléazar, R. Josué et R. Akiba se rendirent aux bains publics (δρημοσάου) de Tibériade ; ils aperçurent un *Min* (magicien), qui, ayant énoncé une parole magique les retint prisonniers sous la voûte du bain. Vois, dit R. Éléazar à R. Josué, ce qui te reste à faire (pour nous tirer de là). Celui-ci, à la sortie du magicien, prononça à son tour des paroles, en sorte que la porte de sortie retint le magicien. Chaque entrant le frappait d'un coup (au cœur), et chaque sortant le frappait au dos. Le magicien les pria de délier le lien qui le retenait. Délie d'abord, lui dirent-ils, ce que tu as fait à notre égard, et nous ferons de même. Puis, ils se délièrent réciproquement. Lorsqu'ils sortirent, R. Josué dit au magicien : si c'est là tout ce que tu sais faire, tu le tiens de nous. Allons à la mer, répliqua-t-il, et vous verrez. Arrivé-là, le magicien prononça une formule, et la mer se fendit. N'est-ce pas ainsi, dit-il, qu'agit votre maître Moïse à la mer rouge ? Oui, dirent les rabbins ; mais tu reconnais bien que Moïse passa au travers. Certes, répondit le magicien, et il s'engagea sur le fond de la mer. Aussitôt R. Josué ordonna à l'ange préposé aux flots d'engloutir l'hérétique, ce qui fut réalisé.

Un jour les mêmes se rendirent à Rome, et s'arrêtèrent dans une localité où ils virent des enfants s'amuser à entasser du sable, en disant : c'est ainsi que l'on agit en Palestine, en assignant telle partie à l'oblation sacerdotale et telle autre à la dîme pour les Lévites. Il paraît, dirent les Rabbins, qu'il y a ici des Juifs. Arrivés dans une localité, ils reçurent l'hospitalité d'un des habitants. Lorsqu'ils s'assirent à table pour le repas, ils remarquèrent que chaque plat servi était au préalable transporté dans une petite salle, *κρίτων* ; éprouvant la crainte de manger des parties de sacrifice, offerts aux idoles (ou servant à de la magie), ils dirent au maître : dans quel but fais-tu d'abord

transporter dans une petite salle distincte chaque mets que tu nous sers ? J'agis ainsi, répondit-il, par respect pour mon vieux père, qui a fait vœu de ne jamais sortir de sa chambre, jusqu'à ce qu'il ait vu des savants d'Israël. Va donc auprès de lui, répliquèrent-ils, et prie-le de venir chez les savants qui sont ici. Le vieillard se présenta. Qu'as-tu, lui dirent-ils ? Je demande aux sages, répondit-il, de prier Dieu en faveur de mon fils qui n'a pas d'enfant. R. Éléazar s'adressant alors à son compagnon Josué lui dit : Vois, Josué b. Ḥanania, ce que tu dois faire. Il dit aux assistants de lui apporter de la semence de lin. Lorsqu'elle lui fut apportée, on le vit la semer sur la table (tabula), puis la répandre, la laisser se développer, enfin l'arracher, jusqu'à ce qu'il tira de là une femme par les cheveux (laquelle, par ses sortilèges, avait suscité la stérilité de la maîtresse de maison). Défaits le lien que tu as noué, lui dit le rabbi. Elle s'y refusa. Si tu n'obéis pas, dit-il, je te dénonce. Je n'ai pas le pouvoir de délier, dit-elle, car le nœud de ce sortilège git au fond de la mer. R. Josué ordonna alors à l'ange de la mer de rejeter le lien : ce qui arriva. Après que le sort fut conjuré, des rabbins prièrent en faveur du maître, qui eut le bonheur d'avoir un fils appelé R. Juda b. Bethera. Ils dirent alors : si nous ne sommes arrivés là que pour susciter la naissance de ce juste, cela nous suffit. — R. Josué b. Ḥanania dit¹ : je puis prendre des courges et des melons², et en faire des boucs ou des cerfs, qui à leur tour se reproduiront. R. Yanaï dit : je marchais dans une rue (strata) de Sephoris, et je vis quelqu'un prendre une pierre et la jeter en l'air ; cet objet retombé à terre était devenu un veau. Mais, R. Éléazar n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Zimra³, si tous les habitants de la terre se réunissaient, ils ne pourraient pas créer une mouche et lui donner un souffle de vie ? On peut donc affirmer que le magicien n'a rien fait de tel ; mais il a dû appeler son domestique, qui a volé pour lui un veau du troupeau, et l'a substitué à la pierre tombée. R. Ḥinéa b. R. Ḥanania dit s'être promené sur le rivage de Sephoris et avoir vu quelqu'un jeter un crâne en l'air, qui retombé fut métamorphosé en veau. Il vint raconter le fait à son père, qui dit : en manger est un fait coupable ; sinon, c'est un fait équivalent à celui de fermer l'œil⁴. R. Josué b. Ḥanania dit que R. Éliézer pouvait citer jusqu'à 300 *halakhoth*⁵ à l'occasion du commandement relatif à la sorcière, et de toutes je n'en ai retenu que deux : De deux personnes qui cueillent des courges, l'une est coupable, non l'autre ; la première seule fait un acte, la seconde est celle qui ferme seulement les yeux. R. Drossa dit qu'il y a 900 enseignements à ce sujet, savoir 300 cas coupables, 300 cas sans pénalité, et 300 cas de culpabilité en principe, sans entraîner en fait une pénalité (comme de fermer les yeux).

1. Voir la biographie de ce rabbin dans le supplément au Maguid, an VIII, col. 42. 2. « Zucche e peponi », traduit Lattes dans ses *Giunte al lessico Talmudico*. 3. Voir Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 39. 4. Fait de magie blâmable, mais non condamnable. 5. M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 223, ajoute : « 300 est souvent un chiffre indéfini chez les docteurs. »

CHAPITRE VIII

1. L'enfant pervers et rebelle (qui est puni d'après la Bible, Deutéronome, XXI, 18-21), doit-être majeur, et d'autre part il ne doit pas être un homme fait et complètement développé physiquement¹; les sages s'expriment en termes décents à cet égard. Car il est écrit (ibid.) : *Si un homme a un fils*, non une fille, ni un homme (adulte). Le mineur échappe à toute pénalité, étant dispensé d'accomplir les préceptes religieux.

R. Zeira, R. Abahou, R. Yossé b. Hanina au nom de R. Simon b. Lakisch, expliquent le verset (Exode, XXI, 14) : *Si un homme prémédite contre son prochain de le tuer par ruse* ; or, le mâle est un « homme », à partir du moment où il *cuit* ² ; et à partir de quand peut-il cuire (engendrer) ? Depuis le jour où le pubis s'élargit, par analogie avec la marmite sur le feu ; dès que le contenu cuit, le récipient se noircit à l'extérieur (productis pilis). R. Zeira dit que R. Schila b. Abina a enseigné³ : des termes *si un homme a un fils*, etc. (Deutéron. XXI, 18), on conclut qu'un tel fils ne devra pas être déjà capable d'être père ; or, dès qu'il est apte à cohabiter avec une femme et d'engendrer, c'est comme s'il était père, et non fils, à l'opposé des termes bibliques : *fils*, non père. C'est conforme à la règle énoncée par R. Yossa au nom de R. Schabtaï : la limite de temps pendant laquelle un fils pourra être pervers et rebelle est seulement de six mois⁴. R. Yossa dit : toutes les règles énoncées à ce sujet semblent le contraire de la logique (l'inverse est plutôt vraisemblable) ; et ce qui le prouve, c'est qu'une fille ayant ce défaut (cas peu fréquent) devrait être plutôt condamnable qu'un fils, et pourtant elle est absoute. De même, il paraît plus juste de condamner un adulte pervers qu'un enfant, tandis qu'en réalité la loi absout l'homme fait, et condamne pour ce défaut un adolescent plus jeune. Ou encore, il semble que l'on est plus coupable de voler des étrangers que de voler ses parents, et pourtant la Loi est plus sévère pour ce dernier crime que pour le premier. Cela prouve donc que les diverses règles de la Bible à ce sujet ressemblent à des ordonnances royales (qu'il faut suivre sans explication).

2. Ce fils est coupable de gourmandise et d'ivrognerie lorsqu'il mange un *τριτημόριον*⁵ de viande et boit un demi log de vin d'Italie (très fort) ;

1. Littéralement : Ex quo 2 pilos producerit usque dum barba inferiori vestitus fuerit, non autem superiori. 2. Jeu de mots sur le sens du terme *טריי* qui signifie ici : *il prémédite*, et ailleurs (Genèse, XXV, 29) : *il cuit*, c.-à-d. ici, où il se fait. 3. Voir Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 218. 4. Selon une autre version, 3 mois ; ni enfant, ni homme fait. 5. Par son étymologie, ce mot signifie un tiers de livre ; mais le Talmud, comme on va voir, ne prend pas ce mot à la lettre.

selon R. Yossé, il devra avoir mangé une livre (Maneh) de viande et bu un log de vin pour être coupable. S'il a mangé et bu cette quantité dans un repas de service religieux, ou à la cérémonie de l'embolisme du mois, ou en consommant la 2^e dime à Jérusalem, ou en mangeant soit des chairs de charogne, soit de bêtes déchirées, ou des reptiles et des vers, ou des fruits non rédimés, ou de la 1^{re} dime dont l'oblation n'est pas prélevée, ou de la 2^e dime et des consécration non rachetées (hors Jérusalem), enfin un objet qui est prescrit ou interdit par une loi religieuse, ou tout mets hors la viande, ou toute boisson, hormis le vin, il ne sera pas considéré comme fils rebelle, jusqu'à ce qu'il ait mangé de la viande (permise) et bu du vin, car il est dit (ibid.) : *un gourmand et un ivrogne*, et bien qu'il n'y ait pas de preuve formelle qu'il faille expliquer ainsi ces 2 termes, il y est fait allusion par ces mots (Proverbes, XXIII, 20) : *Ne sois pas parmi les gens ivres de vin, les gourmands de viande*.

3. S'il a volé son père et mangé chez lui, ou volé d'autres et mangé chez eux, ou volé d'autres et mangé chez son père, il ne sera considéré comme fils rebelle que lorsqu'il aura volé de son père ce qu'il mange chez d'autres. R. Yossé b. R. Juda dit : il devra avoir volé son père et sa mère pour être coupable.

R. Yossé dit (§ 2) : *τριτημόριον* veut dire une demi livre, et le fils n'est coupable que s'il l'a mangée à peine passée au feu. S'il la mange crue, c'est un mets de chien ; s'il la mange très cuite, c'est le manger des gens ordinaires (non d'un vorace, ou voleur ; et en ces deux cas, le fils ne sera pas condamné). — 1.

« S'il a mangé des chairs de charogne, ou de bêtes déchirées, ou des reptiles ou des vers », il n'est pas condamné, car il est dit (Deuté. ibid.) : *ils le haïssent, mais il ne les écoute pas*, à l'exclusion de celui qui n'écoute pas son Père céleste.

La première défense du vol (§ 3) est exprimée en ces termes (Exode, XX, 15) : *tu ne voleras pas*, et la seconde défense par les mots (Lévit. XIX, 11) : *tu ne voleras pas, vous ne volerez pas*² (superflus) ; ceci signifie qu'il ne faut voler ni pour contrarier (pour irriter le volé, en attendant la restitution), ni pour payer plus tard le double de la valeur du vol, ni même pour le rembourser au quadruple ou quintuple. Ben Bag-Bag dit³ : tu ne dois pas reprendre ton propre bien au voleur par derrière lui (en cachette), de sorte que tu pa-

1. Suivent 2 passages jusqu'à près de la fin, traduits : 1^o au tr. Pesahim, VII, 10 (t. V, p. 114) ; 2^o au tr. Moëd Qaton, II, 3 (t. VI, p. 318). 2. Torath Cohanim, section Qedoschim ; B., tr. Baba mecia', fol. 61^b, et ci-après, XI, 2 (fol. 30^a). 3. Tosselta au tr. Baba Gamma, ch. 10.

raîtrais un voleur, mais lui réclamer ouvertement, par justice. R. Aha ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia ; le fils rebelle n'est coupable que s'il vole de l'argent pour acheter de la viande ; selon R. Zeira au nom de R. Oschia, il n'est coupable qu'en gaspillant l'argent. Qu'entend-on par là ? Ce n'est pas de donner au-delà du montant dû, comme p. ex. de dire « voici 5 pièces et donne-moi la valeur de 3 » ; ce serait de l'ineptie ; proposer 3 pièces pour ce qui vaut 5 est assez fréquent parmi les hommes (c'est marchander) ; mais il s'agit de celui qui (profitant du bas prix) achète pour 5 pièces ce qui vaut autant, mais le gaspille parce qu'il en a de trop. — Qu'appelle-t-on voleur et qu'appelle-t-on brigand ? R. Ila répond : celui qui vole, fût-il aperçu par des témoins, est un voleur ; celui qui enlève le bien en présence du maître est un brigand. S'il en est ainsi, objecta R. Zeira, celui qui avait l'intention d'enlever un objet de force, fût-ce en présence du maître, et l'a pris simplement, n'est pas un brigand. Qui appelle-t-on alors un brigand, selon l'avis de R. Zeira ? Celui qui aurait arraché un objet de force, en présence de dix personnes, répond R. Samuel b. Sisarta au nom de R. Abahou¹. La meilleure preuve à l'appui est dans ce verset (II Sam. XXIII, 21) : *Il ravit la lance aux mains de l'égyptien, et le tua de sa lance.*

4. Si le père veut mettre un tel fils en accusation, et la mère s'y oppose, ou vice-versa, le fils ne pourra pas être taxé de rébellion ; il faut pour cela l'assentiment des 2 parents. Selon R. Juda, il ne sera pas non plus taxé de rébellion s'il y a disproportion (d'aspect) entre la mère et le père.

5. Si l'un des deux parents est manchot, ou bancal, ou muet, ou aveugle, ou sourd, il est absous, car il est dit (Deut. XXIII, 19) : *son père et sa mère le saisiront, ce qui est impossible à un manchot, et le feront sortir, fait impossible à un bancal ; et diront, fait impossible au muet ; voici notre fils, ce qu'un aveugle ne peut constater ; il n'écoute pas notre voix, ce à quoi le sourd ne peut pas prétendre.*

5. Ils l'avertissent d'abord devant 3 témoins, puis (en cas d'infraction) lui infligent la peine des coups de lanière. S'il a recommencé son délit, il sera jugé par un tribunal de 23 membres ; seulement, pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les 3 premiers juges (qui l'ont déjà condamné), pour se conformer aux mots : *Celui-ci notre fils* (ibid.), celui qui a déjà subi la peine de la flagellation est devant vous.

R. Yoḥanan pour expliquer le motif de l'avis de R. Juda (§ 4) dit : le défaut d'aptitude de la mère à être digne d'épouser le père (ou la question de disproportion) n'est pas absolue (il s'agit seulement, selon R. Juda, d'un point d'égalité au père). — Quant à la condition émise auparavant (que le fils devra

1. B., tr. Baba Qamma, f. 79.

avoir volé aussi la mère pour être coupable), ne peut-on pas observer que ce qui est à la mère appartient en droit au père? (A quoi bon établir la distinction?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où elle se trouvait près des aliments, préparant le repas, et le fils a volé de ceux-ci (c'était donc du bien appartenant désormais à tous deux).

L'interprétation tirée du verset précité (en vertu de laquelle les parents qui accusent leur fils doivent être sans défaut, § 5), est applicable aussi aux juges (ils doivent être aussi sans défaut), car il est dit (Deuté. XXI, 2) : *ils sortiront*, à l'exclusion du bancal ; *et ils diront* (ibid. 7), à l'exception du muet ; *nos mains n'ont pas versé ce sang*, à l'exclusion du manchot ; *nos yeux n'ont pas vu*, à l'exclusion de l'aveugle (en ces divers cas, le texte serait inapplicable). La Bible nous indique par là que les juges doivent être aussi complets de leurs membres que leur justice sera impartiale. R. Yoḥanan dit : si l'un des premiers juges meurt, le coupable ne sera plus lapidé. Mais que nous apprend-il là ? N'est-il pas dit déjà dans la Mischnâ que « pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les trois premiers juges » ? Non, dit R. Oschia, R. Yoḥanan nous enseigne un fait nouveau (en plus que la Mischnâ), à savoir de ne pas supposer qu'un second jugement (pour un second vol) sera égal au premier, et entraînera la peine de la lapidation ; c'est pourquoi il dit qu'à la mort de l'un d'eux, il faut tout recommencer.

6. S'il a fui avant le prononcé du jugement, et dans l'intervalle de temps l'adolescence s'est achevée (*productis inferioris barbæ pilis*), il sera acquitté ; mais s'il n'a fui qu'après le prononcé du jugement, puis l'adolescence s'est achevée, il reste coupable.

R. Oschia dit¹ : Zeira m'a raconté au nom des habitants de Jérusalem, que 3 sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée d'adultère par le mari, le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le gracier de sa peine). Mais pour la femme soupçonnée, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans la Mischnâ, que si le mari se refuse à la faire boire, elle est dispensée de l'épreuve ? D'après le texte de la Mischnâ, on pouvait croire que le mari a la faculté de renoncer à l'épreuve aussi longtemps que le rouleau sacré (écrit de la main du prêtre à cet effet) n'est pas écrit, non après ; Zeira ajoute donc que c'est loisible même après. Toutefois, il ne faut pas que cet écrit ait déjà été effacé dans l'eau à boire, après ce fait solennel (qui consiste à effacer le nom divin), le jugement suivra son cours. Pour le fils rebelle également, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans notre Mischnâ (§ 4), si « le père veut et la mère ne veut pas, ou si la mère veut et le père ne

1. V, J., tr. Sôta, IV, 3 (t. VII, p. 273).

veut pas, le fils ne sera pas condamné comme pervers »? D'après ce texte, on pouvait croire que la renonciation est possible aussi longtemps que le procès n'a pas été instruit, mais non depuis le moment où le fils a été amené devant la justice; Zeira nous apprend donc que, malgré la présence de ce fils en justice, on peut y renoncer. Toutefois, il ne faut pas que le jugement ait été déjà prononcé; après quoi, il serait trop tard.

Enfin, quant au vieillard rebelle, le tribunal a la faculté de le gracier de la peine capitale, mais cela ne va pas jusqu'à pouvoir reintégrer un tel individu dans son siège juridique.

A mon arrivée auprès de R. Juda b. Béthera à Necibine, les deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, relatif au vieillard opposant, afin de ne pas encourager les discussions en Israël. — Pourquoi, selon Schammaï, la femme soupçonnée dont le mari est mort reprend-elle son douaire sans boire l'eau d'épreuve? Elle argue que si le mari était présent, elle boirait; selon Hillel, au contraire, elle ne boira pas, mais ne recevra pas le douaire, le doute restant en l'état ¹.

7 (10). Le fils rebelle est ainsi jugé en vue de son avenir. La loi dit : mieux vaut qu'il meure moins coupable que s'il avait commis de plus grandes fautes, car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux (pour les leurs) et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. La dispersion des impies est agréable à eux et au monde; celle des justes est fâcheuse pour eux et pour le monde. La réunion des impies est un mal pour eux et pour le monde; celle des justes est une satisfaction pour eux et pour le monde. Le calme pour les impies est un malheur pour eux et pour le monde; celui des justes est un bienfait pour eux et pour le monde.

Dieu a prévu qu'un tel fils finirait par gaspiller les biens de son père et de sa mère, et s'adonnant à ses mauvaises habitudes il s'installerait au carrefour des routes pour dépouiller les passants, ou les tuer en cas de résistance; aussi la Loi dit : mieux vaut qu'il meure étant encore innocent qu'après avoir commis des crimes, « car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. » R. Abahou ajoute qu'il en est ainsi si la grande quantité prise de pain suscite le

1. Suit un passage traduit au tr. Kethouboth, IX, 7 (8) (t. VIII, p. 122).

sommeil, cependant, dit R. Jonatan, en prendre un peu et dormir est bon ; il en résulte le calme d'esprit nécessaire aux études.

8 (6). Le voleur qui s'introduit par effraction mérite d'être tué (Exode, XXII, 1, 2), non pas pour le crime qu'il a commis, mais pour prévenir la fin (de tuer le propriétaire). Si ce voleur a causé des dommages en brisant quelque chose, il doit le payer s'il se trouve dans des circonstances à ne pas mériter la mort. Mais s'il mérite la mort, il ne doit plus payer dommage ¹.

On a enseigné que R. Ismaël dit : Voici l'un des trois versets du Pentateuque, qui sont énoncés au figuré. 1° Il est dit (Exode, XXI, 19) : *si le blessé se relève et qu'il puisse sortir appuyé sur un bâton, l'auteur de la blessure sera absous* ². 2° Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette, si le soleil a brillé sur lui* (éclairé son délit), *son sang sera vengé*. Or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil brille, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de spécial qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci n'en voulait pas à la vie du volé lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable.

Tantôt le voleur qui arrive en cachette veut seulement voler ; tantôt il se propose même de tuer. On peut établir un double doute et dire que peut-être il a voulu voler certainement, en recourant au besoin au meurtre, ou peut-être même le vol était douteux et s'en abstiendrait-il à la fin.

Or, tu dis que si le voleur était décidé avec certitude à voler et que le propriétaire le tue, ce dernier est passible de la peine capitale ; à plus forte raison cette pénalité est applicable à celui qui vole avec doute. Ceci prouve un grand souci de la vie d'autrui, et l'on raisonnera ainsi : si pour le culte idolâtre, qui comporte cette gravité particulière de rendre impur le pays où il se produit, d'être une profanation du nom divin, on repousse le doute (et l'on suppose qu'il y a certitude d'au moins un crime sur deux, le vol ou le meurtre) ; à plus forte raison, le souci de la vie est au-dessus du doute seul (le vol, sans intention de tuer, ne suffit pas pour justifier le meurtre, acte coupable).

Il est écrit (ibid) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette et qu'il soit frappé, puis meurt, le meurtrier n'est pas responsable*. R. Hiya enseigne : il résulte de ces mots que le propriétaire qui tue le voleur « dans une cachette, n'est pas responsable ; » mais il le serait pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette ; selon R. Simon b. Yoḥai au contraire, même pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette, le propriétaire n'est pas coupable, car l'homme aime autant l'argent que la vie, et le voleur en voyant le proprié-

1. Selon le principe : Non bis in idem. 2. Voir J., au tr. Kethouboth, IV, 4 (t. VIII, p. 52-53), où l'explication exégétique de ce verset est donnée. Cf. Mekhilta, section *Mischpatim*, ou Exode, ibid.

taire arriver sur lui pour reprendre son bien, est capable de se retourner contre ce dernier et de le tuer (c'est donc un cas de légitime défense). De même, dit R. Houna, si le voleur, après avoir pris le sac d'argent et s'être tourné pour sortir, est parti, puis le propriétaire tombe sur lui et le tue, ce dernier n'est pas coupable ; R. Houna base son avis sur ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 6) ; *dans l'effervescence de son cœur* (elle pourrait susciter un retour offensif du voleur sortant, et le propriétaire qui l'a tué était en cas de légitime défense). Rab dit : toute personne que je surprends en cachette chez moi, je la tue, sauf Hanania b. Schila, car je sais qu'il vient seulement pour avoir une part de mon repas. R. Isaac dit : dès que de gaieté de cœur Hanania b. Schila s'applique à agir ainsi, c'est un acte indigne de lui.

9 (7). Voici les personnes que l'on peut empêcher de commettre un crime même en les tuant : celui qui poursuit son prochain pour le tuer, celui qui veut violer un homme ou une fiancée nubile. Pour tous les autres crimes, p. ex. de poursuivre un animal (ad ineundum), ou de profaner le Sabbat, même pour le culte que le coupable veut rendre aux divinités païennes, on ne peut pas tuer celui qui veut les commettre, pour l'empêcher de le faire.

Celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit à la maison, soit aux champs, pourra être empêché de ce crime, dût-on le tuer. L'on agira ainsi, soit à l'égard de celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit contre celui qui voudrait commettre un autre crime (de relation interdite) prévu par la loi biblique, mais non s'il s'agit d'un grand-prêtre qui voudrait épouser une veuve (c'est interdit), ou d'un simple cohen qui voudrait épouser une femme répudiée ou celle qui a déchaussé son beau-frère pour se soustraire au lévirat, ou une bâtarde, ou une fille des descendants des tribus soumises voulant épouser un simple israélite, ou à l'inverse, si un descendant des tribus soumises ou un bâtard veut épouser une fille de simple israélite. Une fois l'acte criminel accompli, il n'est plus permis de tuer l'homme (il appartient à la justice). S'il y a des moyens dirimants autres que la mort¹, il n'est pas permis de tuer. Selon R. Juda, si la femme (qui est en butte au projet de relation illicite) dit de laisser celui qui la poursuit, on n'ira pas jusqu'à le tuer, de crainte qu'en cas de voie de fait le criminel ne prenne les devants et la tue de suite. Il est évident qu'un assassin (déjà passible de la peine capitale) devra payer les vases qu'il aura brisés après son crime, ou le dommage commis ; mais quelle est la règle pour ce qu'il détériore en poursuivant la victime ? R. Zeira et R. Oschia diffèrent d'avis à ce sujet : le premier le rend responsable ; le second le dispense. Si le persécuteur de son prochain pour le tuer est à son tour poursuivi (le premier reprenant le dessus et le menaçant de mort), faut-

1. P. ex. en mettant un membre dans l'impossibilité d'agir.

il sauver le premier, qui est en danger¹, aux dépens du poursuivi, même en le tuant ? (question non résolue). Si le plus grand des deux, de persécuteur devient poursuivi, devenant inférieur en force au petit, faut-il le sauver au détriment du petit en tuant ce dernier ? Mais, objecta R. Jérémie, n'a-t-on pas enseigné² : Si la tête et la majeure partie du corps sont sorties (du sein de la mère), on n'y touchera plus³, car on ne risque pas une vie (de la mère) pour une autre (de l'enfant) ? (N'en résulte-t-il pas la règle de ne pas sauver le plus grand au détriment du petit ?) Là c'est différent, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Hisda, on ne sait lequel des deux suscite la mort à l'autre (donc on n'y touchera pas⁴). On a enseigné que R. Eléazar b. R. Simon dit : on empêchera un israélite de devenir idolâtre, dût-on le tuer ; car si cette règle existe lorsqu'il s'agit de l'existence humaine, à plus forte raison est-elle applicable à l'honneur de reconnaître le vivant éternel.

CHAPITRE IX

1. Voici ceux qui sont condamnés à être brûlés : celui qui cohabite avec une femme et sa fille, ou la fille d'un Cohen, mariée ou fiancée, qui commet un adultère ; dans la règle relative au commerce avec la mère de son épouse et celle-ci, on comprend l'union avec sa fille, avec la fille de sa fille, avec la fille de son fils, avec la fille de son épouse, avec la fille de la fille ou du fils de son épouse ; enfin celui qui le commet, soit avec sa belle-mère, soit avec la mère de sa belle-mère, ou avec la mère de son beau-père⁵.

2. Voici ceux qui sont condamnés à la décapitation : l'assassin et les habitants de la ville coupables de paganisme (Deutéron. XIII, 16). Un individu qui a assassiné quelqu'un avec une pierre ou avec un instrument de fer, ou qui l'a tué en le maintenant dans l'eau ou dans le feu de manière à ce qu'il ne pût pas en sortir, est condamné à mort ; mais si en le poussant dans l'eau ou dans le feu, l'autre pouvait en sortir, bien qu'il soit mort, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a excité un chien ou un serpent contre quelqu'un, il n'est pas condamné à mort. Si en tenant le serpent, il lui a fait mordre quelqu'un, R. Juda dit que l'auteur de ce fait est condamné à mort ; mais les autres docteurs ne le condamnent pas.

1. V, J., tr. Schabbath, XIV, 4, et tr. Aboda Zara, II, 9. 2. Mischnâ, tr. *Oholoth*, VII, 6. 3. Pour le couper et sauver la mère. 4. La question du grand poursuivi par le petit subsiste. 5. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XI, 1 (t. VII, p. 154).

Il est écrit (Nombres, XXXV, 17,18) : « Si s'armant d'une pierre avec laquelle on peut tuer, il a frappé quelqu'un qui en est mort, celui qui a frappé devra périr ; c'est un assassin passible de la mort. Si, armé d'un objet en bois avec lequel on peut tuer il l'a frappé, c'est un assassin qui devra périr. » Pour ces deux objets, il y a l'expression « avec quoi on peut tuer » (c'est la mesure entraînant la culpabilité) ; tandis que pour le fer aucun de ces mots (ni cette mesure) n'est employé, vu que même une petite aiguille suffit pour tuer, car elle peut se fixer dans le larynx et tuer l'homme ¹. Il faut donc que la pierre ou le bois soient assez gros pour qu'un coup donné avec eux entraîne la mort. On condamne aussi l'homme qui a placé son prochain juste en face du cheval (qui en le piétinant l'a tué), ou en face de la flèche partie, ou en face d'un javelot lancé, ou s'il a maintenu son prochain dans un froid tel que mort s'en est suivie, ou s'il l'a forcé de boire de mauvaises eaux, ou s'il a fait écouler sur lui la gouttière dont la masse d'eau de pluie l'a suffoqué, ou s'il a ouvert sur lui un canal et l'arrivée subite de l'eau l'a noyé (en tous ces cas, l'assassin a causé la mort de cet homme, et il est condamnable).

Pourquoi, selon R. Juda, l'homme qui fait mordre autrui par un serpent est-il coupable comme un assassin ? Il est cause du poison déposé dans le trou produit par la morsure du serpent. Les autres docteurs n'admettent pas cette culpabilité, car selon eux le venin ne devient mortel, en passant par les trous des morsures, qu'après être rejeté par le corps mordu (c'est donc un mal indirect).

3. Un individu a donné des coups à un autre, et l'on a jugé ces coups mortels ; puis la victime allant mieux, on a jugé qu'elle allait guérir ; enfin son état s'est aggravé, et la victime est morte ; dans ce cas, le coupable est condamné à mort. R. Nehemiah dit qu'il est acquitté, car l'amélioration que la victime avait éprouvée prouve qu'elle n'est pas morte des coups ².

R. Isaac demanda : comment se peut-il que lorsqu'on a jugé la victime devoir vivre, et qu'ensuite elle meurt, l'auteur des coups soit condamné à payer ? N'est-il pas dans la nature finale des vivants de mourir (et qu'importe la supposition erronée que la victime survivrait) ? Comme à la première supposition l'auteur des coups devait payer, en vertu du verset (Exode, XXI, 19) *Il donnera seulement le montant du chômage et les frais de guérison*, il reste devoir cette somme aux héritiers (même à la mort de la victime). De même à l'inverse, demanda R. Isaac, en cas de supposition que la victime mourrait, et qu'elle a ensuite survécu, pourquoi l'auteur des coups lui paye-t-il les frais divers ? Est-il habituel qu'un mort vive (et dès que la vic-

1. Sifri, section Massé, ch. 160. 2. Littéralement : le fait réel (de la survivance) est sur pieds. La Guemara de ce §, sauf la phrase suivante, est traduite au tr. Nazir, IX, 5 fin (t. IX, p. 190).

time était supposée devoir mourir, l'agresseur devrait être dispensé de payer) ? En vertu du verset précité, fut-il répondu, l'agresseur reste soumis à l'obligation de payer pour le chômage et la guérison.

4. Si un individu a voulu tuer un animal et qu'il ait tué un homme, il n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un païen, non un israélite, ou un avorton, non un être né viable, ou s'il a voulu frapper un homme dans une partie où le coup n'aurait pas été mortel, mais que le coup ait porté au cœur, où il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort ; s'il a eu l'intention de frapper au cœur, où le coup aurait été mortel, mais le coup a porté sur un endroit où le coup n'a pas été mortel, quoique la victime soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper une grande personne que le coup n'aurait pas tuée, mais le coup a porté sur un enfant pour lequel il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un enfant que le coup aurait tué, mais, le coup a porté sur une grande personne pour laquelle il n'était pas mortel, quoique la grande personne soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. Mais s'il a voulu frapper sur une partie du corps où le coup aurait été mortel, et le coup a porté au cœur où le coup était également mortel, le coupable est condamné à mort. De même, s'il a voulu frapper une grande personne pour laquelle le coup aurait été mortel, et si le coup a porté sur un enfant qui en est mort, le coupable est condamné à mort. R. Simon dit : si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort.

Hiskia demanda : celui qui a jeté une pierre assez grosse pour tuer et a non seulement tué, mais brisé des vases d'un tiers, est-il dispensé du paiement en raison de la déduction biblique de ne pas encourir double peine, ou est-il tenu de payer, le dommage étant dû à un autre ? Et même ¹, demanda Hiskia, si celui qui a jeté la pierre trop petite pour tuer se trouve avoir tué l'un et brisé les objets d'un autre, est-ce qu'en raison du manque d'intention de tuer (la pierre étant petite) et de la dispense de la peine capitale, le paiement est dû ou non (par suite de l'accident mortel) ? R. Simon (de notre Mischnâ) a professé selon l'avis de l'école de Rabbi ² : « Si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort .» Or, cet avis est conforme à celui de R. Nathan, au nom duquel on a enseigné : Si se trouvant auprès d'une compagnie de gens il leur dit qu'il avait eu l'intention de tuer l'un d'eux (sans désignation), cela équivaut en fait à l'intention de vouloir tuer un tel et d'atteindre un autre, de sorte que le meurtrier sera ab-

1. Admettant qu'au premier cas, de peine capitale d'une part, et d'argent dû d'autre part, il y ait dispense de cette seconde peine. 2. V. J., tr. Baba Qamma, IV, 5.

sous (et, à plus forte raison lorsqu'il dit avoir visé un tel, nominativement, et avoir atteint tel autre).

5. Si un assassin est confondu avec d'autres personnes, on les acquitte tous; selon R. Juda, on les met en prison. Si divers condamnés, chacun à un autre genre de mort, sont confondus entre eux, on leur applique le genre de mort le moins douloureux. Si un condamné à être lapidé est confondu avec un condamné à être brûlé, R. Simon dit qu'ils sont lapidés tous les deux, car c'est le genre de mort le moins douloureux des deux; les autres docteurs disent qu'ils seront brûlés, car au contraire, la mort par brûlure est moins grave que celle par lapidation. R. Simon dit alors aux autres docteurs: Si la mort par brûlure n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour une femme mariée, fille d'un cohen, qui commet un adultère. Mais les autres docteurs lui répondirent: Si la mort par la lapidation n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour celui qui rend un culte aux divinités païennes. Si un condamné à la décapitation est confondu avec un condamné à la strangulation, R. Simon dit qu'ils auront tous les deux le cou coupé; les autres docteurs disent qu'on les étrangle (car l'étranglement est moins pénible que l'autre genre de mort).

R. Yoḥanan dit que notre Mischnâ parle d'un assassin qui se trouve mêlé à d'honnêtes gens (voilà pourquoi tous sont dispensés de la peine). Selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit d'un assassin dont le jugement n'est pas prononcé, qui se trouve mêlé parmi ceux qui sont entièrement jugés (et comme la procédure exige que l'accusé soit présent au prononcé, détail irréalisable en ce cas, tous seront dispensés). De même, dit Samuel, notre Mischnâ suppose p. ex. le cas d'un bœuf condamné à la lapidation, qui se trouve mêlé à d'autres avant le prononcé du jugement (et il y a dispense pour la même cause que l'assassin perdu de vue). Mais alors comment appliquer à ce cas l'avis énoncé par R. Juda, « de les réunir tous dans une voûte » (on ne s'explique pas l'opposition faite par R. Juda, et en tous cas le résultat final est de tuer tous ces bœufs). Pour la gradation des pénalités (énoncée dans notre Mischnâ), R. Simon dit ¹ que la peine du feu est plus grave que celle de la lapidation; selon les autres docteurs, la lapidation est plus grave que la peine de feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation; selon les autres docteurs, la décapitation est pire que la strangulation.

6. Si un individu a commis deux crimes, dont chacun est puni d'un genre de mort différent, on lui applique celui qui est le plus grave des deux. S'il a commis une action qui mérite doublement la mort ², on ap-

1. Voir ci-dessus, VII, 1, et ci-après, X, 7 fin. 2. P. ex. l'adultère avec sa belle-mère mariée entraîne la condamnation: 1° à être brûlé pour adultère avec cette personne, 2° à être étranglé pour adultère avec une femme mariée.

plique au coupable le genre de mort le plus grave des deux. R. Yossé dit que si l'action est criminelle par deux causes, il faut savoir quelle cause est la plus ancienne¹.

Si après avoir subi la peine des coups 2 fois pour infraction d'une défense, quelqu'un la transgresse une 3^e fois, le tribunal l'incarcérera dans un cachot voûté, et là, après lui avoir donné fort peu à manger et à boire (de façon à contracter les intestins) on lui fera manger de l'orge, jusqu'à ce que les intestins éclatent. S'il est certain que quelqu'un a assassiné, sans qu'il y ait attestation conforme, on placera le coupable dans un cachot voûté; on le fera d'abord manger et boire fort peu, puis on le gavera d'orge, de façon à provoquer une mort indirecte.

Là-bas (à Babylone), on a enseigné l'explication de ce qu'enseigne ici R. Yossé. « Si l'action est criminelle par deux causes, on sera jugé d'après celle qui est la première en date. » Ainsi, p. ex. si la belle-mère avec laquelle on a eu des relations illicites s'est remariée après le mariage de sa fille, ce crime entraîne la condamnation à être brûlé; si elle était mariée avant le mariage de sa fille (avant que le coupable soit son gendre), le crime est passible de la strangulation. Quelqu'un a des relations illicites avec sa belle-mère, et il se trouve qu'elle est en même temps sa bru. Comment est-ce possible? A épouse une femme, et le fils d'A épouse la mère de celle-ci, ou bien il épouse une femme et la fille du frère de la femme (soit la petite-fille de sa belle-mère) et la fille de la sœur de celle-ci; par conséquent, en ayant une relation avec la grand'mère de ces deux dernières, il est coupable à la fois du crime de relation avec sa belle-mère, et avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Or, si en cas de relation illicite avec la belle-mère, celle-ci se trouve en même temps être sa bru, qu'en dit R. Yossé? Et s'il est vrai que selon lui, on ne joint pas à ce crime celui de l'adultère, tient-il compte du crime d'être sa bru, dont la pénalité, plus grave, est celle de la lapidation? De même, que dit R. Yossé si les deux causes d'interdit (d'être sa bru et mariée) sont simultanées? Il fut répondu que des questions semblables à celle-ci ont été posées à R. Ismaël, au nom de qui l'on a enseigné: Si une femme est devenue veuve, puis remariée a été répudiée, et a été profanée, et elle s'est prostituée, enfin le grand prêtre a cohabité avec elle, il est 4 fois coupable (pour les 4 faits survenus successivement à cette femme); mais si l'ordre diffère, et que la femme se soit d'abord prostituée, avant la survenance des autres faits qui la rendent interdite à cet homme, il n'est qu'une fois coupable pour son commerce avec elle². Si elle est devenue en même temps veuve et femme

1. P. ex. si la femme était la belle-mère du coupable avant d'être mariée, on le punit du genre de mort prescrit pour adultère avec la belle-mère; si elle était mariée avant d'être sa belle-mère, on le condamne pour adultère avec une femme mariée. 2. Lorsqu'il n'y a pas d'augmentation d'interdits gradués, ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre; or la question est de savoir si en cas d'augmentation seulement il y a distinction dans la série d'interdits, ou non.

répudiée (si les deux causes d'interdit¹ sont simultanées), qu'en dit R. Ismaël, et est-il d'avis que si le second crime est plus grave que le premier, ils comptent tous deux en cas de jonction, ou non, ainsi qu'en cas de deux interdits réunis? (Questions diverses non résolues). — Un « assassin sans témoins », dont parle la Mischnâ est celui, dit Rab, qui a été vu par des témoins placés chacun dans un coin (attestations isolées, n'entraînant pas de peine capitale); selon R. Yossé b. R. Hanina, il s'agit du cas où le meurtrier n'a pu être averti de la gravité du crime (faute de temps ou de proximité).

7 (11). Quiconque enlève la couverture (qui sert à couvrir les vases sacrés), ou blasphème Dieu par des sacrilèges, ou cohabite avec une femme araméenne, est frappé par les zélateurs². Le cohen qui fonctionne au Temple à l'état impur ne sera pas traduit devant le tribunal par ses frères (égaux); mais les adolescents du sacerdoce (apprentis) le feront sortir de l'enceinte sacrée et lui briseront le crâne à coup de buche. Un étranger à la race sacerdotale qui aura servi au Temple sera passible de la strangulation, selon R. Akiba; d'après les autres docteurs, il sera puni de la mort par voie céleste (non par les hommes).

Le mot קסוה signifie caisse (ξείστρος). Selon R. Juda, c'est le nom d'un vase sacré usité au Temple, comme il est dit (Nombres, IV, 7) : *les montants qui garnissent la table*. « Celui qui blasphème Dieu par des sacrilèges », comme font les Nabatéens³ qui maudissent le Créateur et ils estropient ce nom de קיינך ton possesseur ou formateur en celui de קיינך ou קניוך (qui n'a pas de sens). « Celui qui épouse une Araméenne. » R. Ismaël a enseigné⁴ : l'interdit du Molokh s'applique à celui qui épouse une païenne; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (opposés au judaïsme).

Il est écrit (ibid. XXV, 7) : *Pinhas fils d'Éléazar fils d'Aron le Pontife vit, etc.*; or, il a vu⁵ l'acte (copulationem), et il s'est souvenu de la doctrine mischinique, disant : « celui qui cohabite avec une Araméenne sera frappé par les zélateurs, » ce qu'il exécuta. Toutefois, fut-il dit, l'acte de frapper est la conduite des zélateurs, car les sages consultés ne l'enseignent pas. Mais peut-on dire de Pinhas qu'il ait agi contrairement à l'ordre des docteurs? (N'a-t-il pas au contraire consulté Moïse?) En effet, dit R. Juda b. Pazi, on voulut placer Pinhas à l'écart (pour avoir agi comme il l'a fait); seulement,

1. Si elle a conclu p. ex. un mariage douteux avec A et un mariage valable avec B, elle devra être répudiée par suite du premier, ce qui valide l'union avec le second mari, et il arrive que ce dernier meure aussitôt. V. B., tr. Qiddouschin, fol. 77. 2. Le dernier péché est celui de Zimri, vengé par Phinéas, dit M. Derenbourg, ibid., p. 238, n. 3 : il n'est entré dans la loi de Moïse que par une fausse interprétation (M. Meghilla, III, 9). M. J. Lévy, s. v., a pour קסוה, *Schale* (enveloppe). 3. V. J., tr. *Baba bathra*, VIII, 7 (8). 4. J., tr. *Meghilla*, IV, 11 fin (t. VI, p. 254). 5. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. XX.

il fut constaté que Pinhas avait agi par inspiration de l'Esprit-Saint, comme il est dit (ibid. 13) : *le pacte d'un sacerdoce éternel lui sera assuré, à lui et à sa postérité après lui*, en récompense de sa belle action qui a valu le pardon à Israël. Pourquoi R. Akiba punit-il de la strangulation l'étranger qui a fonctionné au Temple ? Comme il est dit d'une part (pour le faux prophète Deuter. XIII, 6) : *il mourra*, terme usité aussi pour l'étranger qui s'approche (Nombres, XVIII, 7) ; d'après lui, il est logique de conclure de cette analogie des termes à l'analogie de pénalité (sans la comparer à une autre peine). Les autres sages au contraire disent que la peine de mort suivra par voie céleste, car il est dit d'une part (ibid.)— *Il devra mourir*, et d'autre part (ibid.) XVIII 28) : *tout homme qui approchera de la résidence de l'Éternel mourra* ; mieux vaut, selon eux, établir une corrélation entre deux textes traitant des simples Israélites, qu'entre un texte relatif au prophète et un autre concernant le simple israélite.

CHAPITRE X

(B.S. XI)

1. Tous les Israélites ont part à la vie future, selon ces mots (Isaïe, LX, 21) : *ceux de ton peuple sont tous justes, ils posséderont la terre pour l'éternité, un rejeton de ma plantation, une œuvre de mes mains, pour être glorifié*. Voici ceux qui n'ont pas de part à la vie future ; celui qui prétend que la résurrection des morts n'est pas énoncée dans la Bible¹, ou que la loi n'émane pas du ciel, ou l'épicurien (Epicureus). R. Akiba y comprend aussi celui qui s'adonne à la lecture des livres extérieurs (ou hérétiques), ou celui qui, à la vue d'une plaie, dit à voix basse (pour exorciser) les mots (Exode, XV, 26) : *je ne t'imposerai aucune des maladies suggérées à l'Égypte, car je suis l'Éternel qui te guérit*. Abba Saül y englobe celui qui énonce le nom divin par ses quatre lettres (le tétragramme dit comme il est écrit).

2. Il est écrit (Nombres, XV, 31) : *Car il a méprisé la parole de l'Éternel*. Par ce texte, on sait quelle est la pénalité en cas de mépris (de négligence) des paroles de la loi ; d'où sait-on quelle est cette peine si l'on a seulement nié la valeur d'un verset du texte, ou de la traduction, ou d'une déduction a fortiori ? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *il a détruit ses préceptes*. Comme exemple d'un verset (même insignifiant), voici celui-ci (Genèse, XXXVI, 22) : *la sœur de Lotan fut Timná*. Comme texte chaldéen, voici par exemple les mots (ibid. XXXI, 47) : *Laban le nomma le monceau du témoignage* ; enfin, com-

1. V. Tanhouma, section *Waëra*. 2. En tête se trouvent 2 longs passages déjà traduits, le 1^{er} tr. *Péa*, I, 1 fin (t. II, p. 21), le 2^e tr. *Yôma*, VIII, 8 (t. V, p. 256).

un exemple pour lequel la bible emploie le raisonnement a fortiori, on peut citer ce passage (idid. IV, 24) : *Car Caïn sera vengé sept fois*. On peut entendre aussi d'une autre façon le verset précité, « il a méprisé la parole de l'Éternel ». et dire qu'il s'agit de celui qui rappelle les paroles de la Loi dans un endroit malpropre. Ainsi, R. Ila et ses compagnons étaient assis le soir devant l'auberge (où les ordures sont déposées), et l'un d'eux proposa un sujet d'étude biblique. D'autres s'y opposèrent, en disant : si c'était le jour nous verrions que nous avons des immondices sous les yeux ; donc, maintenant aussi (sans les voir), une telle étude est interdite.

Bar-Qappara dit ¹ : Aħaz et tous les rois impies d'Israël n'ont pas de part au monde futur, comme il est dit (Osée, VII, 7) : *tous leurs rois sont tombés ; nul d'entre eux ne m'invoque* (même au delà du tombeau). Mais, fut-il objecté : Aħaz ne compte-t-il pas dans la série, *δπατα*, des Rois (justes) ? N'est-il pas dit (Isaïe, I, 1) : *Au temps d'Ozias, de Jotham, d'Aħaz, d'Ézéchias, rois de Juda ?* On lui sait gré, répondit-il, d'avoir montré de la honte de son impiété. On en a la preuve, dit R. Aħa au nom de R. Élazar, ou R. Yossé au nom de R. Josué B. Lévi, en voyant qu'à l'arrivée du prophète Isaïe pour le morigéner, ce roi s'enfuit dans un endroit impur pour se soustraire en une telle place aux reproches qu'il sentait être méritoires, supposant avec raison que la Providence ne réside pas dans une place impure. C'est pourquoi il est écrit (ibid. VII, 3) : *L'Éternel dit à Isaïe : va donc vers Aħaz, et Schear Yaschoub ton fils ira vers l'extrémité du conduit de la haute piscine, au chemin du champ du foulon*, פסס ; or, ce dernier mot, au lieu d'avoir le sens de *foulon* peut aussi avoir le sens de « se couvrir le visage », comme fait celui qui s'enfuit (par honte). Ceci signifie qu'à l'arrivée du prophète le roi s'enfuit dans un endroit impur pour se cacher là. Selon R. Juda, Aħaz compte parmi les rois justes, parce qu'il a souffert de la perte de son fils aîné, comme il est dit (II Chron, XXVIII, 7) : *Zikhri héros d'Ephraïm, tua Maasihou fils du roi*. Selon R. Oschia le grand, ce roi est compté comme juste, à cause de son père Jotham qui fut juste. Mais Manassé n'avait-il pas un père juste ? Oui, son père (Jotham) fut juste ; mais le fils de Manassé fut également impie, tandis que l'on compte comme juste Ézéchias, dont le père et le fils ² furent des impies. Ainsi, d'Ézéchias il est dit (Isaïe, XXXVIII, 17) : *Voici, une grande amertume m'était survenue dans ma prospérité ; c'est-à-dire, je suis chagriné de celui qui me précède, savoir Aħaz, et de celui qui me suit, ou Manassé*. Pour Aħaz au contraire, le père était un juste, et son fils aussi, ainsi qu'il est écrit (Proverbes, XI, 21) : *De main en main, le méchant ne demeurera pas impuni ; mais la race des justes sera délivrée ;* or, il n'est pas dit là « du juste », mais « des justes », pour indiquer que la race (un fils) qui se trouve entre deux justes (le père et le fils) sera délivré du châtement. Voici une autre explication du même verset « de main en main, le méchant ne demeurera pas impuni, mais la race des justes sera délivrée » : selon R.

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. 36. 2. Jotham et Ézéchias.

Pinhas, il s'agit là de celui qui ayant fait du bien voudrait aussitôt être récompensé. Il semble, dit R. Simon, qu'un tel homme veuille dire : voici le sac, le *selâ* de paiement, et la mesure *saa*, pour me mesurer sur le champ. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que si les patriarches avaient voulu le salaire pour leurs bonnes actions accomplies en ce monde, ils n'auraient plus laissé de mérite à leurs descendants après eux ; or, Moïse dit à Israël (Lévitique, XXVI, 42) : *Je me suis souvenu de mon alliance avec Jacob, etc.* (l'alliance rappelée consiste dans l'abnégation des patriarches).

Jusqu'à quand l'effet de cette vertu se fait-il sentir ? Selon R. Tanhouma au nom de R. Hiya, ou Rabba b. Nahman au nom de R. Berakhia, ou R. Helbo au nom de R. Aba b. Zabda, l'effet s'est fait valoir jusqu'au roi Johaz, dont il est dit (II Rois, XIII, 23) : *Dieu les prit en affection et eut pitié d'eux... jusqu'alors* ; jusqu'à ce moment, le mérite des patriarches fut effectif. Selon Samuel, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Osée, car il est dit (Osée, II, 12) : *Maintenant je révélerai sa laidetur aux yeux de ses amants, et nul homme ne pourra plus la délivrer de mes mains* (la vertu des patriarches n'aura plus d'effet en sa faveur).

Or, par *homme* on entend, soit Abraham, dont il est dit (Genèse, XX, 7) : *Maintenant, rends la femme de l'homme, car c'est un prophète* ; soit Isaac, dont il est dit (ibid. XXIV, 65) : *Quel est cet homme qui marche dans les champs à notre rencontre* ; soit Jacob, dont il est dit (ibid. XXV, 27) : *Jacob est un homme intègre*. Selon R. Josué b. Lévi, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Élie, car il est dit (I Rois XVIII, 36) : *Il arriva à l'approche du soir qu'Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob ; aujourd'hui il sera reconnu que tu es le Dieu en Israël, et je suis ton serviteur, etc.* 1. Selon R. Judan, la vertu des patriarches eut son bon effet jusqu'au roi Ézéchias, comme il est dit (Isaïe, IX, 6) : *Pour que la domination augmente, qu'il arrive une paix sans fin sur le trône de David et son royaume, pour qu'il le consolide et l'étaie par le droit et la justice, d'à présent jusqu'à l'Éternité, le zèle de l'Éternel-Sebáoth fera cela* (et non plus le mérite transcendant des patriarches). R. Aha dit : la vertu des patriarches produit son bon effet à jamais, comme il est dit (Deutéron. IV, 31) : *Car l'Éternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde, etc.*, et, bien qu'il s'agisse de « la fin des jours » (selon une expression précédente), *Dieu n'oubliera pas l'alliance contractée avec des ancêtres* ; ce qui est un indice du maintien ultérieur de l'alliance avec les tribus. Selon R. Judan b. Hanan au nom de R. Berakhia, l'Éternel dit aux Israélites : *Mes enfants, lorsque vous supposerez que la vertu des patriarches cesse d'avoir son effet bienfaisant pour vous, ou que les qualités de vos premières mères ne vous sont plus favorables, allez et rattachez vous à ma grâce ; car il est dit (Isaïe, LIV, 10) : Si même les montagnes se mouvaient et les collines se déplaçaient, en attri-*

1. Tu donneras une marque éclatante que tu te souviens encore des vertus des patriarches, mais non plus à l'avenir.

buant le premier membre de phrase à la vertu des patriarches, et le suivant à la vertu des premières mères ; pourtant *ma grâce ne te quittera pas, et mon alliance de paix ne bougera pas, dit l'Éternel qui a pitié de toi.*

« L'épicurien » (hérétique). R. Yohanan et R. Éléazar diffèrent d'avis à ce sujet. D'après l'un, il s'agit de celui qui traite la loi avec mépris ; d'après l'autre, c'est celui qui méprise les rabbins. De même, R. Éléazar et R. Samuel b. Nahman : selon l'un, cet état ressemble à celui d'un monceau de pierres ; lorsqu'une d'elles vacille, le tout menace de s'écrouler ¹ (et comme tous les préceptes religieux se tiennent, le mépris de l'un équivaut à la négation de tout). D'après l'autre, cet état ressemble à une maison remplie de paille, et bien qu'on l'enlève de là, il y restera malgré tout un fétu quelconque qui causera la ruine du mur (de même, l'hérésie à l'égard du moindre détail religieux suscite le scepticisme général).

Rab dit : Qorah était un homme fort riche, ayant découvert le trésor (thesauron) de Pharaon entre Migdal et la mer (caché-là depuis Joseph). Selon Rab, Qorah était un épicurien. Pourquoi ? Il avait fait fabriquer un *talith* (surplis d'office) entièrement en bleu-ciel, puis il se rendit auprès de Moïse, et lui dit : Moïse notre maître, est-ce qu'un tel talith est soumis à l'obligation de porter des *tsitsith* (franges bleues) ? Oui, répondit le maître, car il est dit (Deutéron. XXII, 12) : *Tu disposeras des cordons à ton usage* (verset superflu par rapport au même précepte, déjà prescrit dans Nombres, XV, 38). Est-ce qu'une maison remplie de volumes bibliques est soumise à l'obligation de la *Mezouza* ? Oui, dit Moïse, car il est dit (Deutéron. VI, 9) : *tu les écriras sur les linteaux de ta maison et sur tes portes* (de ces termes superflus, on conclut à l'extension de l'obligation). Qorah demanda encore : si quelqu'un a sur le corps une tache (ou affection) grande comme un pois, comment le considérera-t-on ? Comme impur, répondit Moïse. Si le mal se propage sur la peau, quelle sera la règle ? L'individu sera tenu pour pur. A ce moment, Qorah s'écria : La Loi n'a pas été révélée par le Ciel, Moïse n'est pas prophète, ni Aron grand-prêtre. Sur quoi, Moïse répliqua ² aussitôt : Maître de l'Univers, si le sol en cet endroit avait une ouverture existant là dès l'origine de la Création, c'est bien ; sinon, qu'elle soit créée d'à présent (en manifestation de ta puissance), comme il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Si l'Éternel crée un phénomène*. R. Simon b. Lakisch dit : trois hommes ont soumis leur pouvoir prophétique à ce genre d'épreuves ³, savoir Moïse, Élie, Michée. Moïse a dit (ibid. 29) : *Si ces hommes meurent comme tout le monde, je ne suis pas l'envoyé de Dieu*. Élie dit (I Rois, XVIII, 37) : *Exauce-moi, Éternel, exauce-moi, afin que ce peuple te reconnaisse* ; sinon, *fais retourner leur cœur en arrière* (à leur idolâtrie). Enfin Michée (ibid. XXII, 28) répondit (au roi Se-

1. J., tr. *Modé Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343). 2. Midrasch, rabba sur Nombres, ch. 18 ; sur Deutéronome, ch. 2. 3. Littéralement : à l'explication claire, *qavvâ*. Voir N. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 219.

decias) : *Si jamais tu retournes en paix, l'Éternel n'aura pas parlé par moi.* — Il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Ils descendirent vivants, eux avec tous leurs biens, dans le gouffre.* R. Berakhia en conclut au nom de R. Helbo que même les noms de ces révoltés disparurent des contrats, *τῶμος*, où ils étaient inscrits. R. Yossé b. Hanina dit : même l'aiguille empruntée d'eux et qui se trouvait entre les mains d'un autre israélite fut engloutie en même temps qu'eux, puisqu'il est dit : « ils descendirent vivants, dans le gouffre, avec tous leurs biens. » Et qui pria en leur faveur ? Ce fut Moïse, répond R. Samuel b. Nahman, selon ces mots (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas* (or, les rebelles de Qorah étaient de la tribu de Ruben). Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria Dieu en leur faveur ; c'est conforme à l'explication suivante donnée par ce rabbi au nom de R. Yossé : la secte de Qorah continuait toujours à s'enfoncer plus avant sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna priant pour eux en ces termes (I Samuel, II, 6) : *L'Éternel fait mourir et fait revivre ; il fait descendre dans l'abîme et en fait remonter.*

« R. Akiba ajoute : Celui qui lit dans les livres extérieurs, apocryphes », comme les livres de Ben-Sira et de Ben-Lanah ; mais pour les *Sifré Hamiram*¹ et pour les livres écrits depuis cette époque, celui qui les lit, lit pour ainsi dire des lettres, car il est dit (Ecclésiaste, XII, 12) : *Ce qui est plus que cela* (que ces paroles), *mon fils, sois sur tes gardes ; faire beaucoup de livres serait sans fin, et une longue méditation est une fatigue pour le corps.* Or, les livres bibliques avec leur contenu ont été donnés à l'homme comme un sujet de méditation ; mais il ne faut pas aller jusqu'à la fatigue. Il est dit auparavant (ibid. 11) : *Les paroles des sages sont comme des aiguillons*, דרבוותא. Ce dernier mot, dit R. Houna, signifie : une belle demeure, de même que *lâ-bas* (à Babylone) on nomme ainsi une pierre précieuse (margarita). Selon une autre explication, le mot signifie : ballon, ou jouet de filles ; comme le ballon, rejeté puis reçu d'une main à l'autre, finit par rester au repos dans une main ; de même Moïse reçut la Loi du Sinaï, la transmet à Josué, celui-ci aux vieillards² ; ceux-ci la remirent aux prophètes, qui à leur tour la livrèrent définitivement aux membres de la grande assemblée (Synagogue). Selon une autre explication³, ce mot a trois sens divers : 1° on le nomme *Marda*, parce qu'il enseigne un certain savoir même à la vache (pour qu'elle trouve son chemin), 2° il est nommé *Darban*, parce qu'il dépose de son intelligence dans une génisse : 3° *Malmad* (signifiant aiguillon, quoique de la racine « enseigner »), parce qu'il apprend à la vache à cultiver, pour fournir des vivres à son maître (de même, les paroles des docteurs offrent les mêmes avan-

1 Des allégoristes, selon Perles, *Revue des études juives*, III, pp. 112-8 (Cf. Graetz, t. IV, 2^e éd., p. 467). M. Isidore Weil, *Revue*, ibid., pp. 276-282, traduit : Amorrhéens. Cf. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, pp. 69-75.
2 V. Mischnâ, tr. *Abôth*, I, 1. 3. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 14 ; Pesiqta, ch. 3.

tages). R. Hama b. Hanina dit : si l'homme met un frein à sa vache (pour régler sa marche), à plus forte raison doit-il en mettre un à son mauvais penchant (à sa passion) qui le détourne de la vie en ce monde et du monde futur. Il est dit aussi (ibid.) : *Et les membres des réunions (les savants) sont comme des clous enfoncés* (plantés). Pourquoi n'est-il pas dit : Comme des clous *fixés*, ou comme des arbres plantés ? Parce qu'ils ont adopté de préférence le fer pour donner l'image de la solidité, en faisant ressortir l'action du marteau, qui enfonce les clous (en signe de la valeur des savants). Selon un autre, ces mots signifient ceci : comme après avoir fixé un clou, lors même qu'on le retire ensuite, on reconnaît l'emplacement qu'il a occupé ; de même, dès que les mains de la majorité se sont étendues contre un seul (l'ont éloigné du cercle des docteurs), si même ils le rapprochent ensuite, il finira par recevoir d'eux ce qui lui revient (la punition qu'il mérite) — 1.

Selon une autre explication, les mots « comme des clous plantés » signifient ceci : lorsque les paroles de la Loi sont émises par les auteurs comme il convient de les interpréter, elles sont agréables aux oreilles des auditeurs ², et semblent *plantées* ; mais lorsqu'elles arrivent retorcues et tortueuses, elles paraissent dures aux auditeurs et pointues comme des *clous*. « Les membres des réunions », est-il dit (ibid.). On entend par là le grand tribunal supérieur (Synhédrin), comme il est écrit (Nombres, XI, 16) : *Réunis-moi 70 hommes des anciens d'Israël*. Selon un autre, ces mots signifient ce qui a été dit en assemblée. R. Simon b. Lakisch dit : si quelqu'un me déclare qu'il y a un livre de chroniques en Babylonie, j'irai volontiers le chercher ; tandis qu'à présent la quantité de livres enfouis est si grande (si inconnue) que si tous les rabbins se réunissaient, ils n'arriveraient pas à rapporter de là les livres cachés ³. — *Elles sont données par un seul pasteur*, est-il dit (Ecclésiaste, XII, 11). Cela signifie que Dieu dit : Si tu as entendu émettre un enseignement, fût-ce par un petit en Israël qui t'a plu ⁴, sache-lui autant de gré que si c'était un grand homme, et de plus comme à un sage, à un prophète, et même au pasteur, qui est le législateur Moïse, car il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Son peuple se rappela les jours antiques de Moïse (et dit) où est celui qui les fit monter de là avec le berger de son troupeau ? où est celui qui mit au milieu de lui son esprit saint ?* Enfin, ce n'est pas comme si cette parole émanait du pasteur, mais de la Providence même, car il dit : « Elles sont données par un pasteur *unique* ». Or, l'un est Dieu, dont il est dit (Deutéron. VI, 4) : *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un*.

« Celui qui prononce des mots à voix basse (pour exorciser), et dit (exod. XV, 26) : *Aucune des plaies dont j'ai frappé l'Égypte ne t'atteindra, car moi l'Éternel je te préserverai.* » Toutefois, dit Rab, c'est seulement vrai s'il a craché, avant de réciter ce verset (signe de mépris pour la Divinité), qu'il n'aura pas de part à la vie future. Il en sera de même privé, dit R. Josué

1. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, VI, 2 (t. IV, p. 68). 2. Rabba sur Cantique, IV, 11. 3. B., tr. *Pesahim*, fol. 62. 4. Siffri, section *Eqeb*, ch. 41.

b. Lévi, s'il dit ce verset (Lévitique, XIII, 9) : *Lorsqu'une affection lépreuse atteindra un homme*, puis crache. « Abba Saül y englobe aussi celui qui prononce le nom divin par ses 4 lettres » (lit le tétragramme tel qu'il est écrit). R. Ména dit : Ce sont par exemple les Samaritains, qui prononcent (comme Théodoret : IABE) ; mais R. Jacob b. Aha dit : on écrit ce nom par les lettres יהוה et l'on prononce avec les lettres אדנאי¹.

2. Trois rois et quatre simples particuliers n'ont pas de part à la vie future. Les trois rois sont : Jéroboam, Achab et Manassé. R. Juda dit : **Manassé aura une part à la vie future, car il est dit (II Rois, XXXII, 13) : Il pria Dieu qui l'exauça, accueillit sa supplication, et le réintégra à Jérusalem, dans son royaume.** Mais les docteurs répliquent : Dieu l'a réintégré dans son royaume, non dans sa part de vie future. Les quatre simples particuliers sont : Balaam, Doëg, Ahitofel, et Guehazi.

Tous les rois (postérieurs à Jéroboam) ont commis de nouveaux péchés ; et pourquoi les reprocher à Jéroboam ? Parce qu'il a fait ériger 12 veaux d'or (offerts à l'adoration des 12 tribus d'Israël) ; pourtant maintes fois, les Israélites ont érigé des veaux d'or. On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit : les Israélites ont fabriqué 13 veaux (d'or), dont l'un était commun à tous, *θημόσια*. En effet, il est dit (Nombres, XXXII, 4) : *Voilà tes dieux, ô Israël* (avec l'adjectif possessif *tes*, au pluriel), ce qui s'entend des 12 veaux érigés pour les 12 tribus ; mais l'expression *Voici ton Dieu* (Néhémie, IX, 18), au singulier, vise l'idole commune à toutes les tribus. Est-ce que le roi Aḥab n'a pas faire pire que Jéroboam ? Or, il est dit (I Rois, XVI, 31) : *Il arriva que, comme s'il eût été peu de chose pour lui, de suivre les péchés de Jéroboam fils de Nébat, etc.* Les faits les plus légers accomplis par Achab ne valaient-ils pas les plus graves accomplis par Jéroboam ? Pourquoi donc Jéroboam était-il mis en cause avant tout ? Parce qu'il a été le premier l'auteur du mal de l'idolâtrie. Qu'avait fait Achab ? Chaque jour, après s'être bien orné, il allait se poster devant Hiel², à sa porte, au moment de sa sortie, lui demandant combien il valait en ce jour ; Hiel lui répondait : tant et tant, montant d'estimation qu'Achab donnait en équivalence au culte de faux dieux. Ainsi, il est écrit (ibid. XXI, 20) : *Parce que tu l'es vendu pour faire ce qui déplaît aux yeux de l'Éternel.* R. Lévi interpréta six mois avec blâme le verset suivant (ibid. 25) : *Certes, il n'y avait pas eu d'homme comme Achab qui se fût vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de l'éternel.* Une nuit, Achab apparut en songe avec R. Lévi et lui dit : Quel péché ai-je commis envers toi et en quoi ai-je été inconvenant envers toi, pour que tu interprètes le commencement seul de ce verset, non la fin, disant : *Selon que sa femme Jezebel l'avait incité ?* Dès lors, il se mit pendant six mois à interpréter ce verset

1. V. Ben-Chanania, *Forschungen des Wissen. Talmud Vereins*, par Low, 1887, n° 10, col. 155 (opposé à Geiger, *Zeits. d. DMG.*, XII, 138). 2. Grand-prêtre idolâtre, désigné au verset précité.

à l'éloge d'Achab ; « Certes, il n'y a pas eu de roi comme Achab, que sa femme Jézabel avait incité ».

Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *En son temps, Hiel de Beth-El bdtit Jéricho qu'il fonda sur Abiram son aîné, et il posa ses portes sur Segoub son puiné* ¹. Or, Hiel était un fils de Josafat (tribu de Juda), et quel rapport avait-il avec Jéricho située dans le territoire de Benjamin ? C'est que l'on fait provenir une action méritoire de celui qui en est digne ², et le fait blâmable remonte au coupable (Achab seul avait enfreint la défense de Josué). Aussi, est-il dit (ibid) : « Sur Abiram son aîné, il l'a fondée, et sur Segoub son puiné il a posé ses portes. » Or, par Abiram son aîné, l'impie aurait pu déjà se rendre compte de ses crimes (en voyant la perte de ses fils) ; mais seulement par son fils puiné Segoub il s'en rendit compte. Ils avaient voulu augmenter leur avoir ; mais le feu étant survenu et leur causant des pertes, ils ne marchaient plus qu'en chancelant, conformément à ce qui est dit (ibid. fin) : *selon la parole (la malédiction) que l'Éternel Dieu d'Israël avait prononcée par Josué fils de Noun. Il est écrit (ibid. XVII, 1) : Élie le tisburyte des habitants de Galaad dit à Achab : Vive l'Éternel Dieu d'Israël devant lequel je me tiens (je le jure), en ces années il n'y aura de rosée ni de pluie, que selon ma parole.* Or, quel rapport y a-t-il entre ce verset et le précédent (précité) ? Mais voici ce que dit Dieu à Élie : Ce Hiel est un homme important ; va le voir et le consoler de ses chagrins. Je ne puis y aller, dit Élie. Pourquoi ? Si j'y allais, ses gens me diraient des choses qui t'irriteraient et que je ne pourrais pas supporter. S'il en est ainsi, répondit la Providence, et qu'ils énoncent une parole qui pourrait m'irriter, je te promets de réaliser tout ce que tu décideras. Élie alla donc, et les trouva occupés à méditer ce verset (Josué, VI, 26) : *Josué jura en ce moment par ces mots : Maudit soit devant l'Éternel l'homme qui se lèverait et rebâtirait cette ville de Jéricho ; par son aîné, il la fondera, et par son puiné il posera ses portes. Soit béni, s'écria Élie, le Dieu des justes, qui réalise les paroles des justes.* Achab était présent, et leur dit : lequel est supérieur des deux, Moïse ou Josué ? Moïse, répondirent-ils. Or, dit-il, il est écrit dans la loi de Moïse (Deutéron. XI, 16) : *prenez garde que votre cœur ne soit séduit, que vous ne vous détourniez et n'adoriez des dieux étrangers, et que vous ne vous prosterniez devant eux.* Après quoi il est dit (ibid. 17) : *la colère de l'Éternel s'enflammera contre vous, il fermera les cieux, et il n'y aura pas de pluie.* Or, il n'y a guère d'idole que je n'aie adorée en ce monde ; pourtant, tous les biens et les agréments qui existent sur terre se trouvent dans mon palais ; si donc les paroles de Moïse ne se sont pas réalisées, celles de Josué se réaliseraient-elles ? Sur quoi, Élie s'écria : « S'il en est selon tes paroles, je jure par l'Éternel vivant

1. V. ci-après, § 9 (f. 29^d).
Behaalothekha, ch. 68 fin.

2. Cf. B., tr. *Baba bathra*, f. 119 ; Siffri, section

Dieu d'Israël devant qui je me trouve, qu'en ces années à venir il n'y aura de rosée, ni de pluie, que selon ma parole.» En entendant ces mots, Achab se mit à pleurer, comme il est écrit (I Rois, XXI, 27) : *Lorsqu'Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, revêtit un sac, jeûna, se coucha dans un sac et marcha lentement.* Quelle fut la durée du jeûne ? Elle fut de trois heures ; ainsi, lorsqu'il avait l'habitude de prendre son repas à la troisième heure, il mangeait à la sixième heure ; et au jour où il n'eût pris son repas qu'à la sixième heure, il le prenait à la neuvième. *Et il marcha* חָנָּן ; par ce dernier mot, dit R. Josué b. Lévi, on entend qu'il marcha nu-pieds. Il est écrit (ibid. 28) : *L'Éternel s'adressa à Élie le Tisbite en lui disant : tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi.* Le Très-Saint dit à Élie : vois quel avantage j'offre à la terre, puisqu'un homme a beau avoir péché devant moi dès qu'il se repent, je l'accueille, comme il est écrit : « tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi », qu'il a fait pénitence ; par suite, je ne ferai pas survenir le mal de son temps, mais au temps de son fils la punition frappera sa maison. Et quel mal a fait Achaz (son fils) ? Il a érigé un trône dans le parvis, comme il est dit (I Rois, VII, 7) : *le portique du trône qu'ils ont construit dans la maison du Temple*¹. R. Honia dit au nom de R. Éléazar² : ce roi reçut le nom d'Ahaz, parce qu'il saisit (Ahaz) les salles de réunions (synagogues) et les salles d'études (pour les détourner de leur objet). Or, Ahaz ressemble à un roi qui, ayant un fils, le confie à un pédagogue, παιδαγωγός, lequel veut tuer le fils, mais se dit : si je le tue, je serai coupable et mériterai la mort ; je vais donc me contenter de lui enlever sa nourrice, et l'enfant mourra seul (d'inanition). Ainsi agit Ahaz, en dispersant les réunions des docteurs juifs, et dit : s'il n'y a pas de chevreaux, il n'y aura pas de boucs ; s'il n'y a pas de boucs, il n'y aura pas de troupeau ; s'il n'y a pas de troupeau, il n'est pas besoin de pasteur, et dès lors l'univers n'a que faire. De même, Ahaz s'imaginait pouvoir raisonner aussi comme suit : s'il n'y a pas de petits, il n'y aura pas de grands ; s'il n'y a pas d'adultes, il n'y aura pas de savants³ ; sans savants, il n'y aura pas de prophètes ; à défaut de ces derniers, l'esprit saint ne se révélera plus, et dès lors il n'y a plus lieu d'avoir ni salles de réunion, ni salles d'études, s'imaginant que la Providence n'établira plus sa résidence en Israël.

R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Aha que l'on connaît le fait de la destruction poursuivie par Ahaz, de ce qu'il est dit (Isaïe, VIII, 17) : *J'espérerai en l'Éternel qui cache sa face devant la maison de Jacob, et je me confierai en lui.* Or, nulle heure n'a été plus pénible pour l'univers que celle où Dieu dit à Moïse (Deuté. XXXI, 18) : *Quant à moi, je cacherai ma face en ce*

1. Le commentaire *Pné-Mosché* observe, à juste titre, que ce verset ne se réfère pas au roi Ahaz. Il nous semble pourtant que, sans supposer une faute d'impression, ce verset peut confirmer l'idée du rabbin, selon beaucoup d'exemples analogues. 2. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11 ; sur le livre d'Esther, ch. 1. 3. Si les maîtres ne cherchent pas à former des disciples, dit M. Schuhl, *Sentences*, p. 72, la science n'aura bientôt plus de représentants.

jour. Malgré la gravité de cet instant, « j'ai confiance en lui », en ce qu'il m'a dit du haut du Sinaï (ibid. 21) qu'elle (la loi) *ne sera pas oubliée de la bouche de sa postérité*. D'ailleurs à quoi cela te sert-il (à toi Aïaz, de vouloir ruiner les études)? *Me voici ainsi que les enfants que l'Éternel m'a donnés*, est-il dit (Isaïe, VIII, 18); or, ce n'étaient pas ses enfants, mais ses disciples, et ce texte prouve combien ceux-ci étaient chers au prophète, qui par affection les appelait ses enfants. Qu'a donc commis Manassé? Il est écrit (ibid. XXXVIII, 4): *En ces jours, Ézéchias tomba mortellement malade, etc., car tu es mort, et tu ne vivras plus*; c'est-à-dire tu es mort pour ce bas-monde, et ne vivras pas dans le monde futur. Pourquoi, demanda le roi? Parce que tu ne veux pas avoir de descendants. Et pourquoi ne cherches-tu pas à en avoir en te mariant? J'ai vu, dit le roi, que j'élèverai un fils impie; je préfère donc ne pas en avoir. Prends ma fille, répondit le prophète, peut-être que par la jonction de mon mérite au tien, un fils vertueux en naîtra¹. Pourtant, il n'éleva qu'un fils mauvais, comme il est dit (ib. XXXII, 7): *les vases de ses vases sont mauvais*. Le roi lui dit: ce n'est pas pour t'écouter que je me hâte, mais pour suivre l'avis de mon ancêtre, qu'en cas de songe ou de vision pénible, on échappera en adoptant à la hâte une de ces 3 choses: la prière, la bienfaisance, la pénitence —².

R. Samuel B. Nahman dit: le roi Ézéchias (dont il est dit qu'il *se tourna vers le mur*) leva les yeux vers le mur élevé par la Sunamite, comme il est dit (II Rois IV, 10): *faisons une petite chambre sur le mur, où nous mettrons pour lui un lit, une table, un siège, une lumière*. Il s'écria devant ce mur: Maître de l'univers, la Sunamite a érigé une cellule pour Élisée, et en récompense tu as ressuscité son fils; puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. R. Hinena B. Papa dit: le roi regarda les murs du Temple, selon ces mots (Ezéchiel, XLII, 8): *En plaçant leur seuil avec le mien, leur linteau avec le mien; et le mur est entre eux et moi*; c'est-à-dire c'étaient des personnages importants qui ne pouvaient pas à toute heure venir prier comme ils l'auraient voulu; mais grâce au voisinage, ils pouvaient prier chez eux, et Dieu leur en sut autant de gré que s'ils avaient prié au Temple. Or, dit le roi, puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. Selon les rabbins, Ézéchias songeait au mur (à l'intérieur) de son cœur, comme il est dit (Jérémie, IV, 19): *Mes entrailles, mes entrailles, je souffre dans l'intérieur de mon corps, le cœur me bourdonne, je ne puis me taire*, et il dit devant Dieu: Maître de l'univers, j'ai examiné les 248 membres que tu m'as donnés, et je ne trouve pas t'avoir irrité par aucun d'eux; donc laisse-moi la vie.

Il est écrit (Isaïe, XXXVIII, 4): *la parole de l'Éternel fut à Isaïe en ces termes: Va dire à Ézéchias, prince de mon peuple, l'Éternel Dieu de David*

1. V. B., tr. *Berakkôth*, f. 10^a. 2. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1^{er} tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153), le 2^e tr. *Berakoth*, IV, 4 (t. I, p. 89).

So Berach
Vol I. 262
Lut diff

ton père m'a dit avoir exaucé ta prière; j'ai vu tes larmes couler; voici, j'ajoute à tes jours quinze années. Quoi, serécia le prophète, je viens de lui parler en ce sens (de sa fin prochaine); comment puis-je maintenant lui parler dans le sens contraire? Or, c'est un homme important (comme roi), et il ne me croira pas? C'est un homme modeste, fut-il répondu, et il te croira; en outre le bruit de ta première prophétie ne s'est pas encore répandu dans la ville. *Il arriva qu'Isaïe n'était pas encore sorti de la cour intérieure*, est-il dit (II Rois, XXI, 4); or, au lieu du mot cour, tel qu'on le lit, il est écrit: ville (par allusion à ce que cette nouvelle n'était pas encore connue en ville). Lorsque Manassé se leva et se mit à courir après Isaïe pour le tuer, celui-ci put s'enfuir et se cacher dans un tronc de cèdre ¹. Comme des franges de son vêtement dépassaient l'arbre, on s'en aperçut, on le reconnut, et on vint en faire part au roi, qui dit: Allons scier l'arbre; ce qui fut fait, et l'homme fut découvert. Il est dit (ibid. XXIV, 4): *Dieu ne voulut pas lui pardonner*. Il résulte de ces mots que le roi, à qui jamais il ne fut pardonné, n'eût pas de part au monde futur. Comment alors est-il dit que Manassé eut part? N'est-il pas dit (ibid. 3) *Outre les péchés de Manassé fils d'Ezéchias roi de Juda?* Cette appréciation se rapporte aux faits antérieurs au repentir de ce roi. Et n'est-il pas dit (ibid.) *pour tous les motifs d'irritation suscités par Manassé?* Ces mots aussi se réfèrent à une époque antérieure au repentir du roi. Mais n'est-il pas dit aussi (II Chroniques, XXXIII, 23): *Il ne s'est pas humilié devant Dieu comme l'avait fait Manassé son père, et il se rendit coupable de plus en plus?* (Ne semble-t-il pas que ce dernier était encore plus coupable que son père?) Non, il n'a pas commis de péchés en plus, mais il les a renouvelés.

N'est-il pas écrit (II Rois, XXI, 16): *Manassé versa aussi beaucoup de sang innocent, jusqu'à en remplir Jérusalem depuis un bout jusqu'à l'autre?* Or est-il possible à un être humain de « remplir Jérusalem de sang innocent d'un bout à l'autre »? On veut dire par là que le roi tua Isaïe, équivalent à Moïse, dont il est dit (dans les mêmes termes מֵפֶה, Nombres XII, 8): *face à face je lui parlerai*. Il est écrit (II Chroniques, XXXIII, 10): *L'Éternel par la à Manassé et à son peuple, mais ils ne l'écoutèrent pas. Il fit venir alors contre eux les chefs de l'armée du roi des Assyriens, lesquels mirent Manassé dans les fers*. Par ce dernier terme, on entend de jeunes cèdres en pleine sève (dont les rameaux sont solides comme le fer). R. Lévi dit: on fit une sorte de mule (mula) d'airain, dans laquelle on plaça le roi Manassé, et l'on mit le feu dessous. Lorsqu'il se rendit compte de la gravité de la situation, et qu'il eut invoqué en vain toutes les idoles du monde dont il avait souvenir, il dit se rappeler que son père lui avait fait lire dans la synagogue le verset suivant (Deutéron. IV, 30): « Dans ta détresse, quand tu auras essuyé tous ces malheurs après de longs jours, tu reviendras à l'Éternel ton Dieu, et tu écouteras sa voix; car l'Éternel ton Dieu est un Dieu clément, il ne te délaissera pas, il ne con-

1. Littéralement: il rencontra un cèdre qui l'engloutit.

sommeras pas ta perte, et il n'oubliera pas l'alliance de ses pères, qu'il leur a jurée. » Je vais donc l'invoquer, et s'il me répond, c'est bien ; sinon, tous les êtres, φύη, ou idoles, sont semblables. Les anges de service fermèrent les fenêtres pour que la prière de Manassé ne montât pas jusqu'à Dieu, et ces anges lui dirent : Maître de l'univers, l'homme qui a servi l'idolâtrie et a placé une idole jusque dans le parvis du Temple, tu voudrais l'admettre au repentir ! Dieu leur répondit : si je n'accueillais pas son repentir, ce serait fermer la porte à tous les gens qui se repentent du mal. Que fit donc Dieu ? Il creusa pour lui une ouverture au-dessous du trône céleste, par où la supplication du roi parvint jusqu'au Seigneur. Aussi est-il écrit (II Chroniques, XXXIII, 13) : *Il pria Dieu, qui l'exauça, écouta sa supplication, et le ramena*. R. Éléazar b. R. Simon dit : En Arabie, on appelle l'acte de creuser ערחה (ouvrir une échappée). — *Il le ramena à Jérusalem, dans son royaume* (ibid). Comment le ramena-t-il ? Selon Samuel B. Abouna au nom de R. Aḥa, il le ramena par le vent, comme on dit : « Il ramène le vent ». *Et Manassé sut que l'Éternel est Dieu*. A ce moment Manassé déclara qu'il y a une justice et un juge.

Quelle fut la méchanceté commise par Balaam ? Par ses conseils à Balaq, fils de Sippor, il parvint à faire périr des Israélites au fil de l'épée. Il lui dit : le Dieu de cette nation hait la prostitution ; mettez vos filles en cet état, et par ce moyen vous dominerez les Israélites. Mais, dit Balaq, les Moabites m'écouteront-ils et livreront-ils leurs filles ? Commence, répondit Balaam, par offrir tes propres filles, et tes sujets en te voyant agir feront comme toi. Ainsi il est écrit (Nombres, XXV, 15) : *Le chef des peuplades d'une famille paternelle de Midian* (l'exemple du chef fut suivi par ses subordonnés). Que firent-ils ? Ils érigèrent des cellules avec treillage (cancelli), depuis la localité de Beth-Yeschimon jusqu'au Mont-de-Neige¹ ; ils y installèrent des femmes chargées de vendre des grillades (ou pâtisseries). La plus vieille se tenait au dehors, et la plus jeune à l'intérieur. Quand les Israélites avaient mangé et bu, et que l'un d'eux sortant se promener voulait acheter quelque objet dans l'une de ces boutiques, la vieille lui vendait l'objet pour sa valeur ; mais la jeune l'engageait à venir le prendre pour un prix inférieur. Elle agissait ainsi le premier jour, et de même au second et au troisième jour. A partir de ce moment, lui disait-elle, tu es comme un membre de la famille ; tu n'as qu'à entrer et choisir ce qui te convient. Une fois entré, il trouvait devant lui une gourde pleine de vin ammonite, qui est très fort, qui incite le corps à la prostitution, ayant une odeur pénétrante. Le vin des païens, appelé plus tard vin de libation, n'était pas encore interdit aux Israélites. La jeune fille demandait alors au visiteur veux-tu boire un verre de vin ? Il répondit : oui. Elle le servait et il buvait. Aussitôt qu'il avait bu, le vin enflammait en lui la passion, comme le poison d'un serpent, et l'homme disait à la jeune personne de l'écouter (de s'abandonner). Elle lui faisait répéter l'expression de son désir, et aussitôt

1. Sifri, section Balaq, n° 131.

après elle tirait la forme (τῆρος) de Péor (l'idole Phegor), en disant à l'homme de l'adorer, s'il veut qu'elle se prête à ses désirs. Quoi ! s'écriait l'homme, est-ce que je me prosterne devant une idole étrangère ? Tu n'as pas à te prosterner, lui disait-elle : il suffit de te découvrir devant cette forme. Voilà pourquoi les docteurs ont dit ¹ : Se découvrir devant Baal-Peor, c'est l'adorer, comme l'adoration de Mercure consiste à jeter une pierre devant cette statue. Ou encore après avoir bu de ce vin, lors de l'excitation qui suivait, la jeune fille proposait, en échange de son consentement, que l'Israélite se détourne de la loi mosaïque, comme il est écrit (Osée, IX 10) : *Ils étaient arrivés à Baal-Peor et se détournèrent à leur honte ; ce furent alors des abominations d'amour ; c'est-à-dire ils devinrent abominables à leur père qui est aux cieux.*

R. Éléazar dit : comme il est impossible d'arracher un clou d'une porte sans enlever du bois, de même il est impossible de se séparer de l'idole Peor sans laisser une partie de son âme (ou : un certain nombre de vies). Il est arrivé un jour, à Sabbataï de Oulam, de louer son âne à une païenne, qui voulait se prosterner devant Peor. Arrivés à la maison de Peor, elle dit à Sabbataï de l'attendre au dehors jusqu'à ce qu'elle ait accompli au dedans ses génuflexions devant Peor. Lorsqu'elle sortit, il lui dit à son tour : attends-moi ici, que j'entre et que je fasse comme tu viens de faire. Que fit-il alors ? Une fois entré, il accomplit un besoin et s'essuya au nez de Peor. Tous ceux qui l'apprirent louèrent l'homme pour cette action et dirent : jamais personne n'a aussi bien agi que lui. Une fois, Menahem habitant de Goba-tha-Arih, occupé à déplacer des tonneaux, vit venir à lui une nuit le démon ou prince (préposé) de Péor (qui voulait l'empêcher de le maudire) ; Menahem prit la broche, se tourna contre l'esprit malfaisant et le mit en fuite. Une seconde nuit, le même esprit revint et dit à Menahem : pourquoi me maudis-tu ? L'interpellé, ayant eu peur, finit par promettre de ne plus le maudire. Une autre fois un Sultan vint d'une province d'outre-mer pour se prosterner devant l'idole Peor, et dit à ses gens de lui apporter un taureau, un bouc, un mouton pour se prosterner devant Peor. Il n'est pas besoin de tout cela, lui dirent-ils, il suffit que tu te découvres devant l'idole. Que fit alors le souverain ? Il excita contre eux (les idolâtres) des hommes sanguinaires, *sanguinariii*, qui les frappèrent et leur fendirent le crâne avec des bûches. Aussi, il s'écria : Malheur à vous et à vos erreurs !

Il est écrit (Nombres, XXV, 3,4) : *Le courroux du Seigneur s'alluma contre Israël, et le Seigneur dit à Moïse : Prends tous les chefs du peuple, et fais-les pendre au nom du Seigneur à la face du soleil.* Dieu avait dit à Moïse : place leurs chefs comme juges sur eux, et qu'ils tuent les pécheurs en face du soleil. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. 5) : *Moïse dit aux juges d'Israël que chacun de vous immole ceux des siens qui se sont livrés à Baal-Peor.* Quel était le nombre ² des Juges en Israël ? Ils étaient 78,600, savoir les chefs des mille étaient 600 ; ceux des centaines étaient 6000 ; ceux des

1. Cf. ci-dessus, VII, 12. 2. V. ci-dessus, I, 4 (7).

groupes de 50 étaient 12000, et enfin ceux des dizaines étaient au nombre de 60000 ; ce qui fait qu'au total les juges figuraient au nombre de 78,600. Moïse leur dit : que chacun de vous tue deux personnes, et le total des tués s'élèvera à 157,200. Il est dit (ibid, 6) : *Quelqu'un des Israélites s'avança, amenant parmi ses frères la madianite, aux yeux de Moïse.* Par ces derniers mots, on semble dire que l'homme qui s'avança s'exposa avec malice aux yeux de Moïse.

L'homme lui dit : Est-ce que tes ongles sont ceux d'une madianite, ou a-t-elle le pied fendu (en signe de pureté) ? Et pourtant celle-ci est pure, et celle-là impure. Pendant ce temps, Pinhas présent se dit : N'y a-t-il personne là qui tue un tel homme et soit tué pour lui ?

Où sont les lions, dont il est dit (Genèse, XLIX, 9) : *Juda est un jeune lion*, ou (Deutéron. XXXIII, 22) : *Dan est un jeune lion*, ou encore (Genèse, XLIX, 27) : *Benjamin est un loup qui dévore* ? Dès que Pinhas vit qu'aucun homme en Israël ne voulait se charger d'un tel rôle, il quitta subitement le tribunal où il siégeait, prit une lance à la main, passa le fer (un poignard) sous sa ceinture (fascia), et s'avança en s'appuyant sur le bois de sa lance, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la porte de l'homme en question. A son arrivée les gens lui dirent : d'où vient Pinhas, et où va-t-il ? Vous reconnaissez bien comme moi, leur répondit-il, qu'un membre de la tribu de Lévi peut aller auprès de celle de Simon en tous lieux. Laissez-le aller, dirent-ils alors ; peut-être les Pharisiens ont-ils permis ce fait ¹. Dès que Pinhas fut entré, Dieu accomplit en sa faveur six miracles : 1° Au lieu que Zimri se retirât à la hâte de la concubine, par l'intervention de l'ange tous deux se trouvaient alors joints ; 2° le fer fut tourné contre la matrice de la femme, laquelle une fois percée laissa voir l'organe de l'homme au milieu d'elle, pour que les calomnieurs ne puissent pas prétendre que Pinhas étant entré au milieu de ces gens s'était adonné aux mêmes turpitudes ; 3° l'ange leur ferma la bouche, de sorte qu'ils ne purent appeler leurs compagnons au secours ; 4° ils n'échappèrent pas à l'épée, et restèrent cloués sur place ; 5° l'ange éleva pour Pinhas le linteau de l'entrée, de sorte que tous deux puissent passer par dessus leurs épaules (avant de se disjoindre) ; 6° dès qu'il sortit et vit la peste accomplir ses ravages parmi le peuple, il jeta les cadavres à terre et se mit à prier. Aussi il est dit (Ps. CVI, 30) : *Pinhas se leva, pria, et l'épidémie cessa.*

Lorsque les Israélites vinrent pour se venger du mal que leur avaient causé les Madianites, ils trouvèrent là Balaam fils de Péor ; qu'y faisait-il ? Il venait chercher la récompense pour avoir causé la mort de 24000 Israélites dans la plaine de Sittim ². Pinhas lui dit : tu n'as suivi ni l'ordre de ton Créateur, ni celui de Balaq ; tu n'as pas obéi à ton Créateur, qui t'a dit de ne pas suivre les envoyés de Balaq, et cependant tu les as suivis ; tu n'as pas obéi non plus à Balaq, qui t'a chargé de maudire les Israélites, et tu les as bénis.

1. Copulationis causa. 2. V. Rabba sur Nombres, ch. 22.

Aussi, à mon tour je ne te remettrai pas de salaire (et ferai le contraire), ainsi qu'il est écrit (Josué, XIII, 23) : *Les fils d'Israël ont tué Balaam fils de Peor le devin sur leurs cadavres* ; cette dernière expression (superflue) signifie que Balaam était équivalent à tous les autres morts. Selon une autre explication, cette expression signifie : comme « les cadavres » n'ont plus d'identité, il en est de même de Balaam ; ou encore cela signifie que son « cadavre » surnageait au-dessus de tous les autres. Mais Pinhas, lui présentant le frontal du grand prêtre, le fit descendre sous terre. Enfin, selon une autre explication, cette expression rappelle le grand nombre de « cadavres » Israélites tombés par sa faute, ce dont Balaam reçut alors la récompense complète, sans ménagement.

Doëg était un homme très versé dans l'étude de la Loi¹. Lorsque des Israélites vinrent demander à David si, pour l'offre des pains de proposition (exposés au Tabernacle), il est permis d'enfreindre le repos sabbatique, il leur répondit : c'est permis pour le fait de les ranger (les placer), non pour pétrir la pâte, ni pour préparer les pains. Doëg, présent, demanda qui avait professé devant lui ? C'est David fils de Jessé, fut-il répondu. Aussitôt, Doëg alla auprès de Saül, roi d'Israël, lui donner le conseil de mettre à mort les habitants de Nob la ville aux prêtres. Ainsi, il est dit (I Samuel, XXII, 17) : *Le roi dit aux courriers, placés auprès de lui ; entourez les prêtres de l'Éternel, et tuez-les, car ils ont pris le parti de David : ils savaient qu'il s'est enfui, et ils ne m'en ont pas fait part*. Quels étaient ces hommes ? R. Samuel b. R. Isaac dit qu'ils (les coureurs) étaient Abner et Amassa. Ils dirent au roi : Qu'avons-nous sur nous qui t'appartienne ? Cette ceinture, ζωνάριον, et cet habit, χλαμύδιον : nous te les rendons. *Mais les serviteurs du roi ne voulurent pas étendre la main contre les prêtres de l'Éternel. Et le roi dit à Doëg* (ibid). L'orthographe différente de ce dernier mot דוֹעֵג, dit R. Juda b. Pazi, vise une critique à l'adresse de Doëg, à qui le roi dit : tu es pris comme un poisson דג au filet ; comme tu as causé la majeure part du mal (par ton conseil), va toi et porte la main sur les prêtres de Dieu, comme il est dit (ibid. 18) : *Doëg l'édomite les entoura, et frappa les prêtres*. Mais comment se fait-il qu'il soit dit ensuite (ib.) : *150 d'entre eux portaient le pectoral de lin* (l'insigne de la grande prêtrise) ? R. Hija n'a-t-il pas enseigné que l'on ne nomme pas deux grands prêtres à la fois ? C'est vrai, et le texte précité indique seulement que tous les cohanim tués étaient dignes de devenir pontifes. Comment Doëg fut-il tenu à distance ? R. Hanina et R. Josué b. Lévi émettent deux avis divers à ce sujet : d'après l'un, une flamme sortit du Saint des Saints et brilla autour de lui ; d'après l'autre avis, des disciples pieux (εὐταίος) se joignirent à lui, et tandis qu'ils suivaient son enseignement, il oubliait de son côté d'observer les paroles de ce verset (Job, XX, 15) : *Il a englouti des richesses, il les vomira, Dieu lui-même les tirera de son ventre* (après quoi, ils se levèrent contre lui et le tuèrent).

1. Rabba sur Genèse, ch. 32.

Ahitofel aussi était un homme fort versé dans l'étude de la Loi ; or, il est dit (II Sam. VI, 1) : *David réunit encore tous les jeunes gens d'Israël au nombre de trente mille*. Des premiers termes au sens explétif, dit R. Bera-khia au nom de R. Aba b. Cshanas, on conclut que David nomma en un seul jour 90000 individus au titre de vieillards (juges), sans y comprendre Ahitofel ; car il est dit : « David ajouta encore tous les jeunes gens en Israël au nombre de 30000. » Le mot « ajouta » (l'addition) était d'un nombre égal à 30000, de même que l'extension visée par le mot « encore » ; à quoi il faut ajouter le nombre formel de 30000, exprimé dans ce verset ; total : 90000.

On trouve que lorsque David vint opérer le transport de l'arche de l'alliance divine, il ne la porta pas comme la Loi le prescrit ² (sur l'épaule, Nombres, VII, 9), mais *ils transportèrent l'arche de l'alliance divine sur un chariot neuf, etc.* (II Sam. VI, 3). Plusieurs fois l'arche souleva les Cohanim en l'air, et ils retombaient à terre. David fit alors chercher Ahitofel et lui demanda : Ne peux-tu pas me dire pourquoi l'arche soulève les Cohanim en l'air, qui retombent ensuite à terre ? Fais-le demander, répondit Ahitofel, à tous ces ~~juges~~ ^{juges} que tu as nommés. David s'écria : que celui qui saura le moyen de faire maintenir l'arche debout, et ne l'indiquera pas, soit percé par sa propre épée. Sacrifie donc devant l'arche, dit Ahitofel, et elle ne tombera plus. Aussi, est-il dit (ibid. 13) : *Après que les porteurs de l'arche d'alliance divine eurent marché six pas, il égorga un bœuf et un animal gras*. R. Hanina et R. Mena professent des avis divers à ce sujet : d'après l'un, après chaque arrêt un bœuf et un veau gras furent égorgés, et au moment d'arriver définitivement, sept taureaux, et sept boucs furent offerts ; d'après l'autre, à chaque station le sacrifice était de 7 taureaux et 7 boucs, et lors de l'arrêt final, on sacrifia un bœuf et un veau gras. Aussi Dieu reprocha à Ahitofel de n'avoir pas dit à David un verset que les jeunes enfants énoncent chaque jour dans la Synagogue, savoir ces mots (Nombres, VII, 9) : *Il n'en fut pas donné aux fils de Qeath, car ils sont chargés du culte sacré, de porter sur l'épaule, et tu lui as dit d'offrir les sacrifices*. De même on trouve que lorsque David voulut creuser les fondations, θεμελιον, du Temple, il creusa à 1500 coudées de profondeur sans trouver le fond de l'abîme. A la fin, il rencontra un tesson qu'il voulut soulever : « Tu ne pourras pas, lui dit le tesson. — Pourquoi ? — Je suis là pour arrêter l'effort de l'abîme (qui, sans moi, submergerait la terre). — Depuis quand es-tu là, demanda David ? — Depuis que Dieu a fait entendre sa voix au Sinaï, disant (Exode, XX, 2) : *Je suis l'Éternel ton Dieu, la terre a tremblé, s'est enfoncée, et je suis placé ici pour empêcher l'abîme de prendre le dessus*. » Malgré cet avertissement David ne l'écouta pas, et le souleva. Aussitôt, l'abîme surgit et voulut inonder (éteindre ce monde). Ahitofel placé là se dit : pour le coup, David est sur le point de se perdre, et je vais régner. En effet, David dit : que celui qui sait obvier à ce danger et ne le fait pas soit finalement étranglé. Ahitofel

1. Rabba sur Nombres, ch. 4.

2. V. ibid., et ch. 12, et ch. 21.

prononça alors les paroles nécessaires, et le mal fut enrayé. David commença alors à entonner les Cantiques (Ps. CXX) : *Cantique des degrés*, chant pour cent degrés, c'est-à-dire pour chaque série de cent coudées, il entonnait un chant. Malgré cela (malgré son intervention), Ahitofel finit par être étranglé. Voilà pourquoi, dit R. Yossé, le proverbe s'exprime ainsi : l'homme doit craindre les effets de la malédiction de son maître, même pour rien. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : le rouleau livré par Samuel 1 à David a été écrit par Ahitofel, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Et que faisait Ahitofel ? Lorsque quelqu'un allait le consulter sur un point quelconque, Ahitofel lui disait d'agir de telle ou telle sorte, et que s'il ne veut pas lui ajouter foi, qu'il aille consulter l'oracle des Ourim et Toumim. Puis, l'homme allait consulter, et il trouvait par l'oracle que la chose est bien ainsi. Aussi, est-il écrit (II Samuel, XVI, 23) : *Le conseil qu'Ahitofel donna en ce temps-là était aussi estimé que si quelqu'un eût demandé le conseil de Dieu*. Pour le mot « quelqu'un », le texte n'a pas le terme *homme* 2 (lu ainsi, mais non écrit), car la Bible n'a pas pu lui donner l'appellation d'*homme* (en raison de son conseil fâcheux donné à Absalon). Comment fut-il éloigné ? *Lorsqu'Ahitofel vit que son conseil n'avait pas été adopté, il sella son âne, partit, et se rendit chez lui* (ibid. XVII, 23). Ahitofel donna trois recommandations à ses fils, et leur dit : 1° ne vous révoltez pas contre la royauté de David, car nous voyons que la Providence l'a favorisé, même en public ; 2° ne faites pas de commerce avec celui que la chance favorise pour le moment ; 3° si au moment de la fête de Pentecôte, le temps est clair, ברור, semez de beaux froments 3. Ils n'ont pas su si par le terme précité « clair », on entend la rosée avec privation de pluie, ou s'il s'agit d'un temps humide sans froid.

Guehazi était également un homme fort instruit dans l'étude de la Loi, mais il avait trois défauts : il était jaloux, de mœurs relâchées, et il ne croyait pas à la résurrection des morts. 1° jaloux ; car lorsque Élisée occupait la chaire à la salle des études, Guehazi s'asseyait à la porte, et comme les disciples le voyaient là n'entrant pas, ils se disaient : s'il n'entre pas, ce n'est pas à nous d'entrer, de sorte que le maître professait, sans que personne en tirât profit. Dès que Guehazi fut parti, les disciples se multiplièrent, comme il est dit (II Rois, VI, 1) : *Les fils des prophètes dirent à Élisée : l'endroit que nous habitons est trop étroit* ; c'est-à-dire il ne contenait plus la masse, ὄχλοι, de disciples qui s'y trouvaient ; 2° il était de mœurs relâchées, car la sunamite avait dit à son mari (ibid. IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint, passant toujours près de nous* 4. Or, dit R. Yôna, il était saint, mais son disciple (Guehazi) ne l'était pas. Selon R. Abin, Élisée fut ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes ; selon les Rabbins de Césarée, il le fut pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (séminis) sur ses vêtements. La ser-

1. Au sujet de l'architecture du Temple. 2. Midrasch sur Psaume, ch. 3. 3. V. B., tr. Baba bathra, f. 147. 4. V. J., tr. Yebamoth, II, 4 (t. VII, p. 28), passage à compléter par les présentes lignes.

vante de R. Samuel b. R. Issac dit : c'est moi qui l'avais le linge de mon maître, et je n'ai jamais vu sur ses effets une vilaine marque (semen). Enfin il est dit (ibid. 27) : *Guehazi s'avança pour la pousser*. Par ce dernier terme, dit R. Yossé B. Hanina, on sous-entend ¹ qu'il voulut la saisir par ses beautés plastiques, savoir par les seins. — 3° Il ne croyait pas à la résurrection des morts ; car on trouve que lorsque Élisée vint pour ressusciter le fils de la Sunamite, il lui dit (ibid. 29) : *Prends mon bâton en mains et va ; si tu rencontres quelqu'un, ne le bénis pas pour le sauver, et s'il te salue ne lui réponds pas*. Or Guehazi n'a pas agi ainsi, et lorsqu'un homme le rencontrait et demandait : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Celui-ci répondait avec ironie de le laisser, car il va ressusciter un mort ; mais l'interlocuteur répliquait : Ce n'est pas toi qui ressuscites les morts, mais l'Éternel dont il est écrit (I Samuel, II, 6) : *l'Éternel fait mourir et fait revivre, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter*. Le disciple revint sans avoir rien réalisé et retourna auprès du maître, qui lui dit : Fût-il seulement endormi, l'enfant n'eût pas été réveillé par toi (faute d'avoir observé mes recommandations.)

Lorsque Naaman le chef des armées du roi d'Aram vint auprès d'Élisée, *il arriva avec des chevaux et des chariots* (II Rois, V, 9). Le mot cheval, dit R. Yoḥanan, écrit au singulier, se prononce comme s'il était au pluriel ; c'est une allusion à ce que le chef offrit au prophète de l'or et de l'argent, des étoles, $\sigma\tau\lambda\acute{\eta}$, et des étoffes précieuses, des pierres et perles fines ; mais Élisée ne les accepta pas. Aussi est-il écrit (ibid. 16) : *Il insista pour les faire accepter, mais l'autre refusa*. Sur ce, Guehazi vint et dit (ibid. 20) : *Vive Dieu, je jure avoir couru après lui et n'avoir pris de lui rien* מְרִיבָה ; l'orthographe défectueuse (מ omis) de ce dernier mot est une allusion à ce qu'en réalité Guehazi alla, le trouva, lui prit un objet et le cacha dans sa chambre ². A son arrivée auprès d'Élisée, celui-ci dit : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Tu as refusé la récompense due aux justes. L'interpellé répondit (ibid. 25, 27) : *Ton serviteur n'a été ni çà ni là. Mais il (Élisée) lui dit : Mon esprit n'est-il pas allé là quand cet homme s'est retourné de dessus son charriot au devant de toi ? Est-ce le temps de prendre de l'argent et des vêtements pour acheter des oliviers, des vignes, du gros et du menu bétail, etc ? C'est pourquoi la lèpre de Naaman s'attachera à toi* ³. Il est écrit (ibid. VII, 3) : *Il y avait à l'entrée de la porte 4 hommes lépreux*. Ce furent, dit R. Juda au nom de Rab, Guehazi et ses trois fils. Il est écrit (ibid. VIII, 7) : *Élisée vint à Damas, et Ben-Hadad roi d'Aram tomba malade*. Qu'était-il venu faire là ? Il était venu pour se rapprocher de Guehazi ; mais il le trouva entièrement pris (occupé) ce jour là. Ce fait prouve que parfois on repousse de la gauche quelqu'un que l'on rapprochera de la main droite. R. Yoḥanan interprète de même ces mots (Job, XXXI, 32) : *Jamais l'étranger ne passait la nuit en plein air (près de moi) ; mes portes étaient toujours ouvertes au voyageur* ; c'est-à-dire on repousse parfois

1. Par jeux de mots entre דַּחְפָּה , *il la poussa*, et הָרֹד יִפִּיעַ , *l'éclat de sa beauté*.
2. V. Rabba sur Nombres, ch. 7. 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16 et 17.

de la gauche, et l'on rapproche avec la droite (même ceux qui ne méritent pas d'être recuillis). Ce n'est pas ainsi qu'agit Élisée, qui repoussa Guehazi des deux mains. Aussi, Élisée tomba doublement malade, d'abord comme tout le monde, ensuite pour avoir repoussé Guehazi.

R. Hanania et R. Josué b. Lévi disent : lorsque les docteurs comptèrent et dirent que « trois rois et quatre simples israélites n'ont pas de part à la vie future », on avait voulu compter aussi parmi eux Salomon ; mais une voix céleste se fit entendre et dit (ibid., XXXIV, 33) : *Dieu prendra-t-il ton avis pour punir un tel homme ? Te dira-t-il « Sois son juge à ma place, parle selon ce que tu sais ? »* David vint alors s'étendre devant eux pour les supplier de n'en rien faire ; selon d'autres, une flamme de feu sortit du Saint des Saints et brûla autour d'eux (en signe de protestation). En outre, Ilia qui avait l'habitude de jeûner lors d'un malheur public, pour obtenir de la Providence la cessation du mal, ne vit plus ses prières exaucées, depuis le jour où il fit partie des docteurs qui avaient compté Salomon parmi ceux qui n'ont pas de part à la vie future. Les interprètes hagadiques de la Bible disent ¹ que tous ont part à la vie future, selon ces mots (Ps. CVIII, 9) : *A moi Guilad, à moi Menassé ; Ephraïm est la force de ma tête, Juda est mon législateur, Moab est le vase de mon ambition ; sur Edom je jette ma sandale.* Or, « à moi Guilad » c'est Achab roi d'Israel, qui est tombé à *Ramoth Guilad* ; « A moi Manassé », selon le sens naturel (Manassé roi de Juda) ; « Ephraïm est la force de ma tête », savoir Joroboam fils de Nebat d'Ephrath ; « Juda mon législateur », c'est Ahitofel ; Moab est le vase de mon ambition » ou Guehazi ; « sur Edom je jeterai ma sandale », sur Doëg l'Edomite. Israël dit devant l'Éternel : Maître de l'univers, qu'allons-nous devenir depuis que David roi d'Israël nous traite avec mépris ? il dit de nous (Ps. LV, 24) : *les gens sanguinaires et rusés ne partagent pas leurs jours.* Dieu leur répondit : Montez pour devenir compagnons l'un de l'autre, selon ces mots (Ps. LX, 10) : *Sur moi, Philistin, fais des acclamations* en ce sens : Montez Philistins, montez pour leur inspirer le goût des bonnes œuvres, pour qu'ils soient amis les uns des autres.

3. Les contemporains du déluge n'ont pas de part à la vie future et ne ressusciteront pas au jour du jugement dernier, car il est dit (Genèse, VI, 3) : *Mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme ;* les hommes de cette génération n'ont donc à espérer ni jugement, ni nouveau souffle. La génération du temps de la dispersion des hommes (tour de Babel) n'a pas de part à la vie future, car il est dit (ibid. XI, 5) : *Dieu les dispersa de là sur la surface de toute la terre ;* or, « Dieu les dispersa » en ce bas monde, et il les dispersa « de là », les écartant de la vie future. Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (ibid. 11) : *les habitants de Sodome étaient des impies et de très grands*

1. Rabba sur Nombres, ch. 14.

pêcheurs contre l'Éternel ; « impies » en ce basmonde, et « pêcheurs » en la vie future. Mais ils ressusciteront pour le jugement dernier. R. Néhémie dit : ni les uns, ni les autres, ne ressusciteront pour le jugement, comme il est dit (Psaume I, 5) : *C'est pourquoi les impies n'assisteront pas en justice, ni les pêcheurs dans la communauté des justes*. Les premiers mots, « aussi les impies n'assisteront pas en justice », s'appliquent aux contemporains du déluge ; et la suite, « ni les pêcheurs », se réfère aux habitants de Sodome. Mais on lui objecta ceci : ils ne se trouvent pas, il est vrai, « dans la communauté des justes », mais ils sont parmi les impies (qui assisteront au jugement dernier). Les explorateurs n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Nombres, XIV, 34) : *Ils moururent les hommes qui répandirent à faux d'aussi mauvaises nouvelles sur le pays, par la peste, devant l'Éternel*. Or, « ils moururent » en ce basmonde ; « par la peste, » pour la vie future.

4. Ceux qui séjournèrent (40 ans) au désert n'ont pas de part à la vie future, et ils n'assisteront pas au jugement dernier, car il est dit (ibid. 35) : *dans ce désert ils seront anéantis, et ils mourront là*. Tel est l'avis de R. Akiba. Selon R. Eliézer au contraire, à eux s'applique ce verset (Ps. L, 5) : *Assemblez-moi mes gens pieux qui ont conclu avec moi une alliance par le sacrifice*. La horde de Qorah ne remontera plus du sol, car il est dit (Nombres, XVI, 33) : *la terre les a recouverts, en ce basmonde, et ils ont disparu de la communauté, en la vie future*. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Eliézer au contraire dit de leur appliquer ces mots (I Samuel, II, 6) : *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter*.

5. Les dix tribus ne reviendront plus, car il est dit (Deutéron. XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays¹, comme ce jour* ; or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Eliézer au contraire dit : comme le jour après avoir été sombre redevient clair, de même les dix tribus dont le sort aura été obscurci, brilleront d'une nouvelle clarté.

Les « contemporains du déluge » (§ 3) ne verront pas le monde futur, comme il est dit (Genèse, VII, 23) : *Il fit disparaître tous les êtres, en ce bas monde, et ils disparurent de la terre, dans le monde futur*. On a enseigné qu'au dire de R. Néhémie, l'on peut tirer une déduction de ce qu'il est dit (ibid.

1. Dans ses *Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Literatur*, an I, p. 65, n. 7 N. Brüll rappelle qu'au livre IV d'Ezra (c. XIII, éd. Volkmar, p. 193), il est dit que ces tribus ont été exilées dans un pays inhabité, à Arzareth, et que ce mot est la forme latinisée de ארץ אחרת, « autre pays ».

VI, 3) : *mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme* ; selon R. Juda, il faut entendre par ces mots que Dieu dit ne plus vouloir mettre son esprit (ou souffle) en eux lorsqu'il le rendra aux autres hommes (dans la vie future) ; selon R. Simon, il faut entendre par là que Dieu dit ne plus mettre son esprit en eux lorsqu'il donnera aux justes la récompense de leurs bonnes œuvres. D'autres expliquent ces mots en ce sens que Dieu dit ne pas vouloir rendre le souffle à son étui corporel. R. Josué b. Lévi dit que leur bouillonnement (des eaux) tendait à l'anéantissement (des habitants), comme il est dit (Job, VI, 17) : *Au temps de la sécheresse, elle s'évanouit ; aux premières chaleurs, elle disparaît de son lieu* ; or le mot « chaleur » vise leur ardeur (au mal). R. Yoḥanan dit : chaque goutte d'eau que Dieu fit pleuvoir sur les contemporains du déluge avait été chauffée d'abord dans l'enfer, puis versée sur la terre, selon les mots (ibid.) : *dans sa chaleur elle disparaît de son lieu*. Chez R. Ḥiskia et Rabbi, on dit que Dieu juge les impies dans l'enfer pendant un an ; d'abord, il fait pénétrer au milieu d'eux le malheur (? *אָפֶסֶת*), puis il les mène dans le feu ; et lorsqu'ils errent dans la souffrance, il les ramène dans la neige, d'où ils jettent des cris, comme il est dit (Ps. XL, 3) : *Il m'a fait remonter de la fosse du mugissement (des eaux), de la boue du bourbier*, *הַיַּדְוָיָה* ; par ce dernier terme, il est fait allusion à la place où ils poussent des gémissements *הַהַר*. Mais après avoir subi leur jugement, ne devront-ils pas aussi leur part à la vie future ? Non, car il est dit (Proverbes, XIII, 1) : *le moqueur n'écoute pas la réprimande* (ils n'en sont pas dignes). — « Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future¹, et ne verront pas le monde à venir, car il est dit (Genèse, XIII, 11) : *Les habitants de Sodome sont des impies péchant envers l'Éternel*. Ils sont *impies et pécheurs* en ce bas-monde, *gravement* dans la vie future. Selon une autre explication, ils sont *impies* (méchants) les uns envers les autres, *pécheurs* en fait de relations illicites, *envers l'Éternel* par l'idolâtrie, *gravement* par l'homicide.

« La génération qui a vécu au désert n'aura pas de part à la vie future » (§ 4) ; elle ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XIV, 35) : *dans ce désert ils finiront, et là ils mourront* ; c'est-à-dire *ils finiront* en ce monde, et *ils mourront* dans le monde futur. De même il est dit (Ps. XCXV, 11) : *j'ai juré dans ma colère qu'ils ne viendront pas dans mon repos*. « Tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on leur applique ce verset (Ps. L, 5) : *Rassemblez-moi mes gens pieux qui concluent mon alliance sur le sacrifice*. R. Josué dit 2 d'invoquer ces mots (Ps. CXIX, 106) : *j'ai juré et je tiendrai*, car il arrive parfois de ne pas donner suite à un engagement. Hanania, neveu de R. Josué, dit d'invoquer ces mots (Ps. XCV, 11) : *j'ai juré dans ma colère* ; or, sur un serment prononcé ainsi, on peut revenir. On a enseigné que R. Simon b. Menassia dit de leur appliquer le verset « *Rassemblez-moi mes gens pieux, qui concluent mon alliance sur le sacrifice ; mes gens pieux sont ceux qui m'ont fait la grâce de m'écouter : qui concluent mon alliance, par*

1. Ibid., ch. 41.

2. J., tr. Haghiga, I, 1 (t. VI, p. 266).

allusion à l'ordre sévère qui a frappé les survivants au désert ; *sur le sacrifice*, que les croyants ont offert et égorgé en mon nom. On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit qu'au sujet de ces générations il est écrit (Isaïe, XXXI, 40) : *Ceux que l'Éternel a rachetés retourneront à Sion, etc.* Rabbi dit : les uns et les autres (les gens de la génération du désert et les membres des dix tribus) ont part à la vie future, comme il est dit (ib. XXVII, 13) : *Il arrivera en ce jour que la grande trompette retentira, et viendront ceux qui étaient égarés dans le pays d'Assyrie, savoir les dix tribus, ceux qui étaient repoussés en Égypte, la génération qui erra dans le désert ; les uns et les autres se prosterneront devant l'Éternel, sur la montagne sainte, à Jérusalem.* La horde de Qorah n'a pas de part à la vie future et ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XVI, 33) : *la terre les recouvrit, en ce bas monde, et ils furent perdus au milieu de l'assemblée, pour le monde futur.* On a enseigné que R. Juda b. Betherā dit de tirer une déduction du texte suivant (Ps. CXIX, 176) : *Je me suis égaré comme un agneau perdu ; cherche ton serviteur ;* or, comme en général un objet perdu finit par être retrouvé, de même la perte dont il est question dans ce verset sera retrouvée un jour (dans le monde futur). Qui pria en leur faveur¹ ? Selon R. Samuel b. Naḥman, Moïse pria Dieu pour eux, puisqu'il est dit (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas.* Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria pour eux ; c'est l'avis qu'au fond le même rabbi a exprimé en disant : la horde de Qorah allait toujours s'enfonçant de plus en plus sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna, qui pria pour eux, en disant (II Samuel, II, 6) : *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.*

Les dix tribus (§ 5) n'ont pas de part à la vie future, et elles ne verront pas le monde à venir, comme il est dit (Deutéron. XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays, comme ce jour ;* or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Simon b. Juda habitant de Keḥr-Ebous explique le verset précité en ce sens : si leurs actions sont comme en « ce jour », ils ne reviendront plus ; sinon, ils reviendront — ².

Antonin vint auprès de Rabbi ³ et lui demanda de prier Dieu en sa faveur. Rabbi pria et dit : puisse Dieu te préserver du froid, car il est dit (Ps. CXLVII, 17) : *devant la rigueur de son froid, qui peut résister.* Rabbi, lui dit Antonin, ceci n'est pas un souhait important, car il suffit de se couvrir d'un vêtement supplémentaire pour ne plus avoir froid. Rabbi s'écria alors : puisse Dieu te préserver de la chaleur que subit parfois le monde ! Voilà une vraie prière, dit Antonin, et puisse-t-elle être exaucée, car il est dit (Ps. XIX, 7) : *rien n'échappe au soleil.* R. Yoḥanan dit : la horde de Yoḥanan b. Qorah ⁴

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, I, 10 (t. VI, p. 221) ; Cf. J., tr. *Abôda Zara*, III, 1 (fol. 42^c). 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16. 4. Composée de gens qui, malgré l'opposition de Jérémie, émigrèrent alors en Égypte.

n'a pas de part à la vie future, comme il est dit (Osée, V, 7) : *Ils ont péché contre l'Éternel, car ils ont engendré des enfants étrangers ; maintenant, un mois les dévorera avec leurs biens* (tant ils étaient impies). R. Éléazar et R. Juda expriment à ce sujet des avis divers : d'après l'un, ils ne furent exilés que lorsqu'ils furent incirconcis (qu'ils renoncèrent à la circoncision) ; d'après l'autre, ils furent exilés à partir du jour où ils furent bâtards. Selon le premier avis, ils étaient eux-mêmes transgresseurs des préceptes bibliques tels que la circoncision ; selon le deuxième avis, ils étaient bâtards par la faute de leurs pères (et non de leur faute). R. Yohanan dit : l'exil d'Israël eut lieu lorsque les israélites se divisèrent en 24 (un grand nombre de) groupes d'hérétiques, selon ces mots (Ezéchiel, II, 3) : *Fils de l'homme, je t'envoie vers les fils d'Israël, vers les nations rebelles qui se sont révoltées contre moi ; eux et leurs ancêtres ont péché contre moi, jusqu'à ce jour*. R. Berakhia et R. Helbo disent au nom de R. Samuel b. Nahman qu'Israël a été exilé en trois provinces différentes, une fois au delà du fleuve Sabbation, ensuite à Daphné ! près Antioche, enfin dans un endroit où un nuage descendit sur les exilés et les enveloppa (où ils disparurent). Comme les dix tribus ont subi tour à tour trois exils, de même les tribus de Ruben et Gad, ainsi que la demi-tribu de Manassé ont subi trois exils, selon qu'il est dit (ibid., XXIII, 31) : *Tu as marché par le chemin de ta sœur ; aussi je mettrai sa coupe en tes mains*. Lorsque les unes reviendront de l'exil, les autres retourneront aussi en Palestine, comme il est dit (Isaïe, XLIX, 9) : *Pour dire à ceux qui sont garrottés « sortez », ce sont ceux qui ont été exilés au-delà du fleuve Sabbation, à ceux qui sont dans les ténèbres, « montrez-vous », c'est-à-dire à ceux qui ont été exilés dans un lieu où un nuage est descendu sur eux et les a enveloppés. Ils paîtront sur les chemins* (ibid.), *et leurs pâturages seront sur les lieux élevés*, par allusion aux exilés à Daphné près Antioche.

64. Les habitants d'une ville qui se livre à l'idolâtrie n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Deutéron. XIII, 13) : *des gens sans aveu sont sortis de ton sein et ont séduit les habitants de leur ville. Ils seront seulement tués, lorsque les détracteurs sont de la même ville et de la même tribu, que la majorité des gens aura été détournée, et ce, par des hommes.*

Si les détracteurs sont des femmes, ou des mineurs, ou si la minorité est seule livrée à l'idolâtrie, ou si les détracteurs sont des gens du dehors, on les considère comme isolés.

Pour chacun d'eux, il faudra deux témoins et un avertissement, avant de pouvoir les condamner de ce fait. Toutefois, le cas de gens isolés a ceci de plus grave que des gens nombreux, réunis, en ce que les isolés sont condamnés à la peine de mort par la strangulation, à la suite de

1. Voir N. Brüll, *Jahrbücher etc.*, an I, p. 64. 2. Jeu de mots sur *בלי על*, qui, décomposé en deux mots, peut se traduire : qui ne monte pas.

quoi, leur fortune est sauvée (et revient à leurs héritiers), tandis qu'un ensemble de malfaiteurs sera condamné à la décapitation, avec privation de leurs biens.

« Une ville » est condamnée si elle est dans ces conditions, non un village ni même un fort bourg.

Il ne faut pas qu'il y ait moins de cinq hommes détournés, ni plus de dix, pour constituer la culpabilité. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, il devra y avoir à cet effet au moins cent membres de la tribu, jusqu'à la majeure partie de ceux qui la composent. Si deux hommes n'ont entraîné à l'idolâtrie que deux individus d'une ville (dont le reste a été entraîné par d'autres personnes), est-ce que ces deux subiront la loi des détracteurs et seront passibles de la peine de la lapidation, ou seront-ils considérés comme séduits et subiront-ils la peine de la décapitation ? De même, s'il y avait dans la ville, outre les habitants, quelques étrangers, ces derniers comptent-ils pour parfaire le nombre devant servir à constituer la criminalité ? En outre, s'il y a dans la ville des viviers contenant des animaux sauvages, ou des oiseaux, ou des piscines avec poissons, ou des oiseaux dont les nids sont au moins à dix coudées au dessus du sol, faut-il aussi les détruire comme des biens de la ville ? (diverses questions non résolues). R. Simon dit ¹ : la peine du feu est plus grave que la lapidation ; selon les autres docteurs, c'est l'inverse, la lapidation est plus grave que la peine du feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation ; les autres docteurs disent l'inverse.

(5) Il est dit (Deut. XIII, 13) : *tu frapperas les habitants de la ville au fil de l'épée, etc.* Ceci nous enseigne que les âniers et les chameliers qui passent d'un endroit à l'autre, peuvent sauver une telle ville ². Puis il est dit : *Mets-la en anathème avec tout ce qu'elle contient, et tue ses bestiaux par le sabre.* On en conclut ceci : même les biens des justes se trouvant dans cette ville devront être anéantis ; mais ce qui est en dehors d'elle sera sauvé ; tandis que le bien des impies, soit dans elle, soit au dehors, devra être anéanti.

8 (6) Il est dit (ib. 17) : *tu réuniras tout le butin sur la place publique, etc.* S'il n'y a pas de place publique, on en fait une ; s'il y en a une auprès d'elle au dehors, on y réunit le butin amassé. Puis : *tu brûleras par le feu la ville avec tout le butin, entièrement à l'Éternel ton Dieu, non ce qui appartient au ciel.* On conclut de là que l'on devra racheter les saintetés qui s'y trouvent. On laissera pourrir sur place les oblations sacerdotales ; on enfouira la seconde dime et les écrits sacrés (la bible). « *Entièrement à l'Éternel ton Dieu* » ; c'est que, selon R. Simon, le très saint

1. V. ci-dessus, VII, 1 et 4. 2. S'ils sont restés fidèles, ils font bénéficier leurs compatriotes nouveaux de leur propre fidélité, après être restés au moins trente jours en ville.

dit : si vous exercez une stricte justice à l'égard de la ville idolâtre, je considérerai ce sacrifice à l'égal d'un holocauste offert devant moi. *Elle sera un monceau éternel, que l'on ne réédifiera pas, et ne sera même pas transformée en jardins, ou potagers.* Tel est l'avis de R. Yossé, le galiléen. R. Akiba dit : « elle ne sera plus reconstruite » telle qu'elle était d'abord, mais on pourra convertir le sol en plantations de jardins. « *Et tu ne garderas rien en main de la mise en anathème afin que l'Éternel revienne sur les effets de sa colère, donne les preuves de sa miséricorde, qu'il ait pitié de toi et te fusse grandir ; car aussi longtemps que les impies sont de ce monde, la colère à leur égard subsiste ; mais avec leur destruction, la colère disparaît du monde.* »

Selon R. Simon ¹, comme il est dit (pour la ville idolâtre) : « ses bestiaux », on n'englobe pas dans la destruction les premiers-nés ², ni les dîmes qu'elle contient ; « son butin », non l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qu'il y a ³. R. Yossé b. Hanina demanda : comment estimera-t-on ce qui se trouve dans l'angle spécial à quelques femmes pieuses ? (Est-ce comme des vêtements leur appartenant, ou comme des biens généraux ?) On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit (ibid.) : Selon R. Simon, on déduit de l'expression *ses bestiaux* de n'englober dans la destruction totale, ni les premiers-nés d'animaux (même défectueux), ni les dîmes qu'elle contient, et de l'expression *son butin* de ne pas englober l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qui se trouve dans une telle ville (de même, les bieûs des femmes pieuses ne sont pas à l'égal des autres biens). Celui qui use des biens consacrés qui se trouvent dans une ville livrée à l'idolâtrie (et vouée à la perte), selon R. Yoḥanan, ne commet pas de prévarication ; selon R. Simon b. Lakisch, il en commet une. R. Yoḥanan objecta à R. Simon b. Lakisch : comment peut-on soulever la question de prévarication à l'égard de gens condamnés à mort ? Or, lorsqu'il est dit ⁴ qu'en 5 cas d'obligation du sacrifice expiatoire il y a aussi la peine de mort, on devrait dire qu'il y a 6 cas, en y comprenant le cas de la ville condamnée ? Il y a ceci de particulier pour elle, fut-il répondu, que même l'holocauste d'une telle ville doit périr (comme tous ses sacrifices). R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est une prévarication d'user des saintetés d'une telle ville, pour le cas justement où un détracteur (un habitant devenu infidèle) aura consacré un animal. Pourquoi ne pas l'offrir en sacrifice ? (Au lieu de le faire périr, ne vaudrait-il pas mieux le racheter après la survenue d'un défaut, et offrir un autre animal pour le montant ?) C'est qu'il est dit (Proverbes, XXI, 27) : *Le sacrifice des impies est une abomination* (on n'offre rien venant d'eux). — ⁵.

R. Simon dit (§ 8) que l'on peut s'en rendre compte par a fortiori : si les

1. Tossefta à ce traité, ch. 14. 2. Des animaux même défectueux. 3. Ce n'est plus le bien de la ville. 4. Mischnâ, tr. *Temourâ*, IV, 1. 5. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, IV, 8 (t. X, pp. 39-40).

biens qui n'ont pas de connaissance, ne sachant faire ni le bien ni le mal, sont voués au feu selon le précepte biblique, parce qu'ils ont causé une communauté de séjour entre les justes et les impies ; à plus forte raison celui qui a appliqué son esprit à détourner son prochain du bon chemin pour le faire pencher vers le mal mérite d'être puni. R. Éléazar dit : on peut invoquer, comme preuve à l'appui de la destruction obligatoire des biens d'une telle ville, ce qui arriva à Lot ; il n'a séjourné à Sodome qu'en raison de son avoir, et il a dû quitter la ville entièrement dépourvu de tout, comme il est dit (Genèse, XIX, 22) : *hâte-toi de te sauver là-bas*, qu'il te suffise de sauver ta vie. Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *De son temps, Hiel de Beth-El construisit Jéricho* ; quel rapport y a-t-il entre Hiel descendant de Josafat, et Jéricho descendant de Benjamin ? On rappelle ces faits, pour attribuer l'acte coupable (défendu) à celui qui l'a commis ¹. De même il est dit (ibid.) : *Par Abiram son aîné il l'a fondée, et par Ségoub son puîné il a posé ses portes*. Par ce dernier il pouvait se rendre compte de ses fautes, et comme ils eurent tous pour but une augmentation de richesse, ils furent au contraire frappés de malheurs. Ils marchèrent en vacillant, comme il est dit (ibid.) : *selon la parole de l'Éternel Dieu d'Israël, qu'il a exprimée par l'intermédiaire de Josué, fils de Noun*. Il est dit (Deutéron, XIII., 17) : *Le feu brûlera le tout à l'Éternel ton Dieu, et qu'il ne te reste rien en main*. On a enseigné que R. Simon b. Éléazar dit ² : ils (Hiel et les siens) n'ont pas reconstruit Jéricho même, mais une autre ville, à laquelle ils donnèrent ce nom, supposant qu'après l'avoir édifiée nouvellement, il est permis de l'habiter (que la défense de restauration prononcée par Josué ne lui est pas applicable). Pourtant, disent R. Yossé et R. Josué b. Qorha, de ce qu'il est écrit (Josué, VI, 26) : *Maudit soit celui qui reconstruirait cette ville de Jéricho*, on conclut la défense de reconstruire même une autre ville qui porterait ce nom ; c'est permis à la condition de lui donner un autre nom. De même qu'après sa reconstruction (par d'autres) il est permis de l'habiter ; il en est de même de la défense de retourner en Égypte pour y demeurer définitivement, car il est dit (Deutéron., XVII, 16) : *Vous ne continuerez plus à retourner par ce chemin* ; pour le domicile fixe, c'est interdit ; mais c'est permis dans un but d'achat, ou d'affaires, *πραγματεια*, ou de conquête.

CHAPITRE XI

1. Voici ceux qui sont condamnés à être étranglés : celui qui frappe son père et sa mère, celui qui viole un homme, l'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 12), un faux prophète, celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, celui qui commet un adultère avec une femme mariée,

1. Voir § 2 commencement, les explications. 2. Tossefta à ce tr., ch. XIV.

les faux témoins qui ont déposé que la fille d'un cohen a commis un adultère et qui ont été convaincus de faux, celui qui commet un adultère avec la fille d'un cohen qui est marié. Celui qui frappe son père ou sa mère n'est condamné à mort que s'il a fait une blessure. Voici sous quel rapport la malédiction est plus grave que le coup : celui qui maudit son père et sa mère, en prononçant la malédiction qui est punie de mort, est condamné quand même il le fait après la mort de ses parents, tandis que celui qui frappe son père ou sa mère après la mort n'est pas condamné à mort (puisqu'après la mort il n'y a pas de blessure).

On connaît la défense de frapper son père et sa mère, de ce qu'il est dit (ibid. XXV, 3) : *Il le frappera de 40 coups, pas davantage* (d'où l'on déduit la défense de blesser son prochain) ; or, par a fortiori on peut en conclure à la défense de frapper ses parents¹. Si celui qui doit, en vertu d'un ordre biblique, frapper son prochain, ne devra pas donner un coup de trop ; à plus forte raison celui qui n'a pas d'ordre pour frapper recevra la défense de frapper. « Il n'est condamné à mort, est-il dit, que s'il a fait une blessure. » Par quelle blessure devient-il coupable (et à quel cas le sien est-il comparable) ? La compare-t-on à celle qui serait faite un jour de sabbat, ou la juge-t-on sous le rapport du dommage ? Car, si on la compare à la défense de blesser quelqu'un pendant le sabbat, celui qui frappe est coupable même s'il ne cause pas de défaut corporel ; si au contraire on examine la blessure sous le rapport du dommage, il n'y a de culpabilité qu'en cas de lésion de l'organe, et non pas du mal seul ? (question non résolue).

2. Celui qui vole un homme n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il l'a vendu ensuite. R. Juda dit qu'il n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il s'est fait servir par lui avant de le vendre, comme il est dit (Deuté. XXIV, 7) : *s'il l'a asservi, et l'a vendu* ; si quelqu'un a volé son fils et s'il l'a vendu, il est condamné à mort d'après R. Ismaël le fils de R. Yoḥanan b. Broqah ; mais les autres docteurs disent qu'il n'est pas condamné à mort. De même celui qui a volé un individu à moitié esclave et à moitié affranchi sera condamné, selon R. Juda ; les autres docteurs ne le condamnent pas.

3. L'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem est condamné à mort, car il est dit (Deutéronome, XVII, 8) : *lorsqu'une affaire te sera trop difficile à démêler, dans une cause criminelle ou civile*. Il y avait dans le temple trois tribunaux, dont le premier siégeait près la porte dite de la montagne sainte ; le deuxième siégeait plus haut, près la porte du parvis, et le troisième occupait la place la plus élevée, en siégeant dans la cellule au bois.

1. Mekhilta, section *Mischpatim*.

Si dans la province un ancien n'était pas d'accord avec les autres juges ses collègues, il venait avec eux à Jérusalem, d'abord au premier tribunal qui siégeait à l'entrée de la montagne sainte et disait « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si ce tribunal avait sur ce point une tradition, il la leur communiquait; sinon, ils allaient au deuxième tribunal séant au parvis, pour lui dire: « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si le deuxième tribunal avait une tradition, il la disait; sinon, ils allaient tous au grand tribunal supérieur, dont la juridiction s'étendait sur tout Israël, selon ces mots (ibid. 17): *de l'endroit que Dieu choisira*. Cet ancien en retournant dans sa ville était obligé de se conformer à la décision du tribunal de Jérusalem. Cependant, s'il continue à enseigner comme auparavant, sans égard pour l'opinion du tribunal de Jérusalem, il n'est pas condamné; mais s'il fait exécuter ses jugements contraires à la décision du tribunal de Jérusalem, il est condamné à mort, selon ces mots (ibid. 12): *l'homme qui agit avec préméditation, etc.* Le disciple qui a rendu un jugement pareil pour le faire exécuter n'est pas condamné à mort; de sorte que la circonstance aggravante (qu'il ose rendre ce jugement sans avoir l'autorisation) devient pour lui un avantage (qui l'exonère de la peine de mort).

— 1. Pourquoi, selon R. Yoḥanan B. Broqah, celui qui a volé son fils et l'a vendu est-il condamné? Parce qu'il est dit (ibid. XXIV, 7): *des fils d'Israël* (donc, la défense se rapporte même à un père, à l'égard de son propre fils). Pourquoi les autres docteurs ne le condamnent-ils pas? Parce qu'il est écrit (ibid.): *de ses frères*, d'où l'on peut inférer que la loi ne concerne pas le fils. Pourquoi R. Juda est-il d'avis de condamner celui qui a volé un individu à moitié affranchi et à moitié esclave? Parce qu'il est dit: « de ses frères, » ne le fût-il qu'en partie, il y a vol d'homme; les autres ne condamnent pas un tel vol, parce qu'ils déduisent de ladite expression « de ses frères » qu'il doit s'agir d'un homme entièrement frère.

De ce qu'il est écrit (ibid. 8): *lorsqu'une affaire sera trop difficile pour toi à démêler* (§ 3), on conclut qu'il s'agit de l'homme le plus capable du tribunal de résoudre les *difficultés*². L'expression *pour toi* vise l'homme de conseil; le terme suivant דבר (affaire) a aussi le sens de *parole* (ou l'homme qui sait parler); *entre le sang et le sang*, entre celui des menstrues et celui de la virginité, ou entre celui des menstrues et celui d'une gonorrhée, ou de la lèpre; *entre un jugement et l'autre*, entre une cause financière et une question capitale, ou entre la pénalité de la lapidation et celle du feu, ou de la décapitation, ou de la strangulation; *entre une plaie et l'autre*, entre un lépreux enfermé pro-

1. En tête de ce § 2, est un passage déjà traduit ci-dessus, VIII, 3; Cf. tr. *Baba Qama*, III, 4. 2. Sifri, section *Schoftim*, n° 189.

visoirement et celui qui l'est définitivement, entre les plaies des individus et celles des vêtements, ou des maisons. *Les paroles* ; par ce terme on entend l'acte de faire boire l'eau d'épreuve à une femme soupçonnée d'adultère, ou la genisse sacrifiée pour un homicide au meurtrier inconnu, ou la purification qui suit la guérison d'un lépreux ; *de disputes*, terme qui vise les estimations, les mises en anathème, les échanges, et les consécutions, *tu te lèveras*, de la séance du tribunal, *et tu monteras* vers la ville qui exige une montée (ou Jérusalem). Selon une autre explication, *tu monteras* pour te rendre de là à la maison d'élection ¹, qui ne sera érigée que sur une hauteur de la terre, comme il est dit (Ezéchiel, XVII, 23) : *Sur la haute montagne d'Israël je le planterai, et là il produira des branches et donnera du fruit. — Et tu viendras* (continue le verset du Deutéron. XVII, 8) ; ce terme superflu vise l'extension au tribunal de Yabneh (si le tribunal supérieur s'y installe) ; c'est-à-dire, explique R. Zeira, en cas d'une consultation faite devant ce tribunal ². Si un vieillard opposé à la décision du tribunal professe la doctrine contraire à exécuter, et agit de même, il est condamnable ; s'il enseigne vaguement un avis opposé à un tribunal, sans agir en conséquence, il n'est pas condamnable ; s'il professe un avis opposé, à condition formelle de ne pas être exécuté, il n'est pas condamnable ; mais s'il professe un avis opposé en conseillant de le suivre, lors même qu'il ne met pas cet avis en pratique, il est condamnable. R. Ila dit que R. Ismaël a enseigné de même que l'accomplissement par l'ancien entraîne sa culpabilité ; car il est écrit (ibid.) : *qu'il fait*. R. Houna dit : si un docteur enseigne un point de doctrine disant l'avoir appris ainsi, puis il a occasion de mettre cet avis en pratique, on considère rétroactivement son enseignement comme fait en vue de la pratique. Si quelqu'un professe un avis qu'il accomplit aussitôt après et que l'action concerne d'autres, on peut l'imiter, non si elle intéresse celui-là même qui l'accomplit. R. Simon B. Menasia dit ³ : la beauté, la force, les richesses, les honneurs, la sagesse, la vieillesse (vénérable), la postérité sont la parure des justes, leur joie et celle du monde, comme il est dit (Proverbes, XVI, 31) : *Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur qui se trouve dans le chemin de la justice*. Il est dit aussi (ibid. XVII, 6) : *la couronne des vieillards, ce sont leurs petits-enfants, et la gloire des enfants ce sont leurs pères*. Et ailleurs (ibid. XX, 29) : *La force des jeunes gens est leur gloire, et les cheveux blancs sont l'honneur des vieillards*, et enfin (Isaïe, XXIV, 23) : *la lune rougira de honte et le soleil sera confus, quand l'Éternel règnera, etc., et que ses vieillards seront environnés de gloire*. On a enseigné que R. Simon R. Gamaliel dit : les sept qualités (précitées), que les docteurs aiment à rencontrer chez les justes, se trouvaient toutes réalisées par Rabbi et ses fils. R. Yoḥanan dit aussi les avoir trouvées tous chez Rabbi, Qui est Rabbi ? C'est R. Juda Naci (exilarque). R. Abahou dit : le nom de Rabbi

1. Ibid., section *Eqeb*, n° 37. 2. Si ensuite l'ancien s'est montré rebelle, on le ramènera dans « la cellule au bois, » où on le condamne à mort. V. Derembourg, *ibid.*, p. 321. 3. Tossetta à ce tr., ch. 11. Cf. traité *Abôth*, VI, 8.

s'applique à la même personne que R. Juda Naci, appelé aussi Rabbenou (notre maître) ¹.

3. Sous un autre rapport, les paroles des docteurs sont plus graves que celles de la loi écrite. Ainsi, lorsque l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, s'il dit par exemple qu'il ne faut pas mettre des phylactères, il n'est pas condamné à mort, car tout le monde connaît cette loi de la Bible (Deutér. VI, 8), et l'ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, comme d'avoir 5 cases dans les phylactères (au lieu de 4), il est condamné.

4. L'ancien qui agit contrairement à la décision du tribunal de Jérusalem, et qui est condamné à mort, n'est pas exécuté dans sa ville, ni même dans Yabneh (quand le tribunal se fut exilé à Yabneh), mais on l'amène à Jérusalem (quand le tribunal est encore là), et on le garde jusqu'à la fête prochaine, pour l'exécuter quand on s'y assemble de tous les pays en pèlerinage, selon ces mots (ib. XVII, 13) : *tout le peuple l'apprendra et aura peur*. C'est l'opinion de R. Akiba. R. Judah dit qu'il ne faut pas tourmenter le condamné, en lui faisant souffrir la longue attente de la mort, mais on l'exécutera de suite, et l'on écrit dans tous les pays : « Tel individu, fils d'un tel, a été condamné à mort par le tribunal. »

— 2. Du précepte biblique à l'égard des phylactères il résulte qu'en 4 cases il doit y avoir quatre chapitres relatifs à ce sujet ; celui qui les aurait placés dans cinq cases serait coupable d'infraction aux ordres rabbiniques. R. Aba ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia : celui-là seul est coupable qui enseigne à faux un sujet dont l'essentiel est prescrit par la Bible et dont le développement est donné par les rabbins, p. ex. les interdits de charogne ou des reptiles qui sont dans ce cas. Selon R. Zeira au contraire, on n'est coupable qu'après avoir nié et professé la négation d'une défense faite en principal par la Bible, et dont les détails ont été énoncés dans les doctrines des rabbins, pour des sujets analogues à une charogne ou à des reptiles, mais non s'il s'agit de ces derniers sujets eux-mêmes (explicitement détaillés) ; car la culpabilité consiste à retrancher et ajouter à ce qui est susceptible de diminution ou d'augmentation (non à ce qui est déjà déterminé). Le visage de R. Oschia brilla de joie ³ en entendant l'avis de R. Yoḥanan dit en son nom. Te rejois-tu, lui dit R. Yoḥanan, de ce que je parais avoir besoin de ton avis ? En réalité, je n'en ai pas besoin, d'autant moins que d'autres ont dépassé ton opinion (comme l'a fait Zeira). Toutefois encore treize ans après, R. Yoḥanan suivit les leçons de R. Oschia comme celles d'un maître, bien qu'il n'eût pas besoin

1. Le saint, ajoute le commentaire. 2. En tête se trouve un passage traduit au tr. *Berakoth*, I, 7 (t. I, p. 17). 3. Cf. J., tr. *Eroubin*, V, 1.

de ses avis. Aussi, R. Samuel dit au nom de R. Zeira, qu'il lui suffise pour récompense d'avoir accueilli chaque jour son maître ; car celui qui accueille son maître avec vénération témoigne pour ainsi dire du respect à Dieu même ¹.

Contre R. Zeira (qui exige pour la culpabilité, qu'il y ait diminution et augmentation), R. Berakhia fit cette objection : N'a-t-on pas enseigné ² que la surface d'une tache lépreuse devra équivaloir à un carré grand comme un poids de Cilicie ? N'en résulte-t-il pas que si un vieillard, opposé à cet avis, proclamait l'impureté d'une telle tache oblongue, il changerait la mesure, en augmentant la longueur et diminuant la largeur du même objet ? En effet, répond R. Aba Maré, il existe un tel avis au sujet de la mesure des plaies. D'autre part, R. Aba b. Mamal objecta ceci : N'a-t-on pas enseigné ³ que si, au lieu des deux chapitres qui entrent régulièrement dans la composition d'une *Mezouza*, on en met un de plus, celle-ci devient impropre ? (N'est-ce pas là une augmentation impliquant une diminution ?) C'est vrai, fut-il répondu, et ce que notre Mischnâ dit de l'augmentation relative aux phylactères se réfère aussi à la *Mezouza*. Mais, objecta R. Hamnona, n'a-t-on pas aussi enseigné pour les *tsitsith* (franges du vêtement) qu'ils doivent avoir quatre doigts de long composés de 4 fils ? Si donc le vieillard rebelle professe que ces franges n'aient qu'une longueur de 3 doigts de 4 fils, n'est-ce pas une infraction condamnable ? Non, car il y a seulement diminution de la longueur, sans aucune augmentation (et il faut les deux). Mais, objecta R. Hagi devant R. Yossé, pour l'offre de l'action de grâce composée de 5 saas ⁴, ou de 2 éphas, chacune de celles-ci se divise en 10/10, dont 3 et 1/3, pour les mixtures à l'huile, autant pour les gâteaux, et autant pour les flans ; si ensuite, au lieu d'attribuer une moitié de l'huile à la première sorte, et l'autre moitié aux deux dernières sortes ⁵, il la répartit en 3 parts, dont une égale pour chaque sorte, n'est-ce pas une opposition à la décision des docteurs ? Elle est sans importance, fut-il répondu, car la part diminuée à la première sorte est répartie sur le reste.

5. Le faux prophète est condamné s'il prophétise ce qu'il n'a pas entendu, ou ce qui ne lui a pas été dit ; mais celui qui ne fait pas connaître sa prophétie, ou le prophète qui agit contrairement à sa prophétie, ou un autre individu qui n'écoute pas le prophète, n'est pas condamné par des hommes, car l'Écriture dit : *je lui en demanderai compte moi-même* (Deutéronome, XVIII, 19).

« Prophétiser ce que l'on n'a pas entendu », c'est le cas de Sédécias b. Canaana ; « ou ce qui ne lui a pas été dit, » comme c'est arrivé à Hanania b. Azour. R. Josué b. Lévi dit : Hanania b. Azour était d'abord un vrai prophète seulement il lui arriva une erreur, *κίβηλος* (de compte), car ce qu'il avait en-

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 274. 2. Tr. *Nega'im*, VI, 1. 3. Tr. *Menahoth*, III, 7. 4. Ibid., VII, 1. 5. B., id., fol. 89.

tendu prophétiser par Jérémie dans la rue supérieure, il le prophétisait dans la rue inférieure. Mais il s'était trompé sur l'indication de temps, et il se disait que finalement le compte ne doit pas être tel, car *après qu'il se sera écoulé en Babylonie un espace de 70 ans, je me souviendrai de vous* (Jérémie, XXIX, 10). Or, toute la vie du roi Manassé n'a été que de 55 ans; que l'on retranche de là vingt ans¹, période de temps pendant laquelle le tribunal d'en haut suspend la peine de retranchement, plus 2 ans pour le règne d'Amon, et 31 ans pour le règne de Josias², ainsi qu'il est écrit (ibid. XVIII, 1): « Il arriva en cette année, au commencement du règne de Sédécias, roi de Juda, l'an V, au cinquième mois, que Hanania b. Azour le prophète, qui était de Gabaa, en la maison de l'Éternel, s'adressa à moi en présence des cohanim et de tout le peuple, en ces termes: ainsi a parlé l'Éternel Dieu Sabaoth, Dieu d'Israël, disant qu'il a brisé le joug du roi de Babel; dans deux ans d'ici je ramènerai en cet endroit tous les vases de la maison du Seigneur, que Nabuchodonozor roi de Babel a enlevés de cette ville et qu'il a emportés à Babel. » Jérémie dit alors à Hanania: tu declares que « dans deux ans » Dieu fera rapporter, etc., tandis que j'affirme que Nabuchodonozor viendra alors enlever le reste: *Ils viendront à Babel*, est-il dit (ibid. XVII, 22) *et là ils seront*. Donne-moi une preuve de ton assertion, lui demanda Hanania? Quant à moi, répondit Jérémie, je ne le puis, je prophétise les malheurs, car Dieu me fait prédire le mal, et il peut ensuite le regretter; mais comme toi tu prophétises le bien, c'est à toi de fournir la preuve de tes paroles. Non, dit Hanania, c'est à toi de prouver que mon calcul sur le compte des années est inexact. S'il en est ainsi, s'écria Jérémie, je vais donc donner un indice miraculeux à l'égard de cet homme; c'est qu'il mourra en cette année, comme il est dit (ibid. XVIII, 16): *Car il a parlé comme un révolté contre l'Éternel*. En effet, la mort arriva selon cette prédiction, ainsi qu'il est dit (ibid. 17): *Hanania le prophète mourut en cette année, au septième mois*. Mais le 7^e mois Tisri fait partie de l'année suivante; pourquoi donc est-il dit en *cette année*? Ceci prouve qu'il mourut la veille du nouvel an, et sentant sa fin venir il ordonna à ses fils et à ses gens de cacher sa mort, et de ne la faire connaître qu'après le nouvel an, de façon à faire taxer de mensonge la prophétie de Jérémie.

« Celui qui ne fait pas connaître sa prophétie; » tel fut Jonas b. Amithaï. R. Yôna dit que ce même prophète était véridique; car on trouve que lorsque Dieu lui dit (Jonas, I, 2): *Lève-toi, et va vers la grande ville de Ninive, invoque-la, car le mal de ses habitants est monté jusque devant moi*, le prophète se dit: Je sais que ces nations sont disposées à se repentir de leurs fautes³; je vais donc les moraliser par des prophéties, et elles se repentiront. Cependant la Providence arrive et punit de leurs méfaits les ennemis d'Israël (les israélites endurcis dans leurs fautes); je n'ai donc pas d'autre ressource

1. V. J., tr. *Biccurim*, II, 1. 2. De Manassé à 55 ans — 20, reste 35 ans, plus les suivants, 2 et 31 = 68 ans. 3. V. *Pirké R. Eliézer*, ch. V; *Mekhilla*, section *Bô*, ch. 1.

que de fuir ce pays, comme il est dit (ibid. 3) : *Jonas se leva pour fuir de devant l'Éternel à Tarsis ; il descendit à Jaffa, où il trouva un navire faisant voile vers Tarsis ; il paya son prix et prit place.* « Celui qui n'écoute pas le prophète », comme fit le compagnon de Michée ¹, dont il est dit (II Rois, XX, 8) : *Un individu de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc., frappe-moi donc, et il le frappa.* « Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie », tel qu'Ido le voyant, qu'un faux prophète ramena chez lui pour le repas. Ce faux prophète, dit R. Samuel b. R. Isaac, était Amazia, le pontife de Beth-El. R. Yossé dit : une telle supposition est un bris d'œufs (parole sans goût) ; selon lui, c'était Jonathan fils de Gerson fils de Menassé ². On trouve que lorsque David vint et le trouva se livrant à l'idolâtrie, il lui dit : Quoi, toi le petit fils d'un tel juste (Menassé), tu te livres à l'idolâtrie ! Jonathan lui répondit : par tradition de mon grand-père, je sais qu'il faut plutôt se livrer à un culte étranger que de demander l'aumône. Loin de là, s'écria David, ce n'est pas ce que Menassé a voulu dire, mais ceci : livre-toi à un travail qui t'est étranger (vil), plutôt que de demander l'aumône ³.

Lorsque David vit combien Jonathan aimait l'argent, il le préposa à la garde des biens (comes tresorarius) du Temple, comme il est dit (I Chroniques, XXVI, 24) : *Sabuel fils de Gerson fils de Menassé était préposé aux trésors ;* or, le mot Sabuel veut dire qu'il est retourné vers Dieu ⁴ de toutes ses forces, comme préposé aux trésors, ayant reçu le titre de *comes tresorarius*. Les compagnons demandèrent devant R. Samuel b. Nahman ⁵ : comment se fait-il que ce Jonathan, quoique prêtre d'une idole, ait vécu si longtemps (sous les règnes de David, de Salomon et au-delà) ? C'est, fut-il répondu, parce qu'il se montra avare dans son culte rendu à l'idole. En quoi son avarice se révélait-elle ? Si quelqu'un lui apportait un bœuf, ou un agneau, ou un chevreau en sacrifice à l'idole, lui demandant d'obtenir en sa faveur l'intercession de l'idole, le prêtre répondait : à quoi bon ? Que peut-elle te servir ? Elle ne mange, ni boit, ne fait ni bien, ni mal. A l'intercédant qui demandait alors ce qu'il y avait à faire, il disait : Va et apporte-moi une écuelle, *πιναξ*, de farine, en y ajoutant dix œufs ; et je te rendrai l'idole favorable. Aussitôt que l'auteur de cette offrande était parti, le prêtre la mangeait. A un personnage qui survint un autre jour, le prêtre répondit de même. Si elle ne sert à rien, observa le premier, pourquoi agis-tu ainsi ? (Pourquoi la petite offrande ?) Je la sollicite, répondit le prêtre, pour subvenir à mon existence. Comment se fait-il, objecta-t-on à R. Samuel b. Nahman, que Jonathan soit resté prêtre jusqu'au jour où les captifs du pays furent emmenés (Juges, XVIII, 30), puisque sous David il était revenu au Judaïsme ? R. Samuel b.

1. Selon l'avis du commentaire, ce passage est complété à l'aide de la Tossefta, ch. 14 fin. 2. J., tr. *Berakoth*, IX, 3 ; B., tr. *Baba bathra*, fol. 119. 3. Schuhl, *Sentences*, p. 351. 4. Ou לאלוהים, décomposition par jeu de mots du nom Sabuel. 5. Midrasch, *Hazith*, sur Cantique, II, 5.

Nahman, leur répondit : lorsque David mourut et que Salomon remplaça son chef de conseil, *σὺγκλητος*, celui-ci retourna à son aberration première (à l'idolâtrie).

« Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie, » comme fit Ido le voyant, puisqu'il est écrit (I Rois, XIII, 11-18) : il y avait un certain vieux prophète qui demeurait à Beth-El, à qui son fils vint raconter toutes les choses que l'homme de Dieu avait faites ce jour-là à Beth-El... Et leur père leur dit : par quel chemin s'en est-il allé ; or, ses enfants avaient vu le chemin par lequel l'homme de Dieu qui était venu de Juda s'en était allé. Et il dit à ses fils : Sellez-moi mon âne, et ils le sellèrent, puis il monta dessus. Et il s'en alla après l'homme de Dieu ; il le trouva assis sous un chêne, et il lui dit : Es-tu l'homme de Dieu venu de Juda ? Et il lui répondit : oui, c'est moi. Alors il lui dit : viens avec moi à la maison, manger du pain. Mais l'homme répondit : Je ne puis retourner avec toi... Et il lui dit : moi aussi je suis prophète comme toi, et un ange m'a parlé au nom de l'Éternel, me disant : Ramène-le avec toi dans ta maison, qu'il mange du pain et boive de l'eau. Mais il mentait ». En quoi *mentait-il* ? La prétendue intervention divine était mensongère. Il est dit ensuite (ibid.) : *Comme ils étaient assis à table, la parole de l'Éternel s'adressa au prophète qu'il ramena*. Or, il n'est pas dit « qui a été ramené, » mais « qu'il ramena » ; on peut en tirer une déduction par a fortiori : Si celui qui a fait manger son prochain par mensonge a un mérite tel, que la Divinité a daigné lui parler ; à plus forte raison est méritoire celui qui donne à manger à son prochain par principe de vérité (en vue du bien). Quant au compagnon de Michée, il est dit (ibid., XX, 35-42) : « Un homme de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc. Il lui répondit : parce que tu n'as pas écouté la voix de l'Éternel, tu vas te retirer de moi, et un lion te tuera. Quand il se fut séparé d'avec lui, un lion le trouva et le tua. Puis il trouva un autre homme et lui dit : frappe-moi ; cet homme le frappa, et le blessa. Après cela, le prophète s'en alla et s'arrêta, attendant le roi sur le chemin et se déguisa, ayant un bandeau sur les yeux. Comme le roi passait, il cria vers le roi et dit : Ton serviteur était allé au milieu du combat ; puis quelqu'un se retirant m'a amené un homme et m'a dit de le garder... Il est arrivé comme ton serviteur faisait des affaires çà et là, cet homme ne s'est point trouvé, et le roi d'Israël dit : telle est ta condamnation ; tu l'as décidé. Alors cet homme enleva vite le bandeau de ses yeux, et le roi d'Israël reconnut qu'il était d'entre les prophètes. Et le prophète lui dit : Ainsi a dit l'Éternel : parce que tu as laissé aller d'entre tes mains l'homme que j'avais condamné à l'interdit, ta vie répondra pour la sienne, et ton peuple pour son peuple. » Auparavant, il est dit (ibid., 20) : « Alors l'homme de Dieu vint, et parla au roi d'Israël, et dit : Ainsi a dit l'Éternel, parce que les Syriens ont dit que l'Éternel est le Dieu des montagnes, non des vallées, je livrerai entre tes mains toute cette grande multitude, et vous saurez que je suis Dieu. » Au commencement, il y a deux fois l'expression *et dit* ; la première semble dire à

Achab, si Ben-Hadad tombe sous sa main, de ne pas l'épargner¹, ni d'en avoir pitié; la seconde expression se réfère aux mots « parce que tu as laissé partir l'homme que j'avais mis en anathème, etc; » je lui ai dressé des embûches et des interdits pour te le livrer², et tu le laisses aller en paix. Aussi, « ta vie répondra pour la sienne et ton peuple pour son peuple. » On trouve que lorsque Israël livra alors combat, seul le roi Achab mourut entre tous, comme il est écrit (ibid. XXII, 34) : *Alors quelqu'un tira de l'arc de toute sa force et frappa le roi d'Israël entre les jointures de la cuirasse. Et le roi dit à son cocher : détourne-toi et mène-moi hors du camp, car on m'a fort blessé.* Comment fut réalisée l'expression « et ton peuple pour son peuple? » R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï répond: la goutte de sang versée par ce juste (et le prophète blessé par l'homme qui le frappa) servit d'expiation pour tout Israël.

6. Celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, quoiqu'il parle conformément à la loi, déclarant impur ce qui l'est et pur ce qui l'est, est condamné. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée, même avant la cohabitation de celle-ci avec son mari, est condamné à être étranglé. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée qui est la fille d'un cohen est aussi condamné à être étranglé, quoique cette femme soit condamnée à être brûlée. Enfin les témoins qui ont voulu faire condamner cette fille d'un cohen et un autre individu, en faisant contre eux une fausse déposition, et qui sont démentis (convaincus de faux), sont condamnés à subir le genre de mort auquel ils ont voulu faire condamner l'individu³.

R. Yossé b. Hanina dit⁴: les défenses qui précèdent rentrent toutes dans la catégorie du 8^e commandement (Exode, XX, 16) : *tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage*; seulement, comme une défense négative n'entraîne pas de peine capitale, on exclut de cette dernière règle le cas du prophète idolâtre (et il est passible de la peine de mort). Soit que le prophète ait donné un signe, soit qu'il ait accompli un miracle à l'appui de son assertion, qu'il s'agisse d'une incitation à l'idolâtrie, ou d'une modification dans un précepte quelconque de la Bible, il ne faut pas suivre le prophète mensonger (Deutéron. XIII, 3). Le prophète qui a pour but d'annuler une prescription biblique est coupable⁵; selon R. Simon, s'il prophétise pour maintenir une partie d'une loi et annuler le reste, il est absous. S'il s'agit de l'incitation à l'idolâtrie, soit que la prophétie ait en vue de détruire toute la croyance en Dieu, soit de détruire seulement une partie, ce prophète selon

1. Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 13. 2. Même Midrasch sur Lévitique, ch. 26. 3. Ils seront étranglés, et non condamnés à être brûlés, quoique leur témoignage eût pu faire condamner la fille du cohen à ce genre de mort. 4. Cette déduction se retrouve plus explicite ci-après, tr. *Makkoth*, I, 1, commencement. 5. Tossefta, à la fin de ce traité.

R. Simon, devra être étranglé ; selon les autres docteurs, il sera lapidé ; cependant pour tout autre précepte biblique que le prophète voudrait annuler, les docteurs sont aussi d'avis de le lapider, mais R. Simon dit de le punir en proportion de ses intentions (opinatio). — Lorsqu'un prophète énonce sa prophétie pour la première fois, s'il donne un signe ou une preuve à l'appui (ou démontrable à l'avenir), on l'écoute ; sinon, on ne l'écoute pas. Lorsque deux prophètes énoncent le même fait simultanément, ou s'ils prophétisent dans la même localité, les avis de R. Isaac et de R. Oschia diffèrent à ce sujet : d'après l'un, chaque prophète devra encore prouver sa déclaration ; d'après l'autre, c'est inutile (en raison de la coïncidence des deux prophéties, on les croit sans preuve). Mais, objecta le premier interlocuteur au second, n'est-il pas écrit (II Rois XX, 8,) : *Ézéchias demanda à Isaïe de lui donner une preuve* (de véracité de sa prophétie) ? Là c'est différent, répondit le second interlocuteur, Isaïe s'occupait de la question de résurrection des morts en parlant à Ézéchias (voilà pourquoi il dut prouver son dire), comme il est dit (Osée, VI, 2) : *Il nous rendra la vie dans deux jours ; au troisième jour il nous rétablira, et nous vivrons en sa présence* — ¹.

1. Suivent 2 phrases déjà traduites, la 1^{re} tr. Kethouboth, IV, 7 (t. VIII, p. 58) la 2^e ci-dessus, VII, 1.

TRAITÉ MAKKOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Dans les cas suivants, les témoins convaincus de mensonge ne subissent pas, pour leur faux témoignage, la peine qu'ils ont voulu faire infliger à une autre personne. Un cohen ne doit pas épouser une femme divorcée, ni une femme qui a fait la cérémonie du déchaussement (Deutéron. XXV, 9) ; s'il l'épouse, les enfants qui naissent de cette union ne sont pas aptes à remplir les fonctions sacerdotales. Si donc les faux témoins ont déposé contre un cohen qu'il était né d'une telle union, pour le rendre impropre aux fonctions sacerdotales, on ne leur inflige pas la même peine, et on ne les rendra pas impropres aux fonctions sacerdotales s'ils sont cohanim ; mais on leur inflige la peine du fouet pour leur faux témoignage. S'ils ont fait une déposition contre quelqu'un pour le faire condamner à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 25) et s'ils sont démentis, ils ne sont pas condamnés à cet internement, mais à la peine du fouet.

Des témoins ont déposé qu'un homme a donné à sa femme la lettre de divorce et qu'il doit par conséquent, lui payer le douaire ; le mari dit qu'il n'a jamais donné cette lettre et qu'il n'est pas obligé de payer le douaire. Ces témoins sont ensuite démentis ; ils devraient donc être condamnés à payer au mari la valeur, au payement de laquelle ils avaient voulu le faire condamner. Mais on prend en considération que même sans leur témoignage, le mari aurait pu être obligé de payer, un jour ou l'autre, s'il voulait plus tard donner à sa femme la lettre de divorce, ou bien les héritiers du mari devraient payer le douaire s'il venait à mourir.

Par conséquent, on ne condamne pas les faux témoins à payer la valeur entière du douaire ; mais on apprécie ce qu'il vaut pour un acheteur qui voudrait risquer son argent pour l'acheter ; or, cette valeur est douteuse, car si la femme devient veuve, ou si elle divorce, elle a des droits au douaire, et si elle meurt, son mari hérite d'elle.

R. Yossé b. Hanina dit ¹ : tous les énoncés (y compris ceux du § 2, relatifs

1. V. ci-dessus, tr. *Sanhédrin*, XI, 6 (8).

à la conviction de faux sur l'accusation d'être passible de la peine des coups) font partie de la règle comprise par le huitième commandement (Exode, XX, 16): *tu ne porteras pas contre ton prochain de faux témoignage*; mais comme c'est une défense négative ne pouvant pas entraîner la réversibilité de la même peine, on a exclu ce cas de faux, et on lui applique ce verset (Deutéron. XIX, 19) : *Vous lui ferez comme il avait médité d'agir envers son frère*. Ainsi, lorsqu'on peut appliquer à quelqu'un l'effet de ce dernier verset, on accomplit à son égard les effets de la défense négative de « ne pas porter de faux témoignage » (soit l'application double de la pénalité des coups); mais lorsque l'effet du verset précité n'est pas applicable (comme c'est le cas ici), on ne lui appliquera pas la défense négative du « faux témoignage » (le nombre des coups sera simple). Selon une autre explication, les mots « vous lui ferez » signifient que l'on n'agira pas ainsi envers sa postérité. Selon R. Josué b. Lévi, en voici le sens : lorsque le tribunal dispose de deux punitions différentes, l'une d'elles englobera les deux ¹, non lorsqu'il s'agit d'une punition céleste.

Il est écrit² (Lévitique, XXI, 15) : *Il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple* (par l'union d'un cohen avec une femme qui n'est pas digne de lui). Par ce texte on sait que l'enfant issu d'une telle union serait profané; d'où sait-on que la femme aussi l'est par cette union? On le sait par a fortiori : puisque l'enfant qui n'a commis aucune faute pour naître, est déclaré profané; à plus forte raison la femme qui a commis une faute en participant à l'union, est déclarée profanée. A ceci l'on peut opposer l'état du père, qui bien qu'il accomplisse la faute, n'est pas profané par son union interdite. Toutefois la comparaison est défectueuse : l'homme n'est jamais considéré comme profané (si même il a eu une relation illicite avec une esclave, ou une prostituée), tandis que la femme est profanée par toute union impropre; voilà pourquoi il est juste qu'ici aussi la femme unie improprement à un cohen (par interdit spécial à ce dernier) devienne de ce fait une profanée. Quant au principe même, que l'enfant est déclaré profane, le texte biblique ne dit pas : « il est profané » (au passif), mais « il profanera », ce qui implique une extension à la mère, quoique jusque-là elle ait été propre à s'unir avec un israélite.

Bar-Padieh explique (pourquoi selon, la *Mischna*, les faux témoins accusant un cohen d'être né de l'union avec une femme répudiée, ne sont pas traités de même) : le cohen est apte à profaner autrui (ou sa postérité), non lui-même; or, les témoins qui ont médité la conséquence du faux ne l'ont pas effectuée. En quoi consiste ce faux? Le voici : si les témoins convaincus d'abord de faux (sous le rapport de la peine des coups), le sont aussi au point de vue d'attribution d'une dette, il y a alors double « mensonge », dit R. Yoḥanan (ils sont passibles des coups et du paiement). R. Éléazar s'y oppose par déduction des termes analogues *méchants*, employés pour les condamnés à mort (Nom-

1. V. J., tr. *Troumoth*, VII, 1 (t. III, p. 73); tr. *Baba Qama*, VII, 2. 2. V. Torath Cohanim, section *Emor*.

bres, XXXV, 31) et pour les condamnés à la peine du fouet (Deutéron. XXV, 2); or, comme au premier cas le paiement n'est pas dû vu la peine de mort, de même au second cas, le paiement n'est pas dû en présence de la peine des coups. Bar-Padieh explique aussi pourquoi selon la Mischnâ, le témoin convaincu de faux dans son accusation envers quelqu'un d'être passible d'exil ne subira pas cette peine : *il jura*, est-il dit (ibid., XIX, 19), non le témoin convaincu de faux à son égard. — Finalement, quant à l'accusation d'avoir donné le divorce sans remettre le douaire, on ne contraint pas le témoin à payer tout le douaire « qui sera dû un jour ou l'autre », mais seulement le bénéfice de la jouissance. Ainsi, on apprécie ce qu'il vaut pour l'acquéreur risquant que la femme meure du vivant de son mari qui héritera d'elle, ou si le mari meurt du vivant de la femme, et qu'un héritier jouisse du douaire; dans cette proportion le faux témoin devra payer.

2. Les témoins ont déposé que tel individu doit à un autre mille zouz, et qu'il doit les payer en 30 jours. Le débiteur dit qu'il ne devait les payer qu'en dix ans. Ces témoins sont ensuite démentis. On estime alors ce qu'un homme aurait voulu donner pour pouvoir garder les mille zouz depuis la fin du mois jusqu'à dix ans¹.

Si des témoins disent que tel individu doit à un autre 200 zouz et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à la peine du fouet et au paiement auquel ils voulaient faire condamner celui contre lequel ils ont déposé; c'est l'opinion de R. Meir, parce que, dit-il, les deux punitions ont deux motifs différents².

Les autres docteurs disent : Celui qui est condamné à payer ne doit plus subir la peine du fouet.

3. Si des témoins font une déposition pour faire condamner quelqu'un à la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à subir deux fois cette peine, d'après R. Meir : 1° pour avoir transgressé la loi qui défend de faire une fausse déposition (Exode, XX, 16); 2° pour subir la peine qu'ils ont voulu infliger à un autre (Deutéron., XIX, 19). Les autres docteurs disent qu'ils ne subiront la peine des coups qu'une seule fois.

On partage une somme d'argent, mais on ne partage pas la quantité réglementaire des coups de fouet qu'on inflige par punition. Par exemple : Si des témoins déposent qu'un individu doit à un autre 200 zouz, et qu'ils soient démentis, ils doivent payer la somme de 200 zouz,

1. Les témoins paieront l'intérêt de dix ans moins trente jours. 2. La peine du fouet, dit Raschi, leur est infligée, parce qu'ils ont transgressé la loi qui défend de se rendre coupable d'un faux témoignage, et le paiement à cause du principe que les faux témoins doivent subir la condamnation qu'ils ont voulu infliger injustement à un autre.

dont chacun donne sa part. Mais si des témoins déposent qu'un individu a commis un crime punissable de la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ou appliquera à chacun d'eux le nombre entier des coups de fouet ¹.

3 (4). Les témoins qui sont démentis ne sont punis que si le démenti se rapporte à leur personne. P. ex : si les deuxièmes témoins disent aux premiers : « Comment pouvez-vous témoigner qu'à tel moment vous avez vu telle chose en tel lieu ? Au moment que vous indiquez, vous étiez avec nous en un autre lieu. » Mais supposons que les deuxièmes témoins disent aux premiers. : « Comment pouvez-vous déposer ainsi ? Celui que vous indiquez comme assassin, ou comme victime, était avec nous, au moment indiqué, en un autre lieu ? » Dans ce cas, les premiers témoins ne sont pas punis.

(5) Si, après que les témoins ont démenti les premiers, d'autres témoins sont venus pour déposer contre l'accusé, comme les premiers, et que les mêmes qui ont démenti les premiers aient aussi démenti les autres ; si d'autres encore et encore d'autres sont venus déposer contre l'accusé, et que toujours les mêmes témoins aient démenti tous ceux qui déposent contre l'accusé, quand même il y aurait cent témoins qui fussent tous démentis par les mêmes témoins qui ont démenti les premiers, ils seront tous punis comme les premiers. R. Juda dit au contraire, qu'on ne peut punir qu'une seule paire de témoins ², pour les autres l'assertion n'étant plus digne de foi, ἀσθης.

Toutefois, dit R. Aba b. Mamal, il s'agit seulement du cas où le premier groupe est déjà tué ; sans quoi on ne l'exécutera pas. Voilà pourquoi notre Mischnâ dit formellement : « la première paire de témoins se trouve seule punie par la mort » (elle seule, nulle autre). R. Aboun b. Hïya demanda à R. Zeira : admettons que l'avis des docteurs (de les tuer tous) se réfère au cas où les témoins, qui démontrent la fausseté de l'accusation, les convainquent tous d'une fausse accusation de meurtre ; mais quel est leur avis, si à l'encontre de témoins attestant qu'un tel a assassiné quelqu'un à Lod, un premier groupe vient les démentir, en disant : « vous étiez avec nous à Césarée, le jour du prétendu meurtre ; » puis un second groupe d'opposants vient aussi démentir les accusateurs de meurtre, en leur disant : « vous avez été avec nous le cinq du mois à Sephoris ? » Dira-t-on que le meurtrier ne sera pas exécuté en raison de la conviction de faux dont ses accusateurs sont l'objet, et pourtant

1. La Guemara sur le § 2 se trouve traduite au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 425). 2. Si plusieurs paires témoignent contre l'accusé et que les mêmes témoins viennent démentir tous les autres, on voit que c'est un parti pris et une scélératesse qui leur font dire des mensonges ; l'on ne peut plus punir les témoins accusateurs.

ces derniers ne seront pas punis de mort à leur tour, car peut-être ils ont dit vrai, le démenti infligé par le premier groupe d'opposants ne concordant pas exactement avec le démenti du second groupe (variant par l'alibi de lieu)? (Question non résolue).

4 (6) Les faux témoins démentis ne sont condamnés à mort que si la condamnation à mort de l'accusé a été déjà prononcée (avant qu'ils aient été démentis). Les Sadducéens disaient que ces témoins ne sont condamnés à mort que si l'accusé a déjà été exécuté (avant qu'ils aient été démentis), car il est écrit : *Vie pour vie* (Exode, XXI, 23). Mais les docteurs leur répondirent qu'il est écrit : *S'il se trouve que ce témoin soit un faux témoin, qu'il ait déposé faussement contre son frère, tu lui feras comme il avait dessein de faire à son frère* (Deutéron. XIX, 18 et 19); cependant, les témoins ne sont pas condamnés s'ils ont été démentis après qu'ils avaient déposé leur faux témoignage et avant qu'il y ait eu condamnation de l'accusé; car il est écrit : « *vie pour vie*¹. »

5 (7). Il est écrit (ibid. 15) : *Sur la parole de deux ou trois témoins, la chose sera valable* (Deutéron. XIX, 15). La parole de 3 témoins n'a pas plus de valeur que celle de 2; comme 3 (ou 2) témoins peuvent démentir les deux témoins qui ont déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent aussi démentir les trois témoins qui ont dit avoir vu le crime; quand même il y en aurait eu cent qui auraient déposé contre l'accusé, 2 témoins peuvent les démentir tous. R. Simon dit : Comme 2 témoins ne peuvent être condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les deux, il en est ainsi de 3, qui ne peuvent être condamnés à la peine capitale que s'ils sont démentis tous les trois; quand même il y en aurait eu cent, ils ne seront condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les cent. R. Akiba dit : Le 3^e témoin n'est pas venu pour diminuer la responsabilité des autres², mais il est venu pour assumer sur lui la même responsabilité que les autres témoins; quoique la condamnation de l'accusé eût eu lieu sans lui, il est cependant puni comme les 2 autres, parce qu'il s'est associé aux malfaiteurs. Si donc l'Écriture punit celui qui s'associe aux malfaiteurs comme les malfaiteurs eux-mêmes, à plus forte raison Dieu récompensera celui qui s'associe aux hommes de bien comme les hommes de bien eux-mêmes.

(8) Comme au cas où il n'y a que deux témoins, si l'un d'eux se trouve être incapable de témoigner pour cause de parenté, ou par une incapacité judiciaire, le témoignage est nul³, parce qu'il ne reste plus qu'un

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Baba Qama*, VII, 3 (t. X, p. 37).
2. Donc, si les autres sont démentis, ils seront punis, quoique le 3^e témoin n'ait pas été démenti.
3. V. tr. *Kethouboth*, XI, 2.

seul témoin ; de même dans le cas où il y a trois témoins, si l'un d'eux se trouve incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul ; quand même il y aurait eu cent individus qui auraient déposé le même témoignage, si l'un d'eux se trouve être incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul ¹.

R. Yossé dit : cela ne s'applique qu'aux affaires capitales (où l'on admet la suspicion pour sauver l'accusé) ; mais dans les procès d'argent, s'il y a trois témoins, ou davantage, et si l'un d'eux se trouve incapable de témoigner, le témoignage des autres reste valable.

Rabbi dit, au contraire, que même dans les affaires d'argent, le témoignage des autres est nul, à cause de celui d'entre eux qui est frappé d'incapacité. L'incapacité d'un seul, pouvant invalider le témoignage de tous les autres, s'applique seulement au cas où les autres se sont associés à lui par l'avertissement qu'ils donnaient au coupable, avant que celui-ci commit le crime (ou par un autre acte) ; mais si cet homme n'a pas averti, et que les autres ne se soient pas associés à lui, le témoignage des autres est valable ; car, s'il en était autrement, comment feraient deux frères qui ont vu un individu commettre un assassinat ?

Pourquoi l'emploi simultané des deux textes bibliques, disant l'un (ibid.) : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins, le condamné à mort sera tué » (s'il s'agit d'une question criminelle), et l'autre : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins l'affaire sera maintenue » (en fait d'affaire civile) ? Ne suffirait-il pas de l'un de deux ? Non, car si le texte seul relatif aux questions civiles était exprimé, non celui qui se rapporte aux questions criminelles, on aurait pu croire que dans les questions civiles seules, plus graves, 3 témoins peuvent convaincre de faux les 2 premiers témoins, mais 2 témoins ne suffisent pas à infirmer l'assertion de 3 autres. D'autre part, si le texte seul relatif aux affaires criminelles avait été exprimé, non celui qui se réfère aux affaires civiles, on eût dit que dans les questions criminelles seules, en raison de leur gravité, 3 témoins peuvent infirmer les 2 accusateurs, mais 2 témoins ne peuvent pas suffire à infirmer l'assertion des 3 autres. Vu la double expression, on en conclut à l'équivalence entre 2 ou 3 témoins (et comme 3 témoins peuvent démentir les 2 témoins qui ont déposé contre l'accusé, de même 2 témoins peuvent démentir les 3 témoins qui ont dit avoir vu le crime). Enfin, « quand même cent témoins auraient déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent les démentir tous », en considération du mot *témoins* (au pluriel vague) du verset précité.

1. Cent individus ensemble formant une bande avec un malfaiteur sont suspects ; s'ils étaient d'honnêtes gens, ils ne seraient pas venus avec un témoin malfaiteur.

6 (9). Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime. Si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient une partie de ceux qui se trouvent d'un autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins (de sorte que si l'un d'eux est démenti, sa participation à la déposition devant le Tribunal rend suspect le témoignage de tous les autres, et l'accusé est acquitté). Mais si ceux qui se trouvaient de ce côté ne pouvaient pas voir ceux qui étaient de l'autre côté, ils comptent pour deux groupes séparés et indépendants l'un de l'autre (de sorte que si ceux d'un côté, qui se trouvaient, par exemple du côté gauche sont démentis, le témoignage de ceux du côté droit reste valable); par conséquent, l'accusé est condamné à mort (à cause du témoignage des premiers), et les seconds témoins sont également condamnés à mort à cause du démenti, mais le second groupe est absous.

R. Jérémie dit de voir comment il faut expliquer notre présente Mischnâ, disant : « Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime ; si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient en partie ceux qui se trouvent de l'autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins ; si non, ils comptent pour deux groupes. » Or, cette condition de se voir en partie réciproquement est-elle absolue, ou non, pour la distinction des groupes ? Si donc par la situation de l'individu avertisseur placé au milieu, il y a comme trois groupes distincts, bien que celui du milieu voie les 2 groupes, qui ne se voient pas entre eux, n'y a-t-il pas d'unité ? R. Yossé répond : nous avons appris que lorsqu'il y a comme 3 groupes (celui du milieu voyant chacun des deux autres groupes), il n'en est plus de même (la vue de celui du milieu suffit à établir la jonction entre tous et à constituer un seul groupe). On a donc appris là une règle, dont il n'est fait aucune mention dans tout le traité *Sanhédrin*, à savoir que parfois l'accusé et un groupe de témoins accusateurs seront exécutés ¹, tandis que le second groupe sera absous ².

7. R. Yossé b. R. Juda dit : l'accusé ne peut être condamné à mort que s'il a été averti par les deux témoins, selon les termes bibliques : *sur l'avis de 2 témoins*. D'après une autre explication, R. Yossé dit qu'en raison des termes précités, le tribunal doit entendre le témoignage de la bouche des témoins, sans recourir à un interprète.

R. Oschia enseigne que l'on rapporte le verset suivant à 2 groupes de témoins opposés entre eux (Deutéron. XIX, 16) : *Si un témoin malveillant*

1. A titre de témoins convaincus de faux. 2. Après l'exécution de l'accusé, les faux témoins ne seront plus tués.

s'élève contre un individu; ce dernier mot superflu indique qu'il s'agit d'un témoin (ou groupe) accusant l'homme; *pour l'accuser*, lui, ou par alibi à convaincre de faux le premier groupe, sans accuser le témoignage seul. Est-ce que de faux témoins doivent être avisés au préalable de la gravité qu'ils commettront par leur fausse accusation? Non, dit R. Isaac b. Tablaï au nom de R. Éléazar, ce n'est pas nécessaire. Mais, dit R. Abahou, ne tient-on pas compte des bons effets de l'avertissement (qui arrête parfois une fausse accusation)? Non, dit R. Jacob b. Dassi, on ne l'espère pas à l'égard des faux témoins; il y a beaucoup de gens assez ignobles pour voir leur prochain aller au supplice par suite de leur fausse accusation, sans qu'ils se rétractent pour cela — 1.

8. (10). Si un condamné à mort qui s'est sauvé se trouve de nouveau devant le même tribunal qui l'a condamné, on ne recommence pas la délibération (mais on l'exécute). Partout où deux témoins viennent dire : « Nous déposons le témoignage que tel individu a été condamné à mort par tel tribunal et que tels et tels étaient les témoins, on exécute cet individu. Le tribunal fonctionne en Palestine et en dehors de la Palestine ². Celui qui condamne à mort une fois dans sept ans est sanguinaire. R. Éléazar b. Azariah dit: s'il condamne à mort une fois en 70 ans, il est sanguinaire. R. Tarfon et R. Akiba disent : Si nous avons été membres du tribunal, jamais personne n'aurait été condamné à mort. R. Simon b. Gamaliel dit : S'ils avaient fait ainsi, ils auraient augmenté le nombre des assassins.

« Le tribunal (Synhédrin) fonctionne en Palestine et au dehors », car il est écrit (Nombres, XXXV, 29) : *Ils vous serviront à proclamer la justice, pour vos générations, en toutes vos demeures* (même au dehors). Pourquoi alors est-il dit (Deutéron. XVI, 18) : *Tu te donneras* (nommeras) *des juges et des lecteurs dans toutes tes portes*, ce qui semble exclusif aux villes du pays? Non, ce texte dit seulement que dans ces villes, il y aura des juges pour chaque localité, tandis qu'au dehors il n'y aura qu'un tribunal par province (ou ressort). R. Doustaï b. R. Yanaï enseigne qu'il est du devoir de chaque tribu de juger ses membres selon le texte précité : « Tu nommeras des juges et exécuteurs à toutes les portes que l'Éternel ton Dieu t'a données, » savoir pour tes tribus. R. Simon b. Gamaliel a enseigné : les condamnés à mort, qui de Palestine ont fui au dehors, seront exécutés de suite; mais ceux qui du dehors se sont réfugiés en Palestine, ne seront pas exécutés de suite, mais u gés à nouveau.

1. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, XI, 3 (t. VIII, p. 140).
2. Partout où il y a des Juifs.

CHAPITRE II

1. Voici ceux qui sont condamnés à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 11) : celui qui tue un individu par mégarde. S'il grattait un mur avec un cylindre tranchant qui s'est échappé de ses mains et tombant sur un individu l'a tué, ou si un tel accident est survenu par la descente d'un tonneau, ou si descendant par une échelle il est tombé sur un individu et l'a tué, il est condamné à l'internement. Mais s'il montait un de ces objets lourds ou tranchants qui, s'étant échappés de ses mains, sont tombés sur un individu et l'ont tué, ou bien si en montant par l'échelle il tombe et tue l'individu, il n'est pas condamné à l'internement. Règle générale : Si en descendant l'homme ou ses objets sont tombés sur la victime, il est condamné à l'internement dans les villes de refuge; mais s'ils sont tombés, quand l'homme montait il n'est pas condamné.

Selon R. Juda, le meurtrier involontaire (en descendant p. ex. un tonneau) est absous, à moins d'avoir rejeté toute la corde qui retenait l'objet tombé; selon R. Simon, il est absous à moins d'avoir défait tous les leviers *מגלג* avec lesquels il travaille. L'avis de R. Simon se rapporte au cas de rupture de la corde (et malgré la retenue du nœud, la peine de l'exil sera imposée); l'avis de R. Juda se réfère à la chute de tous les leviers (sans quoi, la peine de l'exil n'est pas applicable). R. Jérémie demanda devant R. Abahou : si au moment d'amener à lui le cylindre niveleur, la victime sort la tête, et l'outil l'atteint et la tue, considère-t-on que cet effet est survenu par la main-d'œuvre (entraînant la dite peine), ou le suppose-t-on survenu en remontant l'outil de sorte qu'il y ait dispense? L'acte de le ramener, répondit R. Abahou, équivaut à une descente (et en raison du travail accompli au même moment, la peine est applicable). R. Jérémie demanda encore devant R. Abahou : si en travaillant avec cet outil, au moment de le ramener, un enfant étend la main et se trouve blessé, l'ouvrier est-il coupable? Tu te donnes une peine inutile, fut-il répondu, par cette nouvelle demande : comme je te l'ai déjà dit, l'acte de le ramener équivaut à la descente (et la peine est applicable).

2. Si la cognée s'est échappée du manche et a tué quelqu'un, selon Rabbi, le meurtrier involontaire ne subira pas l'exil; les autres docteurs imposent cette peine si la mort résulte d'un éclat échappé du bois que l'on fend. Rabbi impose l'exil au meurtrier par mégarde; les autres docteurs l'en dispensent.

Rabbi impose l'exil en cas de chute du bois, se basant sur l'analogie des

1. Selon l'avis des docteurs au § suivant, au sujet du fer échappé.

termes employés pour la cognée (Deutér. XIX, 5), et dans ce texte (ib. XXVIII 40) : *si tu cueilles (fais tomber) tes olives*, qui dans l'un et l'autre texte signifient : chute. Les autres docteurs se fondent sur l'analogie entre notre terme et celui du verset suivant (ibid. VII, 22) : *l'Éternel ton Dieu enlèvera (frappera) ces nations devant toi*, et comme dans ce dernier texte il s'agit de frapper, il en sera de même ici (et il doit s'agir de l'emploi de la cognée qui a causé la mort).

3 (2). Si un individu jette une pierre dans la rue et tue un homme par mégarde, il est condamné à l'internement. R. Eliézer b. Jacob dit : Si au moment où la pierre a été jetée il n'y avait personne dans la rue, et la victime qui a reçu la pierre n'a sorti la tête qu'après le lancement de la pierre, l'individu dont il s'agit n'est pas condamné à l'internement.

(4). Un individu a jeté une pierre dans sa propre cour, et il a tué un homme par mégarde : Si la victime avait ses entrées libres dans la cour, le propriétaire est condamné à l'internement ; mais si la victime n'avait pas le droit d'y entrer, le propriétaire n'est pas condamné, car il est dit (Deutér. XVIII, 5) : *et celui qui marchera avec son prochain dans la forêt ;* donc, à l'instar d'une forêt, l'auteur de l'accident et la victime devront avoir également en ce lieu l'accès libre, ce qui n'est pas le cas pour la cour d'un propriétaire, réservée à ce dernier. Ainsi, dit Aba-Saül, on a la libre faculté d'y fendre du bois ; mais le père qui bat son enfant pour le corriger et le tue par mégarde n'est pas condamné à l'internement. Il en est de même du maître qui bat son élève pour le corriger, et de celui qui est chargé par le tribunal d'infliger à un coupable la peine du fouet ¹.

R. Eliézer b. Jacob se base (§ 3) sur ce qu'il est dit (ibid) : *et trouve* (rencontre) ; il faut donc que la victime soit aisée à trouver (ce qui n'est pas le cas si elle a été au devant du fer). Mais a-t-on le droit de jeter une pierre sur la voie publique ? (N'est-ce pas dangereux ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. Aboun, où quelqu'un voyait son mur vaciller ; il jette des pierres pour le renverser.

R. Yanaï dit (§ 4) : le boucher qui en dépeçant sa viande a frappé quelqu'un à mort, soit en haut, soit en bas, est passible de l'exil. C'est conforme à ce qu'à dit R. Houna : le boucher qui en dépeçant de la viande a frappé devant lui, en bas, est passible de l'exil ; s'il a frappé en l'air il n'est pas passible ; lorsqu'au contraire il a tué quelqu'un derrière lui (par un tranchet échappé), si c'est par en haut, il est passible de l'exil ; si c'est en bas, il est absous. R. Isaac dit : dans chaque fait, il faut se rendre compte du procédé (ou de l'habitude). Ainsi, quelqu'un s'assoit le jour sur un lit où

1. Ils ne sont pas condamnés à l'internement. s'ils tuent par mégarde.

il n'est pas d'usage de mettre un enfant, et celui-ci se trouve étouffé, le meurtrier ira en exil ; si c'est la nuit, lorsqu'il est d'habitude d'y mettre l'enfant, il ne sera pas exilé. Par contre, s'il s'assoit le jour sur une pàte, où il est d'habitude d'installer l'enfant, le meurtrier qui l'aura étouffé n'ira pas en exil ; mais si c'est la nuit, lorsque ce n'est pas l'usage d'y installer un enfant, et que celui-ci ait péri, le meurtrier par mégarde ira en exil — 1.

(5). Le père est condamné à l'internement s'il a tué son fils, par mégarde ; le fils est condamné à l'internement s'il a tué son père par mégarde. Toute personne qui a tué un israélite par mégarde doit aller dans les villes de refuge ; de même, un israélite qui a tué par mégarde une personne quelconque ira dans les villes de refuge. Il y a une exception pour l'étranger à demeure dans le pays : il ne va dans les villes de refuge que s'il a tué par mégarde un autre étranger.

Un aveugle qui a tué un individu par mégarde ne va pas dans les villes de refuge ; c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'il y va comme les autres. Si un homme a été tué par son ennemi, le meurtrier ne va pas dans les villes de refuge². R. Yossé b. Juda dit : Si le meurtrier était l'ennemi de la victime, il est condamné à mort, car il faut le considérer comme un homme averti qui a agi volontairement. R. Simon dit que cela dépend des circonstances. Si les circonstances font supposer qu'il ait tué volontairement, il n'ira pas dans les villes de refuge (quoiqu'on ne le condamne pas à mort). Mais si les circonstances font supposer qu'il l'ait fait par mégarde, il ira dans les villes de refuge.

R. Zeira dit que R. Schila b. Abouna a enseigné³ : bien qu'il soit dit (Nombres, XXXV, 19) : *le vengeur du sang tuera le meurtrier*, si un père a tué son fils, le second fils, frère de la victime, ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer le père ; mais si un frère a tué l'autre frère, un autre (3^e) frère peut devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. R. Eliézer b. Jacob a enseigné le même avis pour un fils tué par son frère ; mais si un frère a tué l'autre frère, un second frère ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. D'où sait-on qu'un tel devoir (de venger le sang) incombe au plus proche parent de la victime, même lorsque celui-ci prétend ne plus rencontrer le meurtrier ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *en le rencontrant, lui, il le tuera* (du terme superflu *lui* on conclut que la-recherche est un devoir). — 4.

4 (6). L'exil a lieu dans les six villes de refuge, dont trois sont de ce côté du Jourdain, et trois de l'autre côté, selon ces mots (Nombres, XXXV, 14) : *Vous aurez 3 villes de l'autre côté du Jourdain, et 3 au*

1. Suit un passage traduit tr. Baba Qama, III, 8 (t. X, p. 27). 2. Il n'est pas non plus condamné à mort, puisqu'il n'y a pas de preuves que le meurtre ait été volontaire. 3. V. Sifri, section *Schoftim*, n° 181. 4. Suit un passage traduit au tr. *Meghillu*, IV, 7 (t. VI, p. 25²) ; Cf. tr. *Sôta*, II, 5 fin.

pays de Canaan. Aussi longtemps qu'il n'y eut pas 3 villes choisies à cet effet en Palestine, les 3 villes de refuge sises de l'autre côté du Jourdain ne pouvaient accueillir efficacement les meurtriers par mégarde, car il est dit (ibid.) : *Il y aura six villes de refuge* ; il faut donc que toutes les six puissent fonctionner en même temps.

5. On a fait des routes de l'une à l'autre de ces villes, selon ces mots (Deutéron., XIX, 3) : *Tu prépareras la route* (vers elles), *et tu la diviseras en 3 districts*, etc. Celui qui allait dans une de ces villes de refuge était accompagné de deux disciples de savants, pour qu'ils pussent parler au parent vengeur, si celui-ci poursuivait et atteignait le meurtrier en route. R. Meir dit : dans ce cas, le meurtrier parle aussi pour lui-même, selon les mots (ibid.) : *Voici la parole* (défense) *du meurtrier*.

6. R. Yossé b. Juda dit : d'abord, tous les meurtriers allaient dans les villes de refuge, même celui qui avait tué volontairement ; puis le synhédrin les faisait ramener ; celui qui avait tué volontairement était condamné à mort, l'innocent était acquitté ; celui qui était coupable d'homicide par imprudence était renvoyé dans la ville de refuge, selon le texte (Nombres, XXXV, 25) : *La communauté le ramènera dans sa ville de refuge*.

La mort du grand-prêtre permet au meurtrier de quitter la ville de refuge pour devenir libre, soit le grand-prêtre oint, soit le grand-prêtre désigné par ses vêtements supérieurs¹, soit le grand-prêtre retiré. R. Juda ajoute encore un quatrième titulaire : le prêtre oint pour la guerre (Deutéron., XX, 2). C'est pourquoi les mères des grands-prêtres entretenaient les intéressés par de la nourriture et des vêtements, pour qu'ils ne désirent pas la mort de leurs fils.

Si le grand-prêtre est mort après que le coupable a été condamné à l'internement, celui-ci n'est plus obligé d'aller dans les villes de refuge. Si le grand-prêtre est mort avant la condamnation, et cette condamnation n'a eu lieu qu'après la nomination d'un autre grand-prêtre, le coupable ira dans une ville de refuge, et il y restera jusqu'à la mort du nouveau grand-prêtre. Si la condamnation à l'internement a eu lieu pendant la vacance des fonctions du grand-prêtre, ou bien si le meurtrier a tué par mégarde le grand-prêtre lui-même, ou bien encore si c'est le grand-prêtre qui est le coupable d'homicide par imprudence, l'internement dure jusqu'à la mort du coupable.

Celui qui est interné dans une ville de refuge ne doit jamais en sortir, quand même on aurait besoin de lui dans une affaire grave comme témoin

1. Sous le second Temple à Jérusalem, à défaut d'onction du grand-prêtre, on le distinguait par le costume, composé de 8 pièces.

ou dans l'intérêt d'une cause publique, et quand même il aurait été un chef d'armée comme Joab, fils de Cerouya, car il est dit (ibid) : *où il a fui* ; là il demeurera, il mourra, et il sera enterré. Comme l'entrée dans la ville de refuge elle-même met le meurtrier à l'abri contre le parent vengeur ; de même les annexes de cette ville le mettent à l'abri. Mais si le coupable est sorti des dépendances de la ville, alors, dit R. Yossé le galiléen, tout le monde a le droit de le tuer, et le parent vengeur fait même une bonne action s'il le tue. Mais R. Akiba dit que personne n'a le droit de le tuer, excepté le parent vengeur (qui a le droit de le faire s'il le veut, mais ce n'est pas une action méritoire).

S'il y a un grand arbre à la limite de la ville de refuge, dont la tige se trouve en dedans et dont les branches sont penchées au dehors, ou bien dont la tige est en dehors et les branches en dedans, et que l'homme interné se trouve sous la tige ou sous les branches, on prend en considération la position des branches (et d'elles dépend l'état du coupable, pour savoir si le vengeur peut le saisir ou non),

Si l'homme interné dans une ville de refuge pour avoir commis un homicide par imprudence commet dans cette ville même un nouveau meurtre par mégarde, il sera exilé d'un quartier dans un autre (car il ne peut pas sortir de la ville à cause de son premier meurtre). Un lévite qui habite la ville de refuge et qui tue pour la première fois un homme par mégarde, sera exilé dans une autre ville de refuge.

(8) Un homme qui pour avoir commis un homicide par imprudence, arrive dans une ville de refuge, dont les habitants veulent lui donner des marques d'honneur, doit leur dire qu'il est meurtrier, et que par conséquent il ne mérite pas ces honneurs. Si les habitants lui répondent qu'ils veulent l'honorer malgré l'accident qui lui est arrivé, il peut l'accepter, selon l'expression de l'Écriture : *Voici la parole du meurtrier* (son aveu suffit).

Moïse désigna trois villes de refuge en deça du Jourdain ¹, et à leur arrivée en Palestine les Israélites désignèrent encore trois autres villes. Les unes et les autres n'étaient pas aptes à accueillir les exilés, jusqu'après la conquête du pays et son partage entre les tribus. Comme depuis lors, le sol fut soumis aux obligations du repos agraire et du jubilé, les villes de refuge d'un côté et de l'autre du Jourdain fonctionnèrent. Les trois villes désignées par les Israélites en Palestine se trouvaient juste en face des trois désignées par Moïse en deça du Jourdain, comme deux rangées dans une vigne. Ainsi, Hebron en Judée est sise en face de Boçar (Boçra) au désert ; Sichein sur le mont d'Ephraïm est en face de Ramoth en Galaad ; la ville de Qadeseh

1. Tosseffa à ce traité, ch. II, commencement.

en Galilée est en face de Golan dans la province de Bassan. Malgré la désignation de Sichem sur la mont Ephraïm, cette ville n'était pas encore apte à recueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Yearim jusqu'après la conquête de Sichem. De même, malgré la destination de Qadesch en Galilée, cette ville n'était pas encore en état d'accueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Gamala, jusqu'après la conquête de Qadesch. Entre les trois villes, les distances de l'intervalle étaient égales, en sorte qu'il y avait aussi loin de Hebron pour aller au sud que de Hebron à Sichem, ou de Hebron à Sichem autant que de Sichem à Qadesch.

Si l'une de ces villes est tombée en ruines, on la réédifie à la même place. D'où sait-on qu'au besoin on la reconstruit à une autre place (ou au milieu du territoire d'une autre tribu) ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *six villes*, on connaît le devoir de les ériger de préférence à telle et telle place ; l'expression suivante, *elles seront* (superflue), indique qu'il importe seulement à ces villes d'être aussi équidistantes et accueillantes que les premières. Les villes de refuge ne devront pas constituer de grandes bourgades ¹, ni de trop petites localités ², mais être moyennes. On fera bien de les bâtir près d'un marché (pour faciliter les approvisionnements) ; et s'il n'y a pas de marché auprès de l'endroit, on en établira un. On ne les bâtira qu'auprès d'un cours d'eau, et s'il n'y a pas d'eau auprès, on l'amènera (par aqueduc). Si le nombre des habitants se trouve diminué à un moment, on en fera venir d'autres à leur place. S'il n'y a pas de troupes ³, *εγλοι*, on fera venir soit des cohanim, soit des lévites, soit de simples Israélites. On n'établira là ni un pressoir pour tirer l'huile des olives, ni une cuve pour le vin ⁴. Tel est l'avis de R. Néhémie ; mais les autres sages le permettent. On ne se livrera pas là au travail de corderie, ni à la fabrication de la verrerie, afin d'éviter la fréquentation régulière de cet endroit par le vengeur (sous prétexte de trafic).

R. Yoḥanan envoya aux rabbins de là-bas (Babylone) pour leur dire que leurs 2 énoncés faits au nom de Rab sont inexacts. 1° Vous dites au nom de Rab qu'à l'égard de la *belle captive* (Deutéron., XXII, 1) prise pendant une guerre, une seule cohabitation est permise avant de contracter le mariage régulier ; selon moi au contraire, aucune cohabitation n'est permise avec la femme faite prisonnière, avant l'accomplissement du cérémonial complet, exigible en ce cas, comme il est dit (ibid. 13) : *ensuite* (après tout ceia), *tu viendras à elle et l'épouseras maritalement*. 2° Vous dites au nom de Rab : Joab croyait pouvoir se mettre à l'abri en tenant les angles de l'autel comme un lieu de refuge, ce qui n'est pas ; mais le toit qui le surmonte ou celui de Silo lui donnent cet effet protecteur ; selon moi au contraire, ni l'autel, ni le toit

1. Dans une grande ville, le vengeur pourrait épier la sortie du meurtrier.
2. Dans une petite ville, les vivres sont rares. 3. Rassurant les exilés contre une attaque possible des vengeurs venant en masse. 4. De crainte d'attirer un vengeur.

qui le recouvre, ni celui de Silo, ni l'enceinte du Temple, ne peuvent servir de refuge, et cet effet est réservé aux six villes officielles de refuge. Comment se peut-il que Joab, dont il est dit (II Samuel, XXIII, 8) : *le sage, le chef de la 3^e partie des troupes*, se soit trompé à ce sujet ? Il avait fui, dit R. Tanhouma, vers le Synhédrin (non par erreur), pour qu'après lui ses biens passent à ses descendants, comme il a été enseigné¹ : les biens de ceux qui sont condamnés à mort par le tribunal passent à leurs héritiers ; pour ceux qui sont condamnés par le gouvernement, les biens passent à ce dernier. Or, se dit Joab, il vaut mieux que je sois condamné par le tribunal, afin de laisser mes biens à mes enfants, que d'être condamné par les gens du roi et que mes biens passent à celui-ci. Lorsque Salomon l'entendit raisonner ainsi, il s'écria : qu'ai-je besoin de son argent ! Et aussitôt le roi donna des ordres en conséquence (I Rois, II, 25) : *tu enlèveras le sang innocent*, vain ; mais de son argent qui n'est pas gratuit, je ne veux rien (qu'il passe aux héritiers). Il est dit (ibid. 34) : *Il envoya par Bonyahou, qui le rencontra et le tua, puis on l'enterra dans sa maison comme en un désert*. Est-ce à dire que la maison de Joab était un désert ? Non ; c'est pour dire qu'à la mort de Joab, de ce chef d'une armée d'Israélites, ceux-ci se crurent perdus comme en un désert. Selon le dire des uns, il pillait les ennemis ; avec le montant du butin, il leur construisait des bains publics, *δημοσια*, et privés : ce qui est dit en son honneur ; selon d'autres, avec le montant du butin pris sur les ennemis, il faisait nourrir les maîtres, avec leurs disciples, ce qui est encore plus à son éloge.

D'où sait-on que le grand Synhédrin (tribunal supérieur) se trouvait installé auprès de l'autel² ? C'est que, de suite après ce verset (Exode, XX, 26) : *Tu ne monteras pas par des degrés sur mon autel, etc.*, on trouve ces mots, visant la juridiction (ibid. XXI, 4) : *Voici les jugements que tu leur exposeras*. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit³ ; le mot « refuge » se trouvait écrit sur les grandes routes, de sorte que le meurtrier fugitif continuait son chemin à mesure qu'il voyait ce mot écrit, R. Aboun ajoute qu'une main indicatrice leur désignait la route à suivre. R. Pinhas interprète ces mots (Ps. XXV, 8) : *Il est bon et juste l'Éternel*⁴. Pourquoi est-il bon ? Parce qu'il est juste. Et pourquoi est-il juste ? Parce qu'il est bon. *C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin* ; il leur indique le chemin du repentir. Ainsi (au lieu d'avoir recours au repentir), si l'on demande à la sagesse (ou stricte justice) quelle est la punition du pécheur ? Elle répondra (Proverbes, XIII, 21) : *tu poursuivras les impies par le mal*. De même si l'on demande à la prophétie quelle est la punition du pécheur ? Elle répondra (Ezéchiel, XVIII, 20) : *l'âme pécheresse mourra*. Puis on demandera au Très-saint (bénédict soit-il !) : quelle est la punition du pécheur ? Il répondra : qu'il fasse pénitence, et il sera pardonné, comme il est écrit (au verset précité) : *C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin ; il leur enseigne la voie pour se repentir*. — Il

1. Dans une braitha. 2. Où Joab se réfugia. 3. B., tr. Sôta, f. 10.
4. V. Rabba sur Nombres, ch. 23 ; sur Psaumes, ch. 25.

Lery 2

3856 B-28
(A 73)

est écrit (Proverbes, XXVI, 2) : *Comme l'oiseau fuit, comme l'hirondelle vole, de même une malédiction vaine¹ ne se réalisera pas* (pourquoi donc est-il dit parfois de prier pour détourner la mort des enfants, si la prière est sans but ?) On peut répondre qu'à certains moments favorables Dieu exauce cette prière. Ainsi, R. Yossé b. Halafta a dit² : il y a certaines époques pour a prière. Or, David dit devant le Très Saint : Maître de l'univers, puisse l'heure à laquelle je suis en prière devant toi être un instant favorable, ainsi qu'il est écrit (Ps. LXIX, 14) : *(Que ma prière à toi, ô Éternel, te trouve à un moment propice !*

R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : partout où la Bible emploie le mot *parler*, elle fait allusion à quelque loi nouvelle sous-entendue. Ainsi, lorsque dans Josué (XX, 3) le précepte relatif aux villes de refuge est rappelé, le texte emploie aussi le mot *parler*. Cependant, ne trouve-t-on pas aussi l'emploi de ce même terme dans le sens plus simple de *dire* (sans se référer à un ordre) ? C'est que, selon la correction admise par les exégètes, Dieu employa le terme *parler* conjointement avec celui de *dire*, en s'adressant à Moïse (Exode, VI, 2), parce qu'il s'agit d'une réprimande. Pourquoi, après le devoir de recueillir le réfugié (énoncé au texte précité de Josué), est-il encore dit : *Il demeurera avec eux* ? De ces mots superflus, disent les rabbins au nom de R. Schilo, on déduit que si l'exilé était un docteur de la Loi, on lui établissait une salle de réunion pour aller l'entendre.

Moïse établit 3 villes de refuge en deçà du Jourdain³ ; à leur entrée en Palestine, les Israélites fixèrent 3 autres, et plus tard il en sera établi 3 autres, car dans le texte biblique relatif à ce sujet (Deutéron. XXI), il y a 3 fois le mot *trois* (ibid 9). Aba-Saül dit : comme dans ce texte il y a le mot superflu *et encore*, il faut compter encore une fois ce nombre 3, soit 12. R. Nehoraï ajoute encore à ce compte la mention du mot *outré* équivalent au même nombre 3, soit 15. Il est écrit (Nombres, XXXV, 13) : *Vous aurez six villes de refuge* ; ceci ne signifie-t-il pas que les 6 villes devront fonctionner en même temps ? Peut-il donc être question de plus⁴ ?

Conformément à ce qu'a dit R. Samuel b. Yanaï au nom de R. Aha⁵, il manquait au 2^e Temple 5 objets qu'avait eus le premier Temple ; car il est dit (Haggée, I, 8) : *Montez à la montagne, apportez du bois, etc., et j'en serai honoré*. Or, dans ce dernier mot, il manque à la fin la lettre η (= 5). Les 5 objets manquants sont : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction et l'esprit saint. Abayé dit qu'un docteur de la Loi doit se faire connaître à sa juste valeur ; ainsi, lorsqu'un tel docteur connaît un traité, et que, se rendant dans une autre localité, on lui rend autant d'honneurs que s'il savait le double, il devra faire connaître au juste ce qu'il

1. Selon la fin du verset, dont le texte (incorrect dans l'édition du Talmud) est restitué par Lonzano, en ses Notes. 2. Rabba à Deutéron., ch. 2. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2. 4. Question non résolue. 5. J., tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153).

sait ¹. Quant à la rémission d'une dette en la 7^e année agraire, celui qui l'énonce au débiteur d'une voix condescendante pourra cependant avoir la main ouverte pour toucher le montant. Pourquoi, selon R. Yossé le Galilée, le plus proche parent de la victime a-t-il pour devoir de *venger le sang* répandu C'est qu'il est écrit (Deutéron. XIX, 6) : *dans l'effervescence de son cœur, à le poursuivre* (c'est donc un devoir de le poursuivre). « Le réfugié pourra rentrer lors du décès du pontife suivant », fût-ce le 3^e, dit R. Abahou. Il dit aussi : si la présence du meurtrier involontaire est indispensable pour un objet quelconque, on le fait chercher de la ville de refuge. Non, dit R. Yossé, aux termes de la Mischna, « lors même que tout Israël aurait besoin de cet homme, fût-il un chef d'armée comme Joab fils de Cerouya, il ne devra jamais sortir de cette ville, car il est dit (ibid.) : « *où il a fui, là il demeurera, etc.* »

7. Les hommes internés doivent payer leur entretien aux Lévites, c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'on n'est pas obligé de leur rien donner.

Si l'interné était fonctionnaire public avant d'avoir commis l'homicide par imprudence², il peut, en quittant la ville de refuge pour redevenir libre, retourner à ses fonctions ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'il ne peut pas y retourner.

On a enseigné³ que, selon R. Yossé, l'opinion au sujet des villes de refuge fait l'objet d'une discussion : d'après R. Juda, ces villes constituent la propriété ou héritage des Cohanim et lévites ; selon R. Meir, ces villes ne leur servent que d'habitation. Or, l'avis de R. Juda est conforme à celui que R. Yossé exprime ailleurs, comme celui de R. Meir concorde avec ce qu'il dit ailleurs. Ainsi, l'on a enseigné : les réfugiés doivent payer un salaire comme loyer dans ces villes appartenant aux lévites ; tel est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, ils n'ont rien à payer — 4.

CHAPITRE III

1. Sont condamnés à la peine du fouet celui qui commet un adultère avec sa sœur, avec la sœur de son père, avec la sœur de sa femme, avec la femme de son frère, avec la femme du frère de son père, ou avec une femme menstruée ; un grand-prêtre qui épouse une veuve (Lévitique, XXI, 14) ; un prêtre qui prend une femme divorcée ou celle qui a pratiqué la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, XXV, 9) ; un israélite qui prend une femme bâtarde, ou une femme israélite qui prend un homme bâtard.

1. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 433). 2. S'il a été p. ex., dit le commentaire, Naci (exilarque), ou président du tribunal. 3. J., tr. *Maasser Schéni*, V, 14 (t. III, p. 239). 4. Suit un passage traduit au tr. *Sôta*, IX, 2 fin (t. VII, p. 326) ; Cf., tr. *Schebiith*, X, 7 (t. II, p. 433).

2. Un individu impur qui mange des choses sacrées, ou qui entre dans le temple ; celui qui mange la graisse défendue ou du sang ; celui qui mange le reste des sacrifices (Exode, XXIX, 34), ou le reliquat des sacrifices appelé *pigoul* (rejeté, Lévitique, XIX, 7, et VII, 18) ou de la viande sacrée devenue impure (Lévitique, VII, 19), celui qui offre des sacrifices en dehors du Temple ; celui qui mange du pain levé pendant la fête de Pâques ; celui qui mange ou qui travaille le jour du grand pardon ; celui qui fait pour son usage une composition comme celle de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32), ou comme celle du parfum sacré (Exode, XXX, 37) ; celui qui s'oint de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32) ; celui qui mange la viande d'un animal mort, ou déchiré (par un animal carnivore, ou atteint d'une maladie infectieuse), celui qui mange des reptiles défendus ; celui qui mange des fruits de la terre avant d'en avoir donné les prémices sacerdotales et Lévitiques ; celui qui mange la dime du Lévitite dont on n'a pas encore donné la part due au cohen ; celui qui mange la deuxième dime ou les choses sacrées avant de les avoir rachetées, est passible de la peine des coups.

Combien doit-il en manger pour être condamné ? R. Simon dit qu'il est condamné s'il en mange même la partie la plus minime. Les autres docteurs fixent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable ? Oui, dirent-ils, parcequ'elle est ainsi créée. Un grain de blé aussi, répliqua-t-il, est ainsi créé (et sa mesure suffit).

3. Celui qui mange des prémices avant d'avoir récité (liturgiquement) le chapitre relatif à ce précepte (Deut. XXVI, 5-11), ou qui mange des saintetés de premier ordre en dehors de la séparation du sanctuaire, ou de la seconde dime en dehors du mur de clôture (de Jérusalem), celui qui brise un os d'un agneau pascal pur, est passible de la peine de 40 coups ; mais celui qui laisse de la chair d'un tel agneau pur, ou qui brise un os d'un tel agneau impur, n'est pas soumis à la pénalité des coups.

4. Celui qui, rencontrant un nid d'oiseaux, prend sa mère avec les petits, est condamné à la peine des coups, d'après R. Juda, pour avoir transgressé la loi (Deutéronome, XXII, 6). Les autres docteurs disent qu'il n'a qu'à laisser la mère en liberté, et qu'il n'est pas condamné. Règle générale : quand une défense est suivie ou précédée d'un commandement (qui doit réparer ou prévenir la faute), on n'a qu'à se conformer au commandement et l'on n'est pas puni pour avoir agi contre la défense. ¹

1. La défense « tu ne prendras pas la mère avec les petits » (Deutéronome, XXII, 6), est suivie du commandement « tu laisseras la mère libre » (ibid. 7) ; et

5. Sont condamnés encore à la peine du fouet : celui qui s'arrache les cheveux de la tête par chagrin pour un mort (Deutéronome, XIV, 1) ; celui qui rase en rond les coins de la tête (Lévitique, XIX, 27) ; celui qui se rase la barbe (ibid.), celui qui se fait une incision par chagrin pour un mort (ibid 18).

(10). Celui qui est condamné à la peine du fouet reçoit quarante coups moins un (= 39), car il est dit (Deutéron, XXV, 3) : *au nombre de 40*, soit un nombre qui approche de 40. Mais R. Juda dit : quarante au complet, et le dernier sera frappé entre les épaules.

(11). Il faut d'ailleurs examiner la constitution et l'état de santé du coupable, pour savoir s'il pourra supporter ce nombre de coups ; mais les experts doivent toujours fixer un nombre qui peut se diviser en trois parties égales ¹. Si l'on a jugé d'abord que le coupable pourra supporter le nombre réglementaire de trente-neuf coups, et qu'après lui en avoir donné quelques-uns, on voit qu'on s'est trompé, et que le coupable ne pourra pas supporter le tout, il est acquitté. Si l'on a jugé d'abord qu'il ne pourra supporter que dix-huit coups, et qu'après les lui avoir donnés on voit qu'il pourra supporter tous les trente-neuf coups, il est également acquitté après en avoir reçu seulement dix-huit.

Celui qui se fait une incision pour 5 morts, ou 5 incisions pour un mort, est coupable pour chaque incision faite. Pour s'être rasé la tête, on est 2 fois coupable, savoir une fois pour chaque côté. Pour la barbe, on l'est 5 fois, savoir 2 fois pour chaque côté, et une fois pour le bas du menton. R. Éliézer dit : si l'enlèvement de la barbe a été opéré d'un seul coup, on n'est coupable qu'une seule fois, et encore faut-il que ce soit fait par un rasoir. R. Éliézer dit : même celui qui a enlevé la barbe avec une pince, ou un rabot, est aussi coupable.

6. Celui qui se tatoue le corps (Lévit. XIX, 28) est coupable ; s'il trace des caractères sans pointiller la peau, ou s'il la pointille sans tracer de caractères, n'est pas coupable, jusqu'à ce qu'il ait accompli les 2 opérations sur son corps, avec de l'encre, ou de la couleur, ou tout ce qui laisse une trace. R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : on n'est coupable qu'après avoir inscrit sur la peau le nom d'une idole, comme il est dit (ibid.) : *Ne vous imprimez point de tatouage, je suis l'Éternel* (nul autre).

7. Un Nazir (abstème) qui boit du vin toute la journée n'est coupable

ce commandement doit prévenir ou réparer la faute de la prise de la mère, en la laissant libre. 1. P. ex. s'ils croient ne pouvoir faire appliquer que 8 coups au coupable, ils décideront de faire donner 6 coups.

qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il a bu plusieurs fois, il est autant de fois coupable.

8. Un Nazir qui se rend impur au contact des morts, pendant toute la journée, n'est coupable qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il s'est plusieurs fois rendu impur, il est autant de fois coupable. Un Nazir qui se rase plusieurs fois en un jour n'est qu'une fois coupable ; si malgré des avertissements réitérés il se rase plusieurs fois, il est autant de fois coupable. Celui qui est revêtu d'étoffes hétérogènes toute la journée n'est coupable qu'une fois ; si malgré des avertissements réitérés de ne pas se vêtir ainsi, il se déshabille puis se revêt ainsi, il est autant de fois coupable.

9. 10. Il peut arriver qu'en cultivant un sillon, on soit coupable d'avoir transgressé huit défenses. C'est le cas de celui qui cultive en attendant ensemble à la charrue un hœuf et un âne, qui sont consacrés, le sol contenant des semences hétérogènes dans une vigne, pendant la 7^e année du repos agraire, un jour de fête, le cultivateur étant un cohen et Nazir, placé sur un lieu impur. Ḥanania b. Ḥakhinaï y ajoute une 9^e cause de défense, celle d'être revêtu d'étoffes hétérogènes. Ce dernier fait, observèrent les docteurs, n'a pas de rapport avec la culture. La qualité de Nazir, répliqua Ḥanania, n'a pas non plus de rapport avec elle (et pourtant c'est une hypothèse admise).

11. Un homme a commis un crime pour lequel il est condamné deux fois à la peine du fouet¹. Si les experts l'ont examiné pour les deux punitions à la fois, il reçoit le nombre qu'ils ont fixé, et il est acquitté. Mais s'ils ne l'ont examiné que pour une seule punition, il reçoit le nombre fixé pour la première transgression, et puis après sa guérison, il recevra encore des coups pour sa deuxième transgression.

12. L'exécution de la peine du fouet avait lieu de la manière suivante : On attachait les deux mains du coupable de chaque côté d'une colonne. Le *hazan* (serviteur de la communauté) saisissait les vêtements pour les déchirer, afin de découvrir la poitrine ; une pierre se trouvait derrière le coupable. Le serviteur se tenait debout près de lui, et il avait dans la main une bande en cuir de veau pliée en quatre ; à cette bande étaient cousues deux autres bandes en cuir².

13. Le manche de la bande était long d'un palme et large d'autant. Sa longueur devait dépasser toute la largeur du dos du coupable (quand on le frappait par derrière), pour atteindre le ventre. On divisait le nombre de coups fixé par les experts en trois parties, pour en donner au

1. Pour les 2 transgressions, il doit donc subir 78 coups. 2. En peau d'âne, disent les commentateurs.

coupable un tiers par devant et deux tiers par derrière. Le coupable n'était ni debout, ni assis, mais penché, selon ces mots (ib.) : *le juge le fera tomber*. Le serviteur frappait d'une seule main et de toute sa force.

14. Celui qui était chargé de la lecture lisait le passage : « Si tu n' observes pas et si tu n'exécutes pas les commandements de cette loi... Dieu te frappera... » (Deutéronome, XXVIII, 58 et 59); puis il commençait, et il lisait ensuite ces mots : « Vous observerez les paroles de cette alliance... » (Deutéronome, XXIX, 8); puis il lisait : « et il est miséricordieux, il pardonne le péché. » (Psaume LXXVIII, 38), et il recommençait encore (si la punition n'était pas achevée).

Si le coupable est mort des coups, le serviteur qui l'a frappé est acquitté; mais si ce serviteur a ajouté un coup au nombre fixé, et si le coupable est mort, le bourreau est condamné à l'internement dans les villes de refuge. Si les coups ont amené une évacuation involontaire des matières fécales ou une miction involontaire, le coupable est acquitté du reste¹. R. Juda dit : Si c'est une femme, il suffit de la miction involontaire; mais si c'est un homme, il n'est acquitté que s'il y a une évacuation involontaire des matières fécales.

15. Tous ceux qui ont commis des crimes passibles de la peine du retranchement, s'ils ont subi la peine du fouet, seront acquittés de la première peine, selon ces mots (ib. 3) : *ton frère a été abaissé à tes yeux*, c'est-à-dire quand le coupable a reçu la honte du fouet, il a expié son crime, et il est désormais redevenu « notre frère; » c'est l'opinion de R. Ḥananiah b. Gamaliel. R. Ḥananiah b. Gamaliel dit encore : Si celui qui commet un seul crime peut perdre la vie, à plus forte raison celui qui fait une seule bonne action gagnera sa vie. R. Simon dit : Du passage même où il est question du retranchement, on peut tirer une déduction, car il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *les personnes qui auront commis un tel crime seront retranchées du milieu de leur peuple*; et il est dit (auparavant) : *les lois que l'homme exécute et par lesquelles il vit*; donc, le seul fait de rester assis tranquille, sans commettre de mal, équivaut à l'accomplissement d'un précepte religieux. R. Simon b. Rabbi interprète ce verset (Deut. XII, 23) : *Aie bien soin de ne pas manger le sang, car le sang est la vie, etc.* Or, le sang est une nourriture répugnante, et cependant celui qui s'abstient de cette nourriture sera récompensé; à plus forte raison celui qui s'abstient de prendre la propriété d'autrui, ainsi que des femmes défendues, l'objet d'une passion si

1. Il a déjà assez de cette honte, dit Raschi, et il ne faut pas l'affliger davantage.

violente, aura la récompense pour lui, pour ses enfants et pour les enfants de ses enfants, jusqu'à la fin de toutes les générations.

16. Ḥanina : fils d'Aqaschia dit ; Dieu a voulu accorder beaucoup de récompenses aux Israélites ; c'est pourquoi il leur a donné beaucoup de commandements, selon ces mots (Isaïe, XLII, 21) : *L'Éternel le désire ainsi dans sa justice ; c'est pourquoi il a voulu que la loi fût grande et majestueuse*¹.

1. Sur tout ce chapitre III, il n'y a pas de texte jérusalémitte, détail noté dès l'édition princeps (Venise, 1520).

TRAITÉ SCHEBOUOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Il y a deux sortes de serments, qui (par une subdivision) donnent quatre¹. Il en est de même de la connaissance des impuretés², des transports le jour du sabbat³, et de l'inspection des plaies.

4. R. Mena annonce d'une façon anonyme, et R. Abin dit au nom de R. Yoḥanan : nous avons énoncé dans la Mischnâ deux règles l'une à côté de l'autre qui ne se ressemblent pas. Ainsi, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » et ils entraînent quatre sacrifices ; puis, « il en est de même de la connaissance des impuretés ; » or, si pour la première série, quatre sacrifices sont exigibles, c'est que l'on adopte l'avis de R. Akiba ; mais, d'après lui, on ne peut appliquer à la seconde série que deux obligations de sacrifices ? (La Mischnâ est-elle donc à la fois en désaccord avec R. Akiba et avec R. Ismaël ?) En effet, dit R. Éléazar au nom de R. Abin, il faut recourir à l'explication suivante : la première mention de la Mischnâ, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » émane de R. Akiba ; mais la seconde mention, « il en est de même de la connaissance des impuretés » (aboutissant aussi à quatre sacrifices), est de R. Ismaël (qui énonce, de plus, l'obligation pour le cas d'ignorance de la sainteté, ou du sanctuaire). Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi attribuer la seconde mention à R. Ismaël seul, et non à R. Akiba ? Et s'il est vrai que ce dernier ne semble pas imposer le sacrifice à celui qui ignorait seulement la sainteté du Temple (la restreignant à l'ignorance de l'impureté), il reconnaît qu'il y aura double obligation en cas d'ignorance simultanée de l'impureté et de la sainteté, de façon à arriver au total dû⁵ des quatre obligations ? Non, dit R. Yossé, cette dernière hypothèse n'est pas admise, et d'après R. Ismaël seul, le sacrifice est aussi bien dû pour l'ignorance

1. Savoir : 1° en vue de l'avenir une affirmation et une négation ; 2° autant pour le passé (= 4). 2. Lévitique, V, 2. 3. Voir tr. Sabbat, I, 1 ; Cf. J., Derenbourg, dans Revue des études juives, III, 205. 4. En tête est un passage traduit au tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, pp. 1-2). 5. Un impur, connaissant d'abord son état, l'oublie ; se souvenant de la sainteté, il redevient impur, le sait, puis oublie l'impureté et la sainteté, suivie de la connaissance et de l'ignorance successive de l'impureté et de la sainteté. En somme, il y a deux ignorances de chaque genre, ce qui fait quatre obligations.

du sanctuaire que pour celle de l'impureté ; on ne saurait donc s'expliquer la seconde mention (avec ses quatre sacrifices) d'après R. Akiba. Il arrive parfois que, tout en oubliant en même temps l'impureté et la sainteté du sanctuaire, on ne soit soumis qu'à une obligation de sacrifice ; voici comment : un individu est devenu impur, il l'a su, ensuite il l'a oublié et il est entré au sanctuaire : puis il est sorti en le sachant ; après quoi, oubliant l'état du sanctuaire, il y rentre, et il en sort en sachant de nouveau ce qu'il fait : l'ignorance successive de l'impureté et du sanctuaire ne constitue qu'un état d'ignorance, et n'entraîne qu'une obligation de sacrifice. D'autres fois, on semble avoir passé par plusieurs états successifs de connaissance et d'ignorance ; l'on n'est qu'une fois astreint au sacrifice. Voici comment : un individu est devenu impur, et il l'a su ; ensuite, oubliant son état impur, il méconnaît la sainteté du Temple et y entre par mégarde, d'où il sort, sachant ce qu'il fait, et il dit : pour une telle impureté, on ne doit pas être soumis au sacrifice (ce n'est pas une seconde ignorance, quoique différente dans les termes). De même, un individu devenu impur le sait, puis l'oubliant, il oublie aussi que le Temple est saint, y entre et en sort ; si même ces transitions se renouvellent plusieurs fois, se terminant par la connaissance du fait, les divers oublis n'entraînent qu'une obligation de sacrifice.

« Il y a deux sortes d'inspection des plaies, qui donnent quatre. » R. Yossé dit que Josué b. R. Akiba a demandé à R. Akiba ¹ : Pourquoi (en vue d'expliquer ces subdivisions) est-il dit qu'en sous-ordre de la *tache lépreuse*, blanche comme la neige, il y a la couleur de la chaux, et qu'en sous-ordre de la *tumeur* d'un ton mat comme la laine, il y a la coquille d'œuf ? Comment donc s'expliquer, fut-il réparti ? — On aurait dû dire, fut-il répliqué, qu'à partir de la couleur de la coquille d'œuf et au-dessus, la plaie est impure ! C'est pour indiquer que ces divers détails seront joints. Pourquoi ne pas le dire de suite formellement ? Il s'agit aussi de signaler que l'homme incompetent en ces diverses nuances n'a pas la faculté d'examiner. D'où sait-on que leur jonction peut avoir lieu ? R. Mena répond : comme les sages ont dit que les couleurs des plaies sont de 2 sortes, qu'ils ont ensuite détaillées en 4, on déduit que l'on peut aussi bien joindre les 4 sortes que les 2 sortes. Mais, objecta R. Éléazar au nom de R. Abin, si l'on peut joindre les 2 sortes essentielles (p. ex. la tumeur et la tache), qui ne sont pas du même genre, ne va-t-il pas sans dire que l'on peut joindre les couleurs du même genre ? C'est que, dit R. Yossé b. Aboun, comme il est écrit à ce sujet (Lévit. XIII, 2) : *s'il arrive*, au singulier, et non au pluriel ; on voit que toutes les quatre sortes peuvent être jointes ². Hiskia a enseigné : de ce qu'il est dit (ibid. 6) : *en plaie lépreuse*, au singulier, non au pluriel, on conclut aussi que les diverses plaies peuvent être jointes pour constituer la mesure interdite.

Selon une autre version, on posa encore cette question : Pourquoi ne pas dire qu'à partir de la nuance de la coquille d'œuf et au-dessus, on joint les as-

1. Tossefta au tr. *Negaïm*, ch. 4. 2. V. Sifra, section *Tazria'*, ch. 14.

pects pour déclarer la tache impure, au lieu d'exposer les détails qui constituent les 2 sortes essentielles de couleurs qui avec les subdivisions font 4? On a employé cette dernière formule, fut-il répondu, pour nous apprendre qu'il n'y a pas de gradation supérieure l'une à l'autre dans les dites couleurs (et toutes ces quatre peuvent se joindre). Peut-être, toutefois, n'y a-t-il réellement de jonction qu'entre une sorte et celle qui est immédiatement supérieure? Non; sans quoi on supposerait que non-seulement la lèpre devenue pâle est impure, mais encore ce qui touche à celle-ci est impur; tandis que la Bible dit (ibid.) : *si la lèpre est devenue pâle*, ou trouble; cette dernière seule est donc impure, non ce qui la touche. C'est conforme à ce qu'a dit R. Hanina : ce rapport de plusieurs sortes de plaies entre elles ¹ est comparable à deux rois et deux gouverneurs, *ἐπαρχος*; l'un des rois est plus grand que l'autre, de même que l'un des gouverneurs est supérieur à l'autre; mais nul gouverneur n'est plus grand que le roi. Samuel dit que ce rapport est comparable à 2 rois avec leurs secrétaires (secretarius); le roi de l'un est plus élevé que celui de l'autre, et le secrétaire de l'un est plus élevé que celui de l'autre; mais le secrétaire du premier n'est pas plus élevé que le roi (inférieur) de l'autre. R. Hanina au nom de R. Aha b. Aha adopte comme terme de comparaison les 4 personnages suivants : le roi, son chef d'armée, le potentat (*ἀρχιβασιλευς*, celui qui a le pas sur tous), et l'exilarque, chef de la captivité. R. Éléazar b. R. Yossé dit devant R. Yossé qu'un enseignement indique aussi l'absence de gradation entre les dites nuances des couleurs; car si la tumeur, dont le dérivé affaibli est pur, a pourtant une seconde couleur dont il faut tenir compte, à plus forte raison la tache lépreuse, dont le dérivé affaibli constitue une impureté, a aussi par devers elle une seconde couleur dont il faut tenir compte. Au contraire, répliqua R. Yossé, s'il y a un dérivé du 2^e degré (ou la chaux), à plus forte raison existe le 3^e degré (nuance représentée par la coquille d'œuf, comme dérivé de la tache lépreuse; il y a donc gradation). Au contraire, lui répliqua R. Éléazar, il n'y a pas lieu de procéder ainsi : en disant que le dérivé de la plaie affaiblie est impur, il s'agit de la tumeur qui dérive de la tache, et l'espèce analogue à la tumeur est comme la coquille d'œuf (donc, le dérivé de la tumeur l'est au 2^e degré de la tache).

Dans la série biblique, *tumeur*, ou *dartre*, ou *tache lépreuse* (ibid. 25), la *dartre* est au 2^e degré; la *couleur foncée* forme un 2^e degré par rapport à la tache. Le premier terme implique l'idée d'élévation; ainsi, l'apparence de l'ombre semble plus élevée que celle du soleil. De même, par contre, le terme *foncé* implique l'idée de profond, comme si la couleur du soleil semblait plus profonde que celle de l'ombre. Le terme *dartre* implique l'idée de jonction, selon ces mots (I Samuel, II, 36) : *Attache-moi à l'une des divisions sacerdotales*. Tel est, dit R. Éléazar, l'avis de R. Ismaël et de R. Akiba. Selon les autres docteurs, la tumeur et la tache sont à un égal degré; mais la *dartre* forme un second degré pour chacune de celles-ci. En effet, une

1. Chaque sorte essentielle ayant en sous-ordre une nuance.

Mischnâ dit¹ : il peut y avoir des changements tels qu'une dartre dégénère en tumeur, ou qu'elle prenne un aspect plus âpre.

2. Ainsi, lorsque quelqu'un après avoir appris d'abord qu'il est impur et (après avoir p. ex. mangé d'une sainteté ou être entré au sanctuaire) apprend ensuite qu'il est impur, tandis qu'au milieu de ces deux connaissances (pendant son acte coupable) il ignorait son état impur ; il est passible du sacrifice ascendant et descendant². S'il a eu connaissance de son état avant l'acte, non après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé à l'intérieur du sanctuaire, au jour du grand pardon³, et ce jour même suspend la punition, jusqu'à ce que le délinquant apprenne de nouveau son état et qu'il offre un sacrifice ascendant et descendant (proportionnel).

D'où sait-on que, pour l'obligation du sacrifice⁴, on devra avoir eu connaissance de l'impureté au commencement et à la fin, « tandis qu'au milieu de ces 2 connaissances, on ignorait son état impur » ? De ce qu'il est dit (Lévit. V, 3) : *il l'ignore, il l'ignore* ; de la 2^e expression superflue, on déduit la règle précédente. Cette déduction est exacte⁵ d'après R. Akiba (qui admet ces sortes d'interprétations) ; mais d'où sait-on la même règle selon R. Ismaël (qui ne recourt pas aux déductions) ? Il se conforme à l'avis de Rabbi, qui dit⁶ : par l'expression *s'il lui a échappé*, on sait qu'à un moment il savait, et il est dit : *il savait* ; on se trouve donc en présence de deux connaissances. On voit ainsi que R. Ismaël suit l'avis de Rabbi. Mais ce dernier adopte-t-il l'avis de R. Ismaël (de déduire du terme superflu *s'il ignore*, qu'il peut s'agir aussi de l'ignorance du sanctuaire) ? Non, l'avis de Rabbi est admissible aussi selon R. Akiba : la connaissance du fait en ignorant l'impureté au sanctuaire, ou la connaissance avec ignorance que la sainteté est impure, sont semblables (elles entraînent les mêmes obligations de sacrifices). Selon d'autres, on déduit la même règle de ce qu'il est dit (ibid.) : *soit qu'il ne s'en est pas aperçu, soit qu'il l'ait connu, il sera coupable* ; or, comme l'expression *coupable* est déjà dite, la connaissance que l'on doit avoir d'abord n'a plus besoin d'être signalée, et le terme répété vise la connaissance exigible à la fin (pour qu'en cas d'ignorance entre ces 2 faits, l'obligation du sacrifice soit fixée).

R. Aboun demanda : si à la fin (après l'achèvement de l'acte) on ignore son propre état, comment arrive-t-on à offrir le sacrifice dû ? (N'est-il donc pas évident qu'il faut une connaissance à la fin ?) Voici, en effet ce que l'on a voulu enseigner : comme l'un de ces versets est inutile pour indiquer que la connaissance est exigible à la fin, il indique du moins que la connaissance

1. Tr. *Negaim*, VII, 2. 2. Le délinquant l'offre plus ou moins important, selon sa fortune. 3. Lévitique, XVI, 15 ; Nombres, XXIX, 11. 4. Sifra, section *Wayyiqra*, ch. 12. 5. V. ci-après, VIII, 1. 6. Cf. J., tr. *Horaioth*, I, 1 (fol. 45^d).

est exigible au commencement. A ceci on oppose une objection de ce qu'il est dit (ibid., IV, 23) : *S'il a connaissance du péché qu'il a commis, il offrira son sacrifice* ; puisque d'après ces mots, il est inutile d'enseigner l'obligation du sacrifice en cas de connaissance finale, ne faut-il pas le dire pour le cas de connaissance initiale ? On a eu besoin, fut-il répliqué, de formuler la connaissance au sujet du péché, afin d'en déduire ¹ que ceux qui sont soumis à offrir des sacrifices fixes d'expiation et de péchés doivent, au cas où le grand pardon s'est écoulé, les offrir même après cette solennité ; les individus astreints aux sacrifices douteux en sont dispensés après ce moment, en raison des termes précités : « S'il a connaissance du péché commis, il offrira, etc. », et le sacrifice est dû même si la connaissance arrive après ce jour. D'où sait-on que ce verset se réfère seulement à l'impureté au Temple, ou des saintetés ? On trouve énoncées la défense et la pénalité pour l'impureté, ainsi que l'obligation du sacrifice dû en ce cas ; or, comme la pénalité et la défense sont exprimées ailleurs (Nombres, XIX, 13) au sujet de l'impureté du Temple et des saintetés, de même l'obligation de sacrifice formulée ici se réfère à l'impureté relative au Temple et aux saintetés.

R. Eléazar b. Jacob dit : de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXVI, 14) : *je n'en ai pas mangé pendant mon deuil*, on aurait pu croire que le simple israélite ayant mangé de la dîme durant le deuil, ou étant impur, devra offrir un sacrifice d'expiation ; c'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 4) : *il sera coupable de l'une d'elles* ; du partitif *de* on conclut que certaines fautes seules entraînent l'obligation, non d'autres (à l'exclusion de l'impureté). Peut-être y a-t-il lieu d'exclure la dîme, dont la consommation à l'état impur n'entraîne pas la peine capitale, tandis que celle-ci existe pour l'oblation, qu'il n'y aurait pas lieu d'exclure ? C'est pourquoi il est dit (ibid., XXII, 9) : *ils en mourront pour l'avoir profané*, et comme à ce sujet il y a aussi le partitif *de*, on en conclut aussi qu'une partie seule entraîne l'obligation du sacrifice, à l'exclusion de l'oblation. Peut-être au contraire, par analogie entre les termes *péchés* exprimés ici et au verset précité, en déduit-on qu'il y a lieu d'englober l'oblation dans le devoir prescrit du sacrifice ? Non, on le sait déjà par la déduction tirée de la règle émise pour l'idolâtrie que le sacrifice est seulement dû pour la faute qui, commise à dessein, est punie du retranchement, à l'exclusion de l'oblation mangée impure. R. Hanina dit devant R. Mena : si l'on recourt à l'idolâtrie, on devrait aussi établir les analogies au point de vue de la connaissance, en disant qu'à l'instar de l'idolâtrie dont la connaissance est unique et finale, non initiale, il en sera de même pour tous les cas passibles du sacrifice ? Il y a cette différence à établir, fut-il répondu, que pour la faute d'ordre idolâtre, il est dû un sacrifice fixe, tandis que pour l'impureté dans la consommation, soit au Temple, soit des saintetés, le sacrifice sera variable ; or, on n'établit pas de règle par analogie entre ces deux sortes d'offres. Mais alors pourquoi dire qu'il est seulement question au ver-

1. Cf., tr. *Krithoth*, VI, 4 ; Cf., ci-après, § 9.

set précité (ibid., IV, 23) d'impureté des saintetés ? C'est que d'une part (V, 2) et d'autre part (VII, 21), il y a l'expression *animal impur* ; et comme la seconde fois il s'agit d'un homme impur qui mange de la sainteté, il en est de même au premier texte. D'où sait-on qu'en outre il s'agit de l'impur se trouvant au Temple ? De ce qu'il est dit (XXII, 3) : *Si son impureté est sur lui*, comparable à la même expression (Nombres, XIX, 13) où il s'agit d'impureté en étant au Temple. Qu'est-ce qui prouve que, dans notre verset (Lévit. IV, 23), il s'agit d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur ? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : « l'impureté est sur lui » ; il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée ¹. De même, dit Rabbi, c'est prouvé par les mots « *s'il mange, étant lui impur* ». Selon R. Hiya, comme le mot *saintetés* (ibid.) est au pluriel, et le mot *impureté* au singulier, le terme *sur lui* se rapporte au corps, non à la consommation. Selon R. Meir, il est seulement question de celui dont on peut détacher l'impureté (par le bain), non de la chair dont l'impureté est indélébile.

« Il sera expié par le bouc dont le sang est offert à l'intérieur du Tabernacle, le grand pardon, et ce jour même suspend la punition. » A quoi sert cette offre, si elle ne suscite pas le pardon ? R. Yossé b. R. Aboun répond : elle équivaut au sacrifice de péché pour doute (qui, après la connaissance acquise, devra être suivi d'un sacrifice d'expiation). Si le délinquant meurt avant le grand pardon, cette solennité ne peut pas remédier au péché ; s'il meurt après la fête (mais avant l'offre), celle-ci donne l'expiation. Il est dit (ibid., XVI, 16) : *Il pardonnera* (purgera) *par la sainteté pour les impuretés des fils d'Israël*. On peut rapporter à ce sujet trois sortes d'impuretés ² : 1° celle de l'idolatrie, dont il est dit (ibid., XX, 3) : *en souillant mon sanctuaire*, 2° celle des relations illicites, dont il est dit (XVIII, 30) : *en ne suivant aucune de ces lois infâmes*, 3° celle de l'homicide, dont il est dit (Nombres, XXXV, 34) : *Ne souillez pas le sol, etc.* Est-ce à dire que pour toutes ces impuretés, le bouc offert le jour du grand pardon ait le même effet ? C'est pourquoi il est dit : « *des impuretés*, » non toutes. Comme on trouve la distinction établie par la Bible pour l'impureté concernant, soit le Temple, soit les saintetés (passible d'un sacrifice variable, non fixe), de même la restriction du terme précité, « *des impuretés*, » implique qu'il s'agit seulement d'impureté au Temple, ou des saintetés. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, cette spécialisation ressort du texte même : « Il pardonnera par la sainteté pour les impuretés d'Israël » ; il ne s'agit donc que d'impureté en présence des saintetés. Est-ce à dire que ce bouc effectuera le pardon pour toute impureté de cet ordre (même en connaissant la faute avant et après l'acte) ? Non, car il est dit (ibid.) : *et de leurs péchés* ; ce terme se réfère aux rebelles ³. De même il est dit (II Rois,

1. V. ci-après, § 3 ; Cf. B., tr. *Zebahim*, fol. 43. 2. Torath Cohanim, section *Aharê-Moth*. 3. Les impies conscients n'obtiennent pas de pardon par le sacrifice.

III, 7) : *le roi de Moab a péché contre moi*. Donc, en cas de connaissance de la faute avant et après l'acte commis par ignorance, l'offrande sera variable; s'il n'y a pas eu connaissance finale, le bouc du grand pardon expiera la faute, sauf à suspendre le sacrifice variable jusqu'après cette fête ¹.

3. Si l'homme impur n'a pas eu connaissance de son état avant son acte, mais après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé en dehors du sanctuaire, au jour du grand pardon et en ce jour même, comme il est dit (Nombres, XXIX, 11) : *En dehors du sacrifice expiatoire du pardon*. Or, l'effet du pardon obtenu par un bouc est aussi obtenu par l'autre; comme le bouc au sang aspergé à l'intérieur effectue seulement le pardon à l'égard d'un délit connu, de même le bouc aspergé au dehors effectue seulement le pardon dans les mêmes conditions.

Est-ce à dire que le bouc préparé à l'intérieur suspend la punition pour la faute qui est seulement accompagnée d'une connaissance initiale, tandis que le bouc préparé au dehors effectue le pardon en cas de savoir final? Ou est-ce l'inverse, que le bouc de l'extérieur effectue la suspension, tandis que le bouc de l'intérieur effectue le pardon, ou bien tous deux effectuent-ils la suspension, ou tous deux le pardon? A quelle règle faut-il s'arrêter? R. Jacob b. Aha dit avoir vu Resch Lakisch consulter R. Yoḥanan sur un point que celui-ci lui a expliqué; je sais bien qu'il s'agissait d'un détail des pardons divers, mais j'ignore ce qu'il a dit. Peut-être, dit R. Zeira, a-t-il rappelé la question posée plus haut (§ 3) : « Qu'est-ce qui prouve que, dans le verset (Lévit., IV, 23), il s'agisse d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : *l'impureté est sur lui*; il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée. »

Quant à la question (non résolue), que les deux boucs devraient effectuer le pardon, pourquoi la Mischnâ n'est-elle pas de cet avis? Pour le bouc extérieur il est dit (XVI, 21) : *Il confessera sur lui les crimes*, commis sciemment; les *péchés*, accomplis dans un but de révolte; *leurs fautes*, survenues involontairement. Le terme *il supportera* (ibid.) rappelle le pardon. Or, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, il est dit (ibid.) : *Le bouc supportera, sur lui, tous leurs crimes*; il est question seulement des délits volontaires, non des involontaires, afin d'indiquer ainsi une analogie et dire que le bouc pardonne pour les délits volontaires n'entraînant pas l'obligation du sacrifice, ainsi que pour les involontaires dans le même cas. A quelle espèce de délits involontaires, non passibles de sacrifice, se réfère le pardon par le bouc extérieur? Il s'agit, répond R. Ila au nom de R. Yassa, des cas de suspension de l'offre (iorsqu'alors le grand pardon est passé, on est dispensé de l'offrir plus tard). D'où sait-on que l'ajournement se rapporte à cette sorte de fautes? Peut-être s'agit-il d'erreurs passibles de la peine des coups, telles que la consommation de reptiles et vermineux? Non, dit R. Samuel au nom de R.

1. Le texte est complété par le Midrasch précité, selon l'avis du commentaire.

Zeira, on compare le terme *péchés* d'ici avec le même mot de ce verset (Nombres, V, 7) : *ils confesseront leur péché commis* ; or, comme il s'agit là de faute passible du sacrifice, il en sera de même ici, à l'exclusion des *erreurs* non passibles de sacrifice (mais de la peine des coups). En outre (à l'instar de la déduction admise pour le bouc externe), on admet une déduction pour le bouc offert à l'intérieur, et en cas de doute la solennité du grand pardon suspend la pénalité. Que manque-t-il alors¹ pour que le pardon soit définitif ? C'est au cas où, à défaut de connaissance initiale, il y en a une finale (comme alors il n'y a plus lieu d'offrir le sacrifice, le pardon est de suite définitif).

4. Quant au fait dont le délinquant ne s'est rendu compte ni avant ni après l'acte, il est expié par le sacrifice des boucs offerts aux jours de fête et aux néoméniés. Tel est l'avis de R. Juda. R. Simon dit : il sera expié par les boucs offerts aux jours de fête, non par ceux des néoméniés. Quel est donc l'objet d'expiation de ces derniers sacrifices ? Ils sont offerts pour l'homme pur qui a mangé de l'impur (non pour l'inverse). Selon R. Meir, l'effet d'expiation de tous les boucs est le même en ce qui concerne l'impureté du sanctuaire et de ses saintetés. R. Simon dit : les boucs offerts aux néoméniés donnent le pardon à l'homme pur qui a mangé de l'impur ; celui offert aux jours de fête donne le pardon à celui qui aurait mangé à l'état impur sans en avoir eu connaissance ni avant ni après ; enfin, le bouc offert au jour du grand pardon pardonne un tel délit accompli avec inconscience avant l'acte, mais dont on a eu connaissance après l'acte. Les autres docteurs dirent à R. Simon : peut-on offrir un de ces sacrifices à la place de l'autre ? Oui, répondit-il. Mais comment est-ce admissible, remarquèrent-ils, puisque l'objet de l'expiation n'est pas le même ? Ils ont tous ce point commun, répondit-il, d'expiation l'impureté survenue dans le sanctuaire, ou aux saintetés.

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia : pourquoi, selon R. Juda, le bouc offert lors de la néoménie donne-t-il le pardon pour les fautes inconscientes du commencement et à la fin ? Du verset (Nombres, XXVIII, 15) *un bouc en sacrifice d'expiation à l'Éternel*, on conclut que la faute connue de Dieu seul sera expiée par ce bouc. On connaît ainsi l'effet du bouc offert lors de la néoménie ; d'où sait-on qu'il en est de même par le bouc des jours de fête ? On le sait, dit R. Zeira, par la conjonction *et* en tête du mot *bouc*, qui implique une addition au premier sujet (savoir les fêtes). R. Zeira et R. Éléazar au nom de R. Oschia, R. Jacob b. Aha au nom de R. Yoħanan, expliquent l'avis de R. Simon, par ces mots (Lévitique, X, 17) : *Il vous l'a donné pour supporter le péché de la communauté*. Or, de quel sacrifice s'agit-il là ? Le 1^{er} bouc, offert par la famille Naħschon, servait à pardonner les fautes de sa tribu ; le 2^e, spécial à la solennité de l'inauguration du tabernacle d'alors, ue

1. En quoi consiste alors l'extension ?

saurait être rappelé dans d'autres générations ; il s'agit donc du 3^e, afferant à la néoménie (brûlé en expiation). Comment déduit-on du verset précité qu'il s'agit de l'homme-pur qui mange de la chair impure ? C'est que l'on y trouve l'expression « supporter le péché », dite aussi dans ce verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera le péché des saintetés* ; or, comme dans ce dernier verset il s'agit du péché des offrandes (si elles sont impures), non de ceux qui offrent, de même au texte précité il s'agit de l'offrande (impure), non de l'offrant (qui est pur). Qu'est-ce qui prouve le bien-fondé de cette analogie, et qu'il s'agit d'un homme pur mangeant de l'impur ? Peut-être est-ce à l'inverse, l'homme impur qui mange une sainteté pure ? Non, dit R. Yossé b. Aboun, il n'en est pas ainsi : comme R. Juda conteste l'avis de R. Meir (et n'admet pas l'égalité de pardon par n'importe quel bouc), de même R. Simon conteste l'avis de R. Juda (et n'admet pas que l'un puisse effectuer le pardon de l'autre ¹). R. Yoħanan (qui vient d'établir toutes ces distinctions d'avis divers) reconnaît que, sans désaccord entre les docteurs précités, le bouc offert à l'intérieur ne provoque nul pardon hors de sa destination ; mais il suspend la pénalité de la faute dont on a eu seulement la connaissance initiale. C'est conforme à l'interprétation faite par R. Yossa au nom de R. Zeira sur ces mots (Lévit. XVI, 9) : *Il en fera un sacrifice d'expiation* ; ces mots superflus indiquent que ce sacrifice aura pour effet de suspendre une pénalité douteuse, non d'en modifier le but (en pardonnant d'autres cas).

Un bouc qui n'a pas été offert lors de la fête pourra l'être le jour de néoménie ; celui qui n'a pas été offert en ce dernier jour pourra l'être à la première fête prochaine ; car, dès le principe, les sacrifices publics n'ont été déclarés saints qu'en vue d'être offerts sur l'autel extérieur (peu importe l'époque). Mais le pardon n'est-il pas déjà produit lors de la solennité du grand pardon ? (A quoi bon offrir plus tard la victime ajournée ?) R. Mena dit qu'en raison de ces mots (Deutéron., XVI, 16) : *la fête de Pâques, celle des semaines (Pentecôte), et celle des tentes*, le pardon produit par l'offrande faite en l'un de ces jours équivaut à celui des autres jours. R. Aboun déduit cette égalité de ce que chacune d'elles pardonne l'impureté du Temple ou des saintetés.

R. Jacob b. Aħa dit au nom de R. Yassa ² : Celui qui se place devant l'estrade pour officier au jour du nouvel an n'a pas besoin de rappeler la néoménie. En effet, dit R. Aħa b. Papa, on a enseigné de même ³ : Celui qui se place devant l'estrade pour officier le jour de fête coïncidant avec un jour de sabbat, devra, selon Schammaï, réciter la Prière (amidá) composée de 8 sections, en disant à part celle du sabbat, puis à part celle de la fête ; selon Hillel, il devra réciter un composé de 7 sections, dont le commencement et la fin

1. Selon lui, le bouc de la néoménie ne provoque pas le pardon échéant au bouc des fêtes ; or, si le premier bouc pouvait servir au pardon de l'homme impur qui a mangé du pur, ce serait empiéter sur le pardon à obtenir par le bouc des fêtes, hypothèse contraire à la théorie de la distinction des pardons ; donc, le premier bouc a en vue le pur qui mange de l'impur. 2. J., tr. 'Eroubin, III, 9 (t. IV, p. 236). 3. Tossefta au tr. *Berakhoth*, ch. 3.

se réfèrent au Sabbat, intercalant au milieu la mention de la fête : quant au nouvel an survenant un samedi, Schammaï prescrit de réciter un composé de dix sections (dont 3 spéciales à la solennité de ce jour) ; Hillel prescrit un composé de neuf. Or, s'il fallait mentionner la néoménie à part, il faudrait, selon Schammaï, onze sections ? Non, répond R. Yossé, il n'y a de divergence entre Hillel et Schammaï qu'au sujet de la solennité du Sabbat ou de celle de la fête, pour savoir laquelle des deux exige une bénédiction à part, tandis qu'il n'y en a pas pour la néoménie, dont la mention même en semaine n'est pas faite à part, mais ajoutée à la section du culte. R. Yossé demanda : pourquoi ne pas mentionner à part la néoménie, puisque le second des boucs offerts lors du nouvel an l'est à cause de la néoménie ? R. Yossé b. R. Aboun répond que R. Aba b. Mamal eût mieux fait de signaler la contradiction entre les propres avis de R. Simon, car on a enseigné ¹ : On offrait 2 boucs à la fête de la clôture, et 2 autres le nouvel an ; or, après le pardon produit par le 1^{er} bouc, que fait le second ? Il pardonne l'impureté qui a pu survenir entre le 1^{er} et le 2^e. Mais n'est-ce pas l'avis de R. Simon, et pourtant il dit d'autre part que le pardon produit par le bouc de la néoménie diffère de celui des fêtes ? (Pourquoi donc s'étonne-t-on du double emploi ?) C'est que les 2 boucs sont offerts pour célébrer le nouvel an. Cet avis est inadmissible, dit R. Aba-Maré, que tous deux soient offerts pour le nouvel an, puisqu'il est dit (Nombres, XXIX, 6) : *Un bouc en victime d'expiation pour vous pardonner, outre l'holocauste de la néoménie* ; le 2^e bouc est donc pour la néoménie. De plus, on a enseigné (ibid.) : 12 boucs sont offerts dans l'année, un par mois ². Un disciple d'Abayé, placé à l'estrade d'office un jour de nouvel an, ne mentionna pas la néoménie, et fut approuvé.

Sur la réponse faite plus haut, que le 2^e bouc est offert pour pardonner l'impureté survenue entre les 2 offrandes, R. Oschia demanda : comment une telle impureté a-t-elle lieu au cas où les 2 victimes sont offertes en même temps ? Il est vrai, dit R. Aboun, que les Israélites fussent-ils irréprochables, offriront les sacrifices prescrits par la Loi. R. Yoħanan dit : d'après l'avis des sages, on peut reporter à l'année suivante des sacrifices qui n'ont pas été offerts en leur temps ³ ; d'après l'avis de R. Simon, ce transfert n'est pas admis. Si les autres sages admettent l'ajournement, pourquoi a-t-on posé à R. Simon la question de savoir s'il est permis d'offrir un sacrifice à la place de l'autre ? Ils ont répondu d'après son avis : puisque d'après toi, disent-ils, on n'ajourne pas les sacrifices, peut-on substituer un sacrifice à l'autre ? R. Yossé répond : R. Simon n'admet pas l'ajournement, parce que selon lui les sacrifices publics ont dès le principe une époque déterminée. En effet, dit R. Judan, on a enseigné ⁴ : En vue du sacrifice au nom duquel il est offert, l'animal est consacré dès la première heure.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 7. 2. Donc, la question précitée, « à quoi sert le 2^e bouc », se réfère aux 2 boucs de la fête de clôture. 3. On suppose que le préposé a sous-entendu cette condition, en désignant les victimes. 4. Tr. *Zebahim*, IV, 6.

5. R. Simon b. Juda dit en son nom ¹ : les boucs offerts aux néomé- nies expient la faute de l'homme pur qui a mangé de l'impur ; ceux of- ferts aux fêtes ont un effet supérieur, en ce qu'ils expient, non seule- ment le délit de l'homme pur qui a mangé de l'impur, mais encore le délit de celui qui n'en a eu connaissance ni avant ni après ; enfin le sa- crifice offert au jour du grand pardon a cette supériorité de plus qu'il expie, outre les deux délits précédents, celui de l'homme qui a mangé à l'état impur, état dont il a eu connaissance ensuite. Sur quoi on lui de- manda : peut-on offrir un tel sacrifice à la place de l'autre ? Oui, répon- dit-il. On conçoit, fut-il observé, que l'on puisse offrir aux néomé- nies le bouc du grand pardon ; mais comment l'inverse est-il admissible, d'effectuer un pardon auquel le sacrifice n'est pas destiné ? Cela ne fait rien, dit-il, car tous ces sacrifices ont ce point commun d'expier l'impureté surve- nue au Temple, ou aux saintetés.

R. Yossé du Midi observa devant R. Yôna que la Mischnâ aurait dû énon- cer l'inverse de son dire, que l'offrande due pour la néomé- nie pourra être présentée même le jour du grand pardon, car en fait de saintetés on suit la voie ascendante ², non descendante, tandis que l'opposé n'a pas lieu, car on ne descend pas en fait de saintetés. Aussi, dit R. Éléazar au nom de R. Aboun, c'est pour un autre motif que l'on offrira le bouc du grand pardon aux néomé- nies, parce qu'alors ce bouc effectuera le pardon qu'il a en vue et celui de la néomé- nie ; tandis que le bouc des néomé- nies ne pourra pas être offert au grand pardon, car un tel bouc n'effectue que le pardon auquel il est destiné. C'est comme si quelqu'un, ayant mangé par erreur de la graisse interdite équivalant à la quantité de 5 olives (en 5 fois), désigne pour ces péchés 4 victimes en s'imaginant avoir désigné 5 sacrifices, la 5^e faute est-elle expiée ? Tandis qu'au contraire si quelqu'un, ayant mangé de cette même graisse pour une valeur de 4 olives (en 4 fois), désigne 5 victimes en s'imaginant avoir désigné 4 sacrifices, verra à plus forte raison ses fautes expiées. R. Simon dit ³ : dans le total de l'année, on offrait au Temple 32 boucs pour le public, dont 31 à l'extérieur étaient consommés et un à l'intérieur non consommé, outre le bouc envoyé à Azazel (non sacrifié). Ainsi, il y a 12 boucs pour les 12 néomé- nies de l'année, 8 à la fête des Tentés, 7 à Pâques, 2 à la Pentecôte, dont un pour la solennité de ce jour et l'autre pour le pain nouveau offert à cette fête ; un le nouvel-an et un le grand pardon (= 31). Lorsque Moïse re- marqua que tous ces sacrifices de boucs aboutissent au même pardon, il dit : de là il résulte que si quelqu'un doute avoir commis un péché il devra offrir tous ces sacrifices. R. Tanhouma dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lors- que l'éternel dit à Moïse de *se confesser sur le bouc expédié* (Lévit., XVI, 21),

1. De R. Juda. 2. Cf., tr. *Biccourim*, III, 4. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

celui-ci commença à réciter le psaume d'action de grâce (c), en interprétant ce mot *grâce* dans le sens de *confession* ¹.

6. Pour une impureté volontaire survenue dans le Temple ou aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur au jour du grand pardon et ce jour même provoque l'expiation. Pour la transgression d'autres préceptes de la Loi, graves ou non, volontaires ou involontaires, dont on a connaissance ou non, affirmatifs ou négatifs, avec pénalité du retranchement ou mort par le tribunal humain, le bouc envoyé à Azazel le jour du grand pardon est une expiation ².

7. A cet égard sont égaux les simples israélites, les cohanim et même le grand-prêtre oint comme tel. Toutefois, quelle différence y a-t-il entre les premiers et les suivants? C'est que le sang du taureau offert en ce jour donne aux cohanim le pardon pour l'impureté à l'égard du Temple et des saintetés. R. Simon dit : comme le sang du bouc sacrifié à l'intérieur est la cause du pardon pour Israël, de même le sang du taureau sert d'expiation aux cohanim. Comme la confession faite lors de l'expédition du bouc à Azazel sert d'expiation à tout Israël, de même la confession faite lors du sacrifice du taureau sert d'expiation aux fautes des cohanim.

Pourquoi dans les explications de R. Simon (traitant des Cohanim) ne parle-t-on pas du grand-prêtre oint? S'il est admis qu'il est question là seulement de cas qui, commis par erreur, n'entraînent pas la pénalité du sacrifice, on comprend qu'il ne soit pas parlé du prêtre oint, mais si la comparaison établie par R. Simon englobe même les cas passibles de sacrifice, pourquoi ne pas mentionner le prêtre oint (semblable dès lors aux autres cohanim)? Et d'ailleurs une braïtha dit que le prêtre oint est englobé parmi les autres cohanim dans la comparaison de R. Simon? Donc, de cette omission dans la Mischnâ, il résulte qu'il est seulement question là de cas non passibles du sacrifice. Selon R. Yossé b. R. Aboun, il peut même être question là de cas passibles du sacrifice; pourtant, le prêtre oint n'est pas mentionné, car la comparaison précitée n'est pas applicable aux délits accomplis sciemment; comme ces derniers ne sont pas expiés par l'offrande seule du taureau, et ont encore besoin de l'expiation procurée par le grand pardon, de même, si le prêtre oint est en ce cas, son délit n'est pas expié avec ceux des autres cohanim (son cas ne ressemblant pas à celui des autres), il lui faut un pardon ou sacrifice spécial — ³.

1. Analogie entre תודה et התודה. 2. Toute la Guemara de ce § est déjà traduite, 1^o tr. *Yôma*, VIII, 7 (t. V, p. 254), 2^o tr. *Sanhédrin*, X, 1 (ci-dessus, p. 39), 3^o tr. *Qiddouschin*, I, 10 (IX, p. 238). 3. Suit un passage traduit au tr. *Yôma*, VI, 2 (t. V, p. 232).

CHAPITRE II

1. La connaissance des impuretés est de deux sortes, qui se décomposent en quatre. Ainsi, un cohen devenu impur le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais il sait qu'il mange un objet sacré; ou bien il ignore que l'aliment est consacré, mais il sait qu'il est dans un état impur, ou encore il ignorait l'un et l'autre en mangeant l'aliment sacré, ce dont il a eu connaissance ensuite; il sera passible du sacrifice ascendant et descendant. Si devenu impur il le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais l'homme se souvient de la consécration de l'objet, ou si l'état de la sainteté lui échappe, mais il se souvient de l'impureté, ou s'il oublie l'un et l'autre, puis entre au Temple par inconscience, mais après être sorti il se rend compte du fait fautif, il doit un sacrifice proportionnel à ses moyens.

R. Jérémie observa ceci : il est évident que, pour la connaissance finale, elle devra être certaine, de façon que le délinquant sache être coupable au point d'avoir à offrir un sacrifice; mais faut-il que la connaissance initiale soit la même, ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ¹ : en présence de 2 sentiers, l'un impur et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple, il est coupable par impureté douteuse de l'une de ces 2 entrées. Or, a-t-il une connaissance certaine, qui entraîne la peine du sacrifice? (Malgré le doute de chaque connaissance initiale, ce cohen est coupable; il s'agit donc du doute au commencement). Ceci ne prouve rien, dit Resch Lakisch, car on peut dire que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel ² on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple (et de ce dernier fait, on est coupable même en cas de doute sur l'impureté). R. Aboun b. Hiya dit : l'on avait supposé, avant la déclaration de Resch Lakisch, qu'il s'agit selon lui (pour constater la culpabilité) de quelqu'un ayant eu la certitude d'avoir été impur, puis celle-ci lui ayant échappé de la pensée, il est entré au Temple; mais s'il y avait doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il n'est pas coupable. Cependant, depuis l'assertion émise par Resch Lakisch, « que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple », on a la preuve qu'en cas de doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il est coupable. R. Yoḥanan dit que l'enseignement en question est admissible d'après tous, car l'ignorance douteuse

1. Tossetta au tr. *Toharoth*, ch. VI. 2. Ci-après, § 5.

équivalait ici à l'ignorance certaine pour le commencement. Il résulte de cet avis qu'en cas de certitude sur l'impureté, mais de doute sur l'obligation du sacrifice, c'est certes une connaissance initiale; puisqu'en cas d'ignorance sur l'état de pureté ou d'impureté, il est admis que c'est une connaissance certaine; à plus forte raison elle est telle lorsqu'on sait que l'impureté est certaine, sauf que l'on ignore si elle entraîne la pénalité du sacrifice. D'après Resch Lakisch (qui n'admet pas l'équivalence entre le doute et la certitude), si quelqu'un devenu impur en a conscience, seulement il doute sur le point de savoir si cette faute est passible d'un sacrifice à offrir, devra-t-il considérer comme un fait qui lui a échappé, l'oubli survenu ensuite de l'impureté, de sorte que celui qui entre en cet état au Temple serait coupable? Il y a une règle conforme à l'un de ces sages (R. Yoḥanan), et une autre règle conforme à l'autre; or, tous deux discutent sur le point suivant ¹: quelqu'un mange de la graisse équivalente à 5 olives en un état d'ignorance; entre chacune de ces parties, il ne sait pas si la graisse mangée était interdite ou non, et à la fin il le sait pour le tout; selon Resch Lakisch, la connaissance douteuse suffit à fixer le devoir d'offrir autant de sacrifices d'expiation; selon R. Yoḥanan, une telle connaissance douteuse n'implique pas l'obligation du sacrifice. R. Yossé b. R. Abou dit au nom de R. Samuel: Resch Lakisch reconnaît que la connaissance douteuse d'un prêtre oint n'entraîne pas pour lui l'obligation du sacrifice d'expiation, car il est dit (Lévit. VII, 7): *comme le sacrifice d'expiation et le sacrifice de péché*; on déduit de cette juxtaposition de termes que celui qui est astreint à offrir le sacrifice *de péché* suspendu pour chaque doute sera aussi astreint à offrir autant de sacrifices *expiatoires*; celui qui n'est pas astreint d'offrir le sacrifice de péché de doute (comme le prêtre oint) n'offrira pas non plus autant de fois les sacrifices expiatoires, mais un seul. Est-ce que Resch Lakisch n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs que la connaissance douteuse entraîne autant de fois le devoir d'offrir des sacrifices expiatoires, tandis qu'ici il n'est pas de cet avis? Ailleurs, le sacrifice de péché détermine l'obligation de l'offre pour chaque doute, tandis qu'ici (pour l'impureté à l'égard du Temple ou des saintetés) on ne peut pas invoquer la particularité du sacrifice offert pour péché suspendu. R. Yoḥanan paraît aussi se contredire: si quelqu'un mange de la graisse interdite (en un seul état d'ignorance) équivalant à 3 olives et offre le sacrifice expiatoire pour la valeur de 2 olives, puis reconnaît qu'il y avait la quantité de 3 olives; selon R. Yoḥanan, il ne sera pas dû de sacrifice spécial pour cette 3^e quantité, alors négligeable, et son expiation totale sera englobée dans la première qui était partielle; Resch Lakisch ne l'admet pas. Comment donc se fait-il que, pour la consommation de graisse équivalant à 5 olives, R. Yoḥanan fasse tout dépendre de la connaissance finale, certaine? Plus haut, R. Yoḥanan fait tout dépendre de la fin, parce qu'il s'agit d'un cas non passible de sacrifice (en raison de l'expiation déjà obtenue pour les connaissances partielles antérieures).

1. J., tr. *Horaioth*, III, 2 (f. 47^b).

R. Yoḥanan dit : en cas de doute d'une impureté survenue sur la voie publique¹, l'homme reste pur ; seulement, en principe, on ne l'autorise pas à user des puretés sans prendre un bain. Mais n'a-t-on pas enseigné² : Tout cas douteux, qui au point de vue de l'oblation reste pur, sera aussi considéré pur pour la dispense du sacrifice expiatoire ; mais lorsqu'en fait d'oblation on laisse l'objet suspendu (sans le manger, ni le brûler), si cela arrive en un cas passible du sacrifice d'expiation, on devra rejeter l'objet ; car, sous ce dernier rapport, il n'y a pas lieu de procéder à la suspension par doute, et l'objet sera ou tout à fait pur, ou tout impur (puis donc qu'en cas de doute sur l'impureté l'objet est déclaré tout à fait pur, s'il survient dans la rue, pourquoi R. Yoḥanan n'autorise-t-il pas celui qui est soumis au doute à user en principe des puretés ?) Dans l'enseignement précité, répond R. Zeira, il s'agit d'objets ne provenant pas du sacrifice même (mais de puretés relatives aux cendres d'aspersion, ou à l'eau consacrée) ; tandis que R. Yoḥanan n'autorise pas en principe l'impur douteux à user de la pureté touchant le sacrifice même. Toutefois, tous sont d'accord (en l'un et l'autre cas précités) qu'en cas de fait accompli, les puretés restent intactes en l'état. Est-ce que R. Yoḥanan ne se contredit pas ? Ailleurs (pour une impureté cachée, près de laquelle un Nazir a passé), il est d'avis qu'en cas de fait accompli l'homme contaminé par doute devient impur, tandis qu'ici il déclare qu'un tel reste pur ? Ailleurs, il s'agit du doute sur l'impureté dans un bien privé ; tandis qu'ici R. Yoḥanan parle d'un tel cas arrivant sur la voie publique. D'ailleurs, en supposant que l'un et l'autre enseignement traite d'un doute survenu sur la voie publique, il faut signaler la contradiction des divers avis de Resch Lakisch³, aussi bien que de ceux de R. Yoḥanan. Or, il y a discussion entre eux sur le cas d'un Nazir devenu impur par un cadavre caché sous le sol⁴ : selon Resch Lakisch, le Nazir ne sera pas tenu par ce doute de se faire raser pour renouveler sa période de pureté ; selon R. Yoḥanan, le Nazir y sera astreint (donc, la contradiction entre les avis divers de Resch Lakisch subsiste, même s'il s'agit partout de doute survenu sur la voie publique).

L'avis émis plus haut par R. Yoḥanan (au sujet de l'homme qui a suivi 2 sentiers dont l'un est impur) est basé sur l'assimilation d'une connaissance douteuse à une vraie, lors même que le premier doute porte sur le contact d'un reptile et le second sur le contact plus grave d'un mort, ou si l'on doute d'abord d'en avoir mangé avant la conversion au judaïsme et ensuite d'en avoir mangé après cette conversion, ou bien d'en avoir mangé avant l'adolescence (duo pilos), ou après cet état. — Si un individu sait être devenu impur par un mort, puis il l'est devenu par un

1. Cf. B., tr. *Aboda Zara*, fol. 36. 2. Tr. *Para*, XI, 2. 3. Il est d'avis ici qu'en cas de doute d'impureté il y a culpabilité, et ailleurs il annule le cas douteux. 4. V. tr. *Pesahim*, VII, 7.

reptile sans le savoir (ensuite, ayant oublié la première impureté, il va au Temple) ; certes l'impureté légère disparaît auprès de l'impureté grave, que l'on a connue d'abord (et le sacrifice est dû). Mais quelle est la règle lorsque ayant ignoré l'impureté survenue d'abord au contact d'un mort, l'homme devient impur par un reptile sans le savoir, puis ayant eu conscience de cette dernière impureté qui lui échappe, il entre au Temple, après quoi il apprend avoir été déjà impur par un mort ? Dira-t-on qu'en raison de la connaissance initiale de l'impureté légère par reptile qui a échappé ensuite, le sacrifice est dû, ou en est-on dispensé en raison de ce que le fait grave de l'impureté par un mort a eu lieu en réalité d'abord, qu'il repousse l'impureté légère par reptile et sa connaissance, de sorte que celle-ci disparaît devant l'autre plus grave, et l'homme ne serait pas coupable ? (question non résolue).

Si quelqu'un devenant impur par un mort le sait, puis l'est par un reptile sans le savoir, et entre au Temple oubliant l'impureté survenue par un mort, il est coupable ; s'il ne sait plus avoir été impur par un reptile (ce qu'il a su un moment), il est dispensé du sacrifice. Lorsqu'au moment d'aller se baigner pour se purifier d'une impureté grave (p. ex. du contact d'un mort), il lui survient en outre une impureté légère, celle-ci se trouvera du même coup supprimée, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme n'est pas coupable. S'il va au contraire au bain en raison d'une impureté légère, et qu'il lui survient avant d'entrer une impureté grave (qu'il ignore), cette dernière n'est pas annulée par le bain, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme est passible d'un sacrifice. On en tire les 2 conséquences suivantes : 1° Si, prenant un bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une autre impureté grave (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière (et l'homme entrant dans cet état au Temple serait coupable). 2° De même, lorsqu'en prenant un bain pour se purifier d'une impureté légère, il lui survient une autre impureté légère (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière. Lorsqu'avant de descendre au bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une impureté douteuse pour avoir passé sous une toiture composée de branchages ¹, ou par les brèches des murs ², est-ce considéré comme une impureté grave, ou non ? D'après l'avis de R. Yohanan au nom de R. Yanaï, disant que tous ces cas énumérés ³ constituent par la Loi une impureté au point de contaminer l'oblation, la dite impureté sera tenue pour grave ? Ou bien la considère-t-on comme légère, puisque pour elle le Nazir n'interrompt pas sa période de pureté en se rasant ? (question non résolue).

Lorsqu'un androgyne ⁴ voit, soit une tache blanchâtre (indice masculin),

1. S'il y a là un fragment de cadavre, et le Nazir ignore s'il a passé dessous, ou non. V. tr. *Nazir*, VII, 3 (t. IX, p. 166). 2. Doute analogue sur la présence d'une impureté. 3. Ibid. 4. Par sa constitution, il est soumis en cas de doute aux règles les plus sévères soit de l'homme, soit de la femme. V. tr. *Zabim*, II, 1.

soit rouge (de menstrues), puis entre dans cet état au Temple, il ne sera pas coupable (à cause de son état douteux) ; mais si le même individu voit à la fois les deux sortes de taches, et entre ainsi au Temple, il est coupable en raison du dilemme d'impureté ; d'après un autre enseignement, même en ce cas l'androgynie n'est pas coupable. Cet avis, dit R. Yoḥanan, doit émaner de R. Simon, car on a enseigné ¹ : En présence de deux sentiers, l'un impur, et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple ; il est coupable par impureté douteuse pour l'une de ces deux entrées ; R. Simon le déclare non coupable. Or, de ce que R. Simon déclare qu'aucun de ces cas n'entraîne de culpabilité, même en présence d'une impureté certaine, il admet aussi la dispense au cas précité de l'androgynie. On comprend la dispense pour ce dernier ; car, au sujet de sa tache blanchâtre (qui serait une impureté chez un homme) on considère l'androgynie comme femme, de même qu'on le considère comme homme pour sa tache rouge (signe d'impureté d'une femme) ; mais pourquoi R. Simon dispense-t-il le cohen qui a parcouru les deux sentiers, où il y a une certitude d'impureté ? On peut le justifier, répond R. Samuel b. Soussartai, en disant que le cohen a oublié sa première marche (la seconde reste douteuse). De quelle hypothèse s'agit-il, demanda R. Yossé ? S'il n'a jamais su avoir parcouru le premier sentier jusqu'à son retour du second, c'est comme s'il avait parcouru un seul sentier impur, avec connaissance certaine, et il devrait être coupable ? Il faut donc supposer qu'après avoir suivi le premier il l'a su, et après avoir suivi le second il a oublié le premier ; il y a donc bien alors deux sentiers distincts (cette connaissance partielle suffit, pour le préopinant, à déclarer le cohen coupable ; R. Simon ne l'admet pas).

R. Yossé b. R. Aboun justifie l'avis de R. Simon (qui dit que l'androgynie n'est pas coupable au cas précité), en le déclarant conforme à R. Eliézer selon l'opinion de Ḥiskia ; comme R. Eliézer dit ailleurs ² : pour établir la culpabilité d'un individu, il faut d'abord savoir s'il est devenu impur au contact d'un reptile, ou d'un mort ; de même R. Simon déclare que pour l'androgynie, il faudrait savoir affirmer si ce dernier est impur par la tache rouge, ou par la tache blanchâtre (vu le doute, il y a dispense). Toutefois, cette comparaison n'est pas fondée : quant au doute d'impureté pour avoir suivi 2 sentiers, la discussion porte sur le point de savoir si une connaissance douteuse partielle équivaut à l'entière (certaine) ; tandis que pour l'androgynie, dès que les 2 taches diverses sont simultanées, il y a une connaissance certaine d'impureté. R. Ḥisda demanda : si quelqu'un entre au Temple à l'état impur et s' imagine entrer dans un lieu de réunion (moins sacré), quelle est la règle ? (Tient-on compte de la connaissance que cet homme a de l'existence du Temple ou non ?) Quoi ! s'écria R. Yossé, un tel doute est-il possible ? Nous avons dit au

1. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 6. Cf. ci-dessus, au commencement du §.

2. Ci-après, § 5.

contraire que la connaissance douteuse est comme certaine, et lorsqu'on connaît l'existence d'une impureté en ce monde, seulement l'on ignore si elle est passible d'un sacrifice (en cas de négligence), la connaissance est à plus forte raison réelle ; tandis qu'ici il y a culpabilité du fait d'ignorance, lorsque quelqu'un sachant bien être impur oublie la sainteté du Temple (qu'il a connue) et y entre ; de même ici (au cas de R. H̱isda), l'homme sait qu'il y a un Temple, mais il oublie son impureté (qu'il a connue d'abord), et il y entre : il sera coupable. R. Yossé demanda : si quelqu'un mange de la sainteté qu'il connaît équivalent à une demi-olive, oublie son état d'impureté dont il se souvient ensuite, puis oubliant la sainteté il mange encore la valeur d'une demi-olive, connaissant son impureté, réunit-on les oublis successifs pour supposer que cet homme a mangé la valeur d'une olive pendant un oubli total, et il sera coupable, ou non ? (question non résolue).

2 (3). Peu importe que l'homme impur pénètre dans l'enceinte du Temple, ou dans l'annexe à l'enceinte, car les annexes à la ville de Jérusalem ou à l'enceinte du Temple sont érigées seulement par l'ordre du roi et du prophète, par l'oracle des Ourim We-Toumim et par le grand tribunal de 71 membres, en offrant deux gâteaux d'actions de grâce, accompagnés d'un chant ; après le cortège du tribunal, on portait les dits gâteaux, suivis par tout Israël. On mangeait l'un des pains que l'on portait à l'intérieur ; on brûlait l'autre au dehors. Dans tout emplacement annexe, pour lequel le cérémonial d'inauguration n'avait pas été ainsi suivi, on n'était pas coupable en y entrant à l'état impur ¹.

3 (4). Si après être devenu impur dans l'enceinte du Temple, il oublie cet état d'impureté, mais se souvient de la sainteté du lieu, ou s'il oublie cette sainteté, mais se souvient de son impureté, ou si l'un et l'autre lui échappent, s'il fait une genuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet ², s'il a suivi le long chemin pour quitter le Temple, il est coupable ; s'il a suivi la voie la plus courte, il n'est pas coupable. C'est là un précepte affirmatif à l'égard du Temple, qui n'entraîne pas l'obligation d'offrir le sacrifice du taureau ³.

R. H̱iskia, ou R. Amé au nom de R. Éléazar, tire une déduction du double emploi de ces mots (successifs) : *Il a rendu impure la demeure de l'Éternel* (Nombres, XIX, 13, et *ibid.*, 20), à savoir d'établir une différence entre celui qui rend impur par son séjour à l'intérieur, et celui qui le fait en restant au dehors. Le premier est celui qui y reste le temps d'une genuflexion ; le second est celui qui y entre seulement la tête et la majeure partie du corps. Si étant devenu impur à l'intérieur, il entre au sanctuaire réservé (*sacro sanctum*),

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite tr. *Sanhédrin*, I, 3 (t. X, p. 237).
 2. Mesure de temps déterminée par la récitation d'un certain verset. V. tr. *Yôma*, III, 3, et V, 2 (t. V, pp. 187 et 216).
 3. V. tr. *Horaïoth*, II, 4 (3).

faut-il pour établir la culpabilité, qu'il soit resté au-dedans comme le premier ou avoir seulement pénétré comme le second ? On peut résoudre cette question par ces mots (de notre Mischnâ) : S'il fait une gémuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet (sans parler de pénétrer plus avant ou non) ; si donc ce séjour était considéré comme externe, pourquoi parler de « séjour pendant le temps d'une gémuflexion » ? Ne suffit-il pas d'avoir pénétré de la majeure partie du corps au très saint pour être coupable ? Pourtant il est dit que le temps de la gémuflexion sert de mesure ; donc, celle-ci est exigible, même en pénétrant plus avant. Si le cohen devient impur à l'intérieur du Temple, et omet de sortir, ou pénètre plus avant, est-il passible de sacrifice pour le premier fait (l'impureté), ou pour la négligence qui a suivi ? On ne saurait, répondit R. Yossé, l'appliquer au premier fait (qui n'est pas de la faute du cohen) ; il est donc coupable pour la suite, ou négligence commise ensuite.

On a dit ailleurs ¹ : « On apportait au grand-prêtre (de la cellule des ustensiles) la pelle (la cuiller) et l'encensoir, etc. » Or, pour laquelle des deux actions (gémuflexion ou séjour) est-il coupable ? Est-ce pour avoir subi une impureté, ou pour n'être pas sorti aussitôt ? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute. Non, dit R. Yossé, puisque dès la révélation de l'impureté on lui dit de sortir ; c'est donc là le point capital (entraînant la culpabilité en cas de retard). Une gémuflexion dure autant de temps qu'il faut pour parcourir dix coudées.

Qu'entend-on par « le long chemin et le plus court » ? Si le 1^{er} a 20 coudées, le 2^e 10 coudées, et l'homme a parcouru 5 coudées du 1^{er} chemin ; il ne faut pas croire qu'il soit coupable du fait de cette 1^{re} marche, mais seulement en l'achevant par le parcours des 15 autres coudées. Selon R. Yossé, il n'est coupable que lorsque le plus long chemin dépasse le plus court de vingt coudées, et voici comment : Si le long a 30 c., le court 10, et l'homme a parcouru 5 c. du 1^{er} chemin ; il sera coupable en l'achevant par le parcours du reliquat de 25 c. (au lieu d'abrégé par le chemin court).

Quelle est la durée d'une gémuflexion ? R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi dit : le temps qu'il faut pour saluer son prochain ². Aba bar Houna dit au nom de R. Yoḥanan : c'est le temps que met un disciple à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi mon maître ».

4. Quand pour le précepte relatif aux menstrues, la transgression comporte-t-elle un sacrifice ? Si quelqu'un a des relations avec une femme pure, laquelle déclare (pendant le coït) être devenue impure lorsque l'homme se retire aussitôt d'elle ³, il est coupable, quia tam egressus ejus quam ingressus est ei voluptas.

Cahana dit ⁴ : On n'est pas tenu d'offrir le sacrifice de péché pour le doute

1. J., tr. Yôma, V, 1 (t. V, p. 216). 2. V. J., tr. Berakhoth, II, 1 (t. I, p. 30).

3. Sed consistet in loco isto, donec membrum desideat, et postea separabit se.

4. Tr. *Horatoh*, II, 5.

d'impureté au Temple, ou des saintetés, car on est seulement coupable de ce fait en cas de connaissance initiale et d'une autre finale, entre lesquelles il y a eu un oubli (or, en cas de doute, la 2^e condition, ou savoir final, manque). R. Samuel b. Abdimé objecta devant R. Mena que le tribunal enseignant une règle erronée à ce sujet devrait aussi être astreint au sacrifice? (Pourquoi ne sont-ils pas coupables en ce cas, comme pour toute autre fausse doctrine?) Quoi! s'écria R. Mena, nous nous préoccupons du motif de dispense d'offre pour celui qui entre à l'état douteux d'impureté, et tu nous parles de ceux qui nous enseignent les règles. En somme pour quel motif y a-t-il dispense? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, de l'analogie entre les mots *préceptes*, employés, soit pour le délit d'avoir mangé par erreur de la graisse interdite (Lévit., IV, 2), soit pour le sacrifice suspendu à cause du doute (ibid., 13); or, comme au premier cas il s'agit seulement d'un sacrifice fixe, il en sera de même au second cas (et comme en cas d'impureté à l'égard du Temple le sacrifice sera proportionné aux moyens, on est dispensé en cas de doute).

5. R. Eliézer dit que pour la mention de la contagion d'impureté par un ver rampant, il est dit (Lévit., V, 2) : *s'il n'y pense plus*; donc seulement en cas d'oubli que c'était un ver rampant, on est coupable, non pour l'oubli de se trouver dans le Temple. R. Akiba dit : de l'expression « il a oublié qu'il est impur » (ibid.) on conclut à la culpabilité pour l'oubli de l'impureté, non pour l'oubli de la sainteté du Temple. Selon R. Ismaël au contraire, du double emploi de l'expression « il oublie » on conclut à la culpabilité pour chaque oubli, celui de l'impureté et celui de la sainteté du Temple.

Selon Hiskia, il y a discussion entre R. Eliézer et R. Akiba (sur le point de savoir s'il faut connaître la cause de l'impureté, ou non); selon R. Yoḥanan, ils ne discutent pas et diffèrent seulement d'avis sur l'interprétation des versets. En effet, selon une déduction tirée du texte (précité), en cas d'oubli de l'impureté on est coupable, non pour l'oubli de se trouver au Temple (à l'état impur); d'après l'autre déduction, on est coupable en cas d'oubli que c'était un ver rampant, non pour l'oubli de se trouver au Temple. Est-ce que R. Eliézer ne se contredit pas? Il dit ailleurs ¹ que si quelqu'un a mangé l'un des 2 objets interdits, même sans savoir lequel, il est coupable, tandis qu'ici il exige la connaissance de l'impureté? Non, car au 2^e verset invoqué, le terme « il est impur » implique la connaissance de l'impureté, tandis qu'au premier verset il y a les mots « il a péché », d'une façon quelconque (et il est coupable). De même, est-ce que R. Josué ne se contredit pas? Il dit d'une part qu'il n'est pas nécessaire de connaître l'impureté pour être coupable, et d'autre part il exige de savoir en quoi consiste la faute? C'est que, dit R.

1. Tr. *Krithoth*, IV, 2.

Hinena, pour l'impureté il y a l'expression *par elle* (ce qui implique la connaissance de celle-ci). Que réplique R. Eliézer à cette déduction tirée en faveur de l'avis de R. Josué? La dite expression, répond R. Eliézer, a pour but de dispenser celui qui, en s'occupant d'un devoir religieux (ou objet permis), est entraîné par erreur à commettre une faute.

CHAPITRE III

1. Les serments sont de deux sortes, qui se composent de quatre. Ainsi, « je jure de manger, ou : de ne pas manger, » ou bien « je jure avoir mangé, ou : n'avoir pas mangé ». Celui qui dit « je jure que je ne mangerai pas », et a mangé si peu que ce soit, est passible de la pénalité. Tel est l'avis de R. Akiba. Mais, lui fut-il objecté, où trouvons-nous dit qu'une consommation interdite minimise entraîne une condamnation, de façon qu'ici l'auteur du faux serment soit coupable pour si peu? C'est vrai, répliqua R. Akiba; mais nous ne trouvons pas davantage que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. Celui qui dit : « je jure que je ne mangerai pas, » et il a mangé et bu, n'est qu'une fois coupable. Celui qui dit : « je jure de ne manger ni boire », puis il mange et boit, est deux fois coupable ¹.

On conçoit le serment disant : « je jure de manger », ou « de ne pas manger » ; mais comment expliquer le serment d' « avoir mangé », ou « n'avoir pas mangé » ? S'il sait avoir mangé, et jure le contraire, il fait un faux serment ? Si ayant mangé il suppose, par oubli, avoir bien juré ainsi, ou s'il jure la négative, convaincu qu'il en est ainsi, R. Aba b. R. Juda ne dit-il pas au nom de Rab, que la méprise consiste à n'avoir pas su être obligé d'offrir le sacrifice, et l'acte volontaire est de l'avoir su, mais que pour le serment lui-même il est permis d'avoir supposé l'ignorance de l'interdit du faux serment ? Il doit s'agir du cas où il y a eu sciemment un faux serment, mais ignorance de l'obligation du sacrifice. Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit de même au nom de R. Yoḥanan 2 : Si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, mais l'on ignorait la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour racheter ce péché), lorsque ensuite le pécheur est averti de l'interdit, il devient passible de la peine des coups et de celle du sacrifice ? (Y a-t-il de même ici double pénalité pour le délit volontaire de faux serment et pour l'ignorance du sacrifice dû ?) Cette hypothèse est inadmissible, puisque R. Ila dit au nom de R. Eléazar ³, sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif : R. Ismaël réplique à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible

1. Il y a eu double serment. 2. Voir J., tr. *Troumôth*, VII, 1 (t. III, p. 73) ; tr. *Kethouboth*, III, 1 ; tr. *Baba Qamma*, VII, 2 et 4. 3. Ci-après, § 5.

des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion ; or (si l'on admet l'avis de R. Yoḥanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve effectivement un cas auquel la transgression volontaire soit passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? Il faut donc admettre que le sacrifice est seulement dû pour faux serment rétroactif d'énonciation au cas suivant : quelqu'un convaincu d'avoir mangé tel objet le jure, tandis qu'en réalité il a mangé autre chose. Mais alors ne peut-on pas dire que, dans la pensée du délinquant, ce n'est pas là un faux serment (il était basé sur une conviction vraie, et en ce cas il n'est pas dû de sacrifice selon R. Juda) ? C'est différent : plus haut, le sacrifice n'est pas dû dans l'hypothèse que le délinquant ignore le faux serment, tandis qu'ici il sait bien qu'un tel serment est interdit, seulement l'erreur consiste dans la confusion entre 2 objets.

A quel cas se réfère la discussion entre R. Akiba et les autres docteurs de la Mischnâ ? Pour celui qui dit : « je jure manger » selon la mesure légale (la valeur d'une olive), R. Akiba l'admet aussi ; pour celui qui « jure ne rien goûter, » les autres docteurs reconnaissent aussi qu'il s'agit même d'une parcelle infime. La discussion ne porte que sur le point de savoir si un manger infime compte ou non ¹. Il y a encore une autre distinction entre l'avis de R. Akiba et celui des autres docteurs, au cas où quelqu'un jure manger cette miche de pain, et il la mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, un tel homme est coupable de faux serment (car la consommation est inachevée) ; d'après les autres docteurs, cet homme n'est pas coupable (ce manger compte). De même, s'il jure ne pas la manger, et il la mange sauf une parcelle ; d'après R. Akiba, l'homme n'est pas coupable ; d'après les autres sages, il l'est. Il en est de même de tout serment d'assertion, qu'il fait dépendre de la dite consommation. Ainsi, s'il dit : « je jure que ma femme pourra jouir de moi à condition que je mange ce pain, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, ce manger est inachevé, et la femme sera interdite à son mari ; d'après les autres docteurs, elle ne l'est pas (ce manger suffit). De même, s'il jure à l'inverse que sa femme pourra jouir de lui à condition qu'il ne mange pas ce pain, et il le mange moins une parcelle : selon R. Akiba, ce manger ne compte pas, et la femme reste permise à son mari ; d'après les autres docteurs, ce manger suffit à rendre la femme interdite. Il en est de même aussi pour l'engagement de ses biens. S'il dit : « je jure consacrer mes biens jusqu'à ce que je mange ce pain, » et il le mange moins une parcelle : d'après R. Akiba, les biens sont alors interdits ; d'après les autres docteurs, ils restent permis. S'il jure à l'inverse vouloir consacrer ses biens « s'il ne mange pas ce bien, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba,

1. Suit une phrase, reproduite ici par erreur du § 2, dit le commentaire *Pné-Mosché*, qui conseille de l'effacer d'ici.

les biens restent d'un usage permis ; d'après les autres docteurs, ils sont interdits.

Comment R. Akiba a-t-il pu répliquer dans notre Mischnâ : « nous ne trouvons pas que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice ? » Ne dit-il pas ¹ que le blasphémateur (criminel par la parole) est passible du sacrifice ? Les compagnons répondent au nom de Resch Lakish que R. Akiba a répliqué dans le sens de son préopinant (les autres docteurs) : Puisque, d'après toi, blasphémer n'est pas une action et n'est pas passible d'un sacrifice, « on ne trouve pas que quelqu'un pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. » R. Aba de Carthagène demanda si Resch Lakish ne se contredit pas lui-même : pourquoi dit-il ailleurs ², d'après l'avis de R. Akiba, que le blasphème ne constitue pas un acte, tandis qu'ici il dit que R. Akiba admet l'avis du préopinant, et qu'il considère donc le blasphème comme un acte ? R. Il'a répond au nom de Resch Lakisch qu'il y a ² manières de rapporter l'opinion de R. Akiba : d'après l'une, celui-ci est d'avis que le blasphème n'est pas un acte ; d'après l'autre, il serait d'avis que c'est un acte — ³.

2 (3). S'il jure de ne pas manger, et il mange un pain de froment, un d'orge et un d'épeautre, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il précise par serment de ne vouloir manger ni pain de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, puis il les mange, il est coupable autant de fois (3 fois).

3. De même, s'il jure de ne pas boire, puis il boit plusieurs liquides, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il jure ne vouloir boire ni vin, ni huile, ni miel, puis il boit de tout, il est 3 fois coupable.

S'il a juré ne pas vouloir manger de pain, eût-il même enveloppé ce pain dans des feuilles de jonc, ou de vigne, il est coupable une fois, d'avoir mangé du pain ; mais s'il jure ne vouloir manger ni pain, ni grains, ni peaux de raisins⁴, et qu'il mange le pain entouré de ces derniers objets, il est deux fois coupable ; si de plus ce consommateur est un Nazir, il sera trois fois coupable. Celui qui, malgré son serment, mange de la charogne est coupable (§ 4) ; c'est dit, R. Yoḥanan, lorsque le serment d'interdit englobait aussi bien le pur que l'impur ; mais celui qui a spécifié l'abstention de l'interdit par serment a fait un serment inutile⁵, n'incombant pas par ses conséquences à l'interdit (et le délinquant n'est pas coupable). Selon Resch Lakisch, même lorsque le serment d'interdit généralise les objets à manger, le serment n'a pas d'effet sur l'interdit.

4. Lorsque quelqu'un ayant juré de ne pas manger consomme des mets qui ne valent rien, ou s'il boit un liquide qui n'est pas potable, il

1. Tr. *Krithoth*, I, 2. 2. Tr. *Sanhédrin*, VII, 9 fin. 3. Le texte qui suit (ou § 2 dans des éditions), est traduit tr. *Yôma*, VIII, 3 (t. V, p. 250). 4 Cf. tr. *Nazir*, VI, 2. 5. Même traité, I, 2.

n'est pas condamnable. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il mange de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le déclare non coupable pour le serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). S'il dit : « Je fais vœu que ma femme ne puisse jouir de moi si je mange aujourd'hui », puis il mange des chairs interdites, des reptiles et vermisseaux, sa femme lui sera interdite.

Comment se fait-il qu'ici R. Simon ¹ ne déclare pas coupable celui qui a juré faux ? Il est conforme en cela à son opinion exprimée ailleurs, car il est dit ² : « Combien faut-il avoir mangé de produits de la terre non rédimés pour être condamné à la peine des coups ? Selon R. Simon, celui qui en mange même la partie la plus minime est condamné ; les autres docteurs assignent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable ? Oui, dirent-ils, parce qu'elle est ainsi créée. Un grain de blé, répliqua-t-il, est ainsi créé (et sa mesure suffit ³). » D'après l'avis de R. Yoḥanan (qui fait dépendre la culpabilité pour faux serment de la question de savoir si le serment englobait également des objets permis et des interdits), pourquoi ici R. Simon ⁴ ne déclare-t-il pas coupable celui qui a juré faux ? R. Zeira répond que R. Simon se conforme ici à sa propre opinion (de ne pas admettre ces jonctions dans la prestation de serment) ; car on a enseigné en son nom : de l'expression (Lévit. XVI, 29) *Vous mortifierez vos personnes*, on déduit que la privation consistera à se passer de ce qui d'ordinaire est permis à la consommation, non de ce qui est déjà interdit à d'autres titres que le jeûne.

R. Aba b. Mamal demanda : d'après R. Yoḥanan, qui attribue aux docteurs l'opinion de déclarer coupable l'auteur du serment en cas d'englobement d'interdits divers, auquel cas le serment est alors applicable, on devrait ⁵ compter comme cas de culpabilité le serment énonçant de ne pas manger, après quoi le même individu a mangé (interdit venant s'ajouter aux quatre autres) ? R. Zeira répond : durant toute la vie de R. Aba b. Mamal, nous n'avions pas trouvé de réponse sur cette question ; mais depuis son décès, nous avons trouvé la réponse. Or, en quel cas l'hypothèse de la jonction des 5 interdits a-t-elle lieu ? S'agit-il du cas où l'homme jure ne vouloir manger de chair en aucun jour de l'année y compris celui de la Pâque (où l'on est tenu de manger de l'agneau pascal), ou bien s'il jure ne pas vouloir manger pendant

1. La question est posée d'après l'avis de Resch Lakisch, qui a dit (fin du § 3) que le serment n'a pas d'effet sur l'interdit, comme l'observe le commentaire.

2. Tr. *Maccoth*, III, 2.

3. Selon lui donc, le serment n'est pas applicable à ce cas.

4. Cf. Frankel, *Mabo Yerouschalmi*, f. 134^a.

5. Dans la Mischnâ (tr. *Krithoth*, III, 4) où il est question de pluralité des causes d'interdit qui se trouvent jointes.

les dix jours suivants, et le jeûne du grand pardon fait partie de cette période? N'est-ce pas faire coïncider le serment avec les interdits (ce qui est inapplicable)? Donc, dit R. Yossé, de ce que l'on a dit qu'en un tel cas de généralisation le serment n'a pas d'effet, il ne l'est pas non plus s'il doit englober un objet déjà défendu; ainsi, lorsqu'en présence de morceaux de chair de la grandeur d'une olive, provenant d'un animal égorgé (purs), et dont l'un est d'une charogne, on jure vouloir les manger tous, comme le serment est inapplicable au morceau interdit¹, il l'est aussi à tout le reste (et devient nul). R. Aboun b. Hiyā demanda: pourquoi ne pas supposer qu'il jure s'interdire de manger d'un animal égorgé par un tel? (Est-ce qu'en ce cas le serment n'est pas effectif?) Il y a toujours parmi les interdits la graisse (cause d'inapplication du serment). Ne peut-on pas supposer le même serment de manger d'un cerf égorgé par autrui (auquel cas il n'y a pas d'interdit de graisse)? Il y a toujours l'interdit du nerf sciatique. Ne peut-on pas supposer le serment pour des oiseaux (ce qui exclut l'interdit du nerf sciatique)? Il y a toujours l'interdit du sang. R. Hinena demanda: pourquoi ne pas supposer le cas où il jure s'interdire de manger du bien d'un tel, vaguement (sans parler d'égorgeement, de sorte qu'il n'y ait pas d'avance un motif d'interdit)? Le dit enseignement ne suppose pas le serment d'interdit généralisateur, pour se conformer même à l'avis de R. Simon, qui n'admet pas cette généralisation. Mais alors, d'après lui, pourquoi parler du jeûne du grand pardon? N'a-t-il pas dit qu'il n'admet pas ce dernier interdit combiné avec un autre, en raison des mots « vous mortifierez vos corps »; vous les priveriez de ce qui est permis, non de l'interdit? Le motif de cette restriction est que l'on y énumère seulement des cas passibles d'un sacrifice fixe, non le serment d'énonciation, passible d'un sacrifice mobile². Cependant, fut-il objecté, on énumère les cas d'impureté au Temple ou des saintetés, dont l'infraction est passible d'un sacrifice mobile? C'est vrai; mais on énumère seulement des sujets dont l'infraction volontaire entraîne la peine du retranchement, ce qui n'a pas lieu pour les sacrifices. Pourtant, on y énumère le délit de prévarication, qui n'entraîne pas le retranchement? Oui; mais on énumère seulement des sujets qui, une fois interdits, ne sauraient plus devenir permis, tandis que pour les serments il arrive qu'après leur interdiction on en est parfois délié (par l'intervention d'un homme compétent).

La fin de l'enseignement précité (que le transport par la bouche, le jour du sabbat, est un acte coupable) prouve que l'on ne reporte pas sur la solennité du grand pardon les interdits graves défendus le sabbat (tels que le transport). Cependant, l'avis que si un individu transgresse tous ces interdits en un seul état d'ignorance il soit coupable pour chaque délit, se réfère seulement aux jours de sabbat, non aux fêtes, ni au jeûne du grand pardon, et tous les délits ainsi accomplis en ce dernier jour n'entraînent qu'une culpabilité; mais, pour chaque travail accompli isolément en ce dernier jour, on est autant de fois coupable. D'après l'avis de R. Yoḥanan (disant plus haut qu'un serment es

1. Cf. ci-après, V, 3 fin. 2. Proportionnel aux moyens du délinquant.

applicable même aux interdits, s'ils en englobent plusieurs), celui qui jure ne jamais vouloir manger d'azyme ne pourra pas même en manger le soir de Pâques (où ce manger est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir manger de l'azyme le soir de Pâques, il fait un faux serment d'énonciation (ne pouvant pas exprimer une annulation de devoir), passible des coups de lanière, et de plus il devra manger de l'azyme en ce soir. De même, s'il s'interdit par serment de jamais s'asseoir à l'ombre, il ne pourra pas non plus s'asseoir sous la *Soucca* à la fête des Tentes (où c'est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir s'asseoir à l'ombre de la *Soucca*, il fait un faux serment d'énonciation (contredit par l'obligation religieuse), passible des coups de lanière, et de plus il devra s'y asseoir. En réalité, l'avis de la *Mischnâ* (de déclarer coupable celui qui jure ne pas vouloir manger, et mange pourtant des mets défendus, par application du serment à plusieurs interdits réunis) ne se réfère pas seulement à celui qui fait un serment vague, mais encore à celui qui s'interdit de manger d'un animal égorgé par un tel; de même, cet avis ne se réfère pas seulement à celui qui généralise les interdits, mais encore à celui qui, en généralisant, signale chaque détail; de même aussi, il ne s'agit pas seulement de serment relatif à l'avenir, mais encore du passé; de même encore (étant admis l'application du serment, en raison de la généralisation), la *Mischnâ* n'est pas seulement justifiable selon les docteurs, mais aussi selon R. Akiba; finalement, le serment n'est pas seulement applicable si la généralité comporte des charognes ou des bêtes déchirées, mais même de la terre, ou des objets non comestibles.

5. Il importe peu que le serment se réfère à des objets concernant celui qui l'énonce, ou concernant autrui, qu'ils soient réels ou non. Ainsi, il dit : « je jure de donner à un tel, ou de ne pas lui donner, » ou : « je jure lui avoir donné, ou ne pas lui avoir donné, » ou : « que je dormirai, ou que je ne dormirai pas, » ou « que j'ai dormi, ou que je n'ai pas dormi, » ou « que je jeterai un caillou à la mer, ou que je ne le jeterai pas » ou « que je l'ai jeté, ou que je ne l'ai pas jeté. » Selon R. Ismaël, on n'est coupable que pour un faux serment relatif à l'avenir, car il est dit (ibid.IV): *de faire le mal ou le bien* (futur). S'il en est ainsi, observa R. Akiba, il devrait s'agir seulement des serments ayant en vue le mal ou le bien; mais quelle sera la règle pour ceux qui n'ont pas en vue le mal ou le bien? On le sait, répondit R. Ismaël par extension des termes bibliques. Si tu admets une telle extension, répliqua R. Akiba, on peut aussi l'admettre pour tout.

« Il jure p. ex. avoir remis à un tel », cherchant un motif pour amener le prochain à reconnaître la réception. R. Aba dit au nom de Samuel : si quelqu'un jure qu'un tel ou tel a donné un Maneh, et il se trouve qu'il ne l'a pas donné,¹ comme on ne peut pas jurer pour l'avenir (qu'il sera donné), on

1. Cf. ci-après, §§ 7 et 10.

ne peut pas non plus jurer pour le passé (et ce faux serment d'énonciation n'entraîne pas de pénalité). Mais, objecta R. Yossé, bien qu'un tel serment en vue de l'avenir soit inadmissible à l'égard des phylactères, on admet plus loin 1 qu'un tel serment relatif au passé, « de ne pas les avoir mis », est un acte coupable ? Il faut admettre une distinction, fut-il répondu, à l'égard des phylactères pour une autre raison, on exclut le serment d'enfreindre ce précepte à l'avenir ; car, de l'expression (ibid.) « pour faire le mal ou le bien », il résulte que le serment devra se référer à des objets loïsibles, que le *mal* ou le *bien* soient permis, non s'il s'agit d'un interdit que l'on jure d'enfreindre, ou d'un précepte religieux que l'on jure de ne pas accomplir 2. — Il est dit (ibid. 4) : *de tout ce qu'énonce l'homme*, à l'exclusion de l'enfant (qui échappe à la pénalité) ; *par serment* excepté le cas de la contrainte 3 ; *si le fait lui échappe*, à l'exclusion de la transgression volontaire ; et de la même expression on conclut à l'ignorance du serment. On ne saurait l'attribuer à l'objet sur lequel on a juré ; car, après le terme *serment*, vient la phrase « s'il lui échappe » ; donc pour l'oubli du serment on est condamnable, non pour le sujet auquel se réfère ce serment. Ne peut-on admettre la culpabilité aussi bien pour ce dernier sujet que pour le premier, de même que l'on admet l'adjonction de l'ignorance de l'impureté à l'ignorance de la gravité de l'impureté au Temple, de sorte qu'il soit 2 fois coupable selon l'avis de R. Ismaël qui établit cette double culpabilité ? Là, c'est différent : pour chacune de ces dernières ignorances, il y a (séparément) l'expression *il lui a échappé*, et chacune vise une pénalité ; tandis qu'ici (pour le serment) elle n'est qu'une fois exprimée, et il ne peut y avoir qu'une culpabilité. Est-ce à dire que si quelqu'un jure vouloir faire du mal à autrui, il soit coupable ? Non, car il est dit « de faire le bien ou le mal 4 » : comme il est loïsible de faire du bien, le mal devra être aussi loïsible, excepté celui qui jure de faire du mal à autrui ; il ne sera pas coupable (le serment n'aura pas eu de prise), comme si un individu jure de ne rien donner à manger à son prochain, et le voyant tomber d'inanition il est bien contraint de lui donner.

« R. Ismaël ne condamne que le faux serment relatif à l'avenir. » Il interprète 5 ce verset (ibid.) : *Si une personne jure par l'énoncé des lèvres*, c'est là une généralité ; *pour faire le mal ou le bien*, allusion aux détails. Or, en cas de généralité et détail, la première ne comprend d'ordinaire que ce qui est visé par le détail, et pourtant ici le détail a cela de spécial qu'il vise seulement la mauvaise action ou le bienfait ? Voici donc comment il faut tourner cette difficulté d'interprétation : *faire le mal ou le bien* est un détail, et l'expression suivante, « tout ce qu'il énonce », vise la généralité. Mais alors il y a encore un détail suivi d'une généralité, qui comprenant l'un et l'autre devrait par extension englober des objets passés ? Voici en effet comment on explique ce verset : *Si une personne jure par l'énoncé*, c'est la règle générale ;

1. A la fin du § 10. 2. V. tr. *Nedarim*, II, 2. 3. S'il y a erreur de supposition, le serment est comme forcé. 4. V. Sifra sur Lévitique, ch. IX. 5. Ci-après, VI, 7 (fol. 37^b).

de faire le bien ou le mal, c'est un détail ; *tout ce qu'il énonce* est encore une généralité ¹ ; or, en présence d'une généralité suivie d'un détail et corroborée par une généralité, on ne juge que d'après le détail (sans y englober rien de plus). Pourtant, répliqua R. Akiba, le détail spécifie qu'il s'agit seulement de sujets pouvant causer un mal ou un bien ; mais d'où le sait-on pour ce qui ne cause ni mal, ni bien ? On le sait, répliqua R. Ismaël, par extension des termes bibliques. Mais, reprit R. Akiba, si ce texte admet une extension, pourquoi n'admet-il pas d'autre extension (telle que celle du serment d'avenir) ? C'est impossible, car R. Ila dit au nom de R. Éléazar ² (sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif) : R. Ismaël répliqua à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion ; or (si l'on admet l'avis de R. Yohanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve en effet un cas auquel la transgression volontaire est passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite, en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? A quoi bon, répondit R. Akiba, parler d'objets qui ne comportent ni bien, ni mal ; ils sont déjà inscrits implicitement (par extension, et le texte invoqué englobera de même le serment rétroactif). Non, dit R. Ismaël : on admet, il est vrai, l'extension de ce qui ne comporte ni bien ni mal, bien que ce ne soit pas écrit, mais analogue au *bien ou mal* (futur), non quant au passé.

6. Celui qui a juré de transgresser un précepte religieux et ne l'a pas fait n'est pas condamnable, pas plus que celui qui a juré d'accomplir un tel précepte et ne l'a pas fait. En réalité, il devrait être condamné, selon l'avis de R. Juda b. Betherā, qui dit : si l'on est condamnable pour l'énonciation de serments au sujet d'actions volontaires, non obligatoires par la Loi promulguée au mont Sinaï, à plus forte raison doit-on être coupable pour des serments relatifs à des préceptes religieux promulgués sur le mont Sinaï ! Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation ; tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation [car si quelqu'un jure de transgresser un tel précepte et ne le fait pas, il est absous].

R. Mané dit qu'il faut lire dans la Mischnā (selon notre texte) : « il devra être condamné, dit R. Juda b. Betherā ». Est-ce à dire que cet avis (de culpabilité) s'applique aussi aux interdits ? Or, certes celui qui jure vouloir manger de la charogne et ne le fait pas n'est pas coupable ; mais si le serment de ne pas vouloir manger de cette même chair, fait par celui qui en mange ensuite, est condamnable, on peut objecter ceci (selon les termes du préopinant

1. V. p. ex. tr. *Sôta*, IX, 5 ; *Nazir*, I, 2. 2. Ci-dessus, § 1.

de la Mischnà) : « Pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation, tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation » (donc, R. Juda b. Bet. admet aussi que le serment relatif à des interdits est nul, et l'auteur est absous). D'où connaît-on en principe la défense du serment relatif à des actes libres pour l'avenir ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'on le sait de ce qu'il est dit (Nombres, XXX, 3) : *Il ne profanera pas sa parole* (au futur); à l'avenir, il ne laissera pas sa parole profanée.

7. Quelqu'un dit : « je jure de ne pas manger ce pain, je jure de ne pas le manger » (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable. C'est là le serment énoncé par mégarde ; pour l'avoir exprimé volontairement, on est passible de la peine des coups, et pour l'émission involontaire on est passible d'un sacrifice proportionnel ; tandis que pour le serment vain, on est passible de la pénalité des coups s'il est volontaire, mais s'il est involontaire on est absous.

Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, et laissant passer ce jour il ne mange le pain qu'au lendemain, R. Yoḥanan et Resch Lakisch le déclarent absous. Le motif de l'un de ces deux n'est pas celui de l'autre. R. Yoḥanan le déclare absous ¹, car vu le doute durant toute la journée, on ne peut pas adresser au délinquant un avertissement effectif. Resch Lakisch a pour motif qu'il s'agit d'une défense ne comportant pas d'acte. Enfin, il y a encore une différence entre eux au cas où le délinquant a brûlé le pain, ou l'a jeté à la mer : d'après le premier, celui-ci reste absous, parce que même l'acte en question ne comporte pas un avertissement (ce n'est pas le délit) ; d'après le second, un acte contraire à la défense a eu lieu (et il y a culpabilité). R. Pinḥas demanda : puisqu'en cas de double affirmation on n'est qu'une fois coupable, lorsque par son état maladif, ἀσθενής, le délinquant n'a pas pu tenir son serment de manger, fait pour l'avenir, est-il aussi absous pour le serment négatif (de ne pas manger) ? Certes, fut-il répondu, il faut qu'il y ait possibilité égale au futur comme au passé (sous peine d'inapplication du serment). R. Yossé demanda : si en présence de plusieurs pains on jure plusieurs fois de ne pas vouloir en manger, et pourtant on les mange, est-on coupable pour chaque manger ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (ici ²) : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain, et ne pas vouloir le manger (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable » ; en raison de la détermination spéciale *ce*, le premier serment est seul applicable, non d'autre ; mais sans le déterminatif, on serait coupable pour chaque énoncé — ³.

8. On appelle serment vain, celui par lequel on affirme qu'une chose

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 8. 2. Cf. ci-après, § 10, et IV, 2. 3. Suit un passage traduit au tr. *Nedarim*, II, 3 (t. VIII, p. 172).

est différente de l'état où elle est connue à l'homme, disant p. ex. qu'une colonne de pierre est d'or, ou d'un homme que c'est une femme, ou d'une femme que c'est un homme ; ou bien d'affirmer par serment un fait impossible, p. ex. jurer d'avoir vu un chameau voler en l'air, ou de ne pas avoir vu un serpent gros comme la poutre d'un pressoir. Si quelqu'un dit à des témoins : « Venez témoigner pour moi », et ils répondent : « Nous jurons ne pas vouloir témoigner pour toi » (ce qui est défendu, Lévitique, V, 1), ou si l'on jure de transgresser un précepte religieux, comme de ne pas dresser de tabernacle pour le jour de cette fête, ou de ne pas prendre une branche de palmier en ce jour, ou de ne pas porter les phylactères en faisant la prière : c'est là un serment vain, pour l'énonciation volontaire duquel on est passible de la pénalité des coups, et en cas d'émission involontaire, on est absous ¹.

9. Celui qui dit : « je jure que je mangerai ce pain », et « je jure que je ne le mangerai pas », a énoncé d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain ; aussi, en le mangeant, il transgresse le serment vain, et en ne le mangeant pas il transgresse le serment émis par mégarde.

2. Si quelqu'un a juré qu'il mangera ce pain, puis qu'il ne le mangera pas, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agit envers lui comme suit : on lui dira de manger, car mieux vaut d'enfreindre seulement un serment vain que d'enfreindre aussi le serment énoncé par mégarde. Lorsqu'à l'inverse on a juré ne pas vouloir manger ce pain, puis qu'on le mangera, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agira ainsi : on lui dira de ne pas manger, par le même motif qu'il vaut mieux enfreindre seulement le serment vain que les 2 autres réunis. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, puis il jure ne pas vouloir manger le tout en ce jour, et ensuite il le mange (de sorte qu'il y a aussi d'abord serment par mégarde, puis serment vain), R. Yoḥanan conseille de le manger, afin de respecter le premier serment au détriment du second. Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et il dit que l'on enfreint le second serment sans accomplir le premier ³. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis jure de le manger, et finalement le mange en entier ce jour, R. Yoḥanan dit qu'alors le premier serment (négatif) a été enfreint, et le second a été respecté ; selon Resch Lakisch, non seulement le premier serment est enfreint, mais encore le second qui est à observer par un autre pain non interdit. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain aujourd'hui, puis le jure encore, et le mange, R. Yoḥanan dit que le 1^{er} serment se trouve observé ⁴, et du second

1. La Guemara sur ce § 8 se compose de 2 passages déjà traduits, tr. *Nedarim*, III, 2 (ibid. pp. 177-8). 2. En tête est un passage traduit, ibid. III, 2 (t. VIII, p. 180). 3. En mangeant le tout ce jour, il contrevient au 1^{er} serment de n'en manger qu'une olive, et au 2^e serment de n'en pas manger, et il en mange. 4. Selon l'ordre du texte, reconstitué par le commentaire.

on ne se préoccupe pas, comme si l'on disait de l'observer avec un autre pain ; Resch Lakisch dit qu'en ce cas les deux serments se trouvent avoir été observés. A l'inverse, quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis le jure encore, et le mange ; selon R. Yoḥanan, il n'est qu'une fois coupable (le second serment est nul) ; selon Resch Lakisch, il est 2 fois coupable. Toutefois, Resch Lakisch finit aussi par reconnaître que le troisième serment n'est qu'une incitation ¹ pour se détourner du mal (il est donc nul).

10. La méprise du serment est applicable aussi bien aux hommes qu'aux femmes, aux proches parents comme à ceux qui ne le sont pas, aux gens aptes à témoigner en justice et à ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal et en son absence, mais le serment doit avoir échappé à sa bouche ; en cas de prestation volontaire du serment, on est passible de la pénalité des coups, et en cas involontaire, on devra apporter le sacrifice proportionnel.

11. Le serment vain peut émaner d'hommes ou de femmes, de parents ou de gens éloignés, de gens aptes à témoigner ou impropres à cet effet, en présence du tribunal ou en son absence ; mais le serment doit émaner de sa propre bouche. Pour une telle énonciation volontaire, on est passible de coups, et pour l'émission involontaire, on est absous. Pour l'une et l'autre sorte de serment, si l'on a été adjuré par autrui, on est condamnable. Ainsi, l'un dit : « je n'ai pas mangé aujourd'hui, ou je n'ai pas porté de phylactères aujourd'hui », et l'autre lui dit : « je t'en conjure » ; sur quoi, le premier répond : *Amen* (oui, c'est vrai) ; celui-ci est condamnable.

Comme on trouve 2 fois (Lévit. V, 1 et 21) le même terme *personne*, on tire une déduction de cette analogie : puisqu'à la première expression, usitée pour le serment de témoignage, celui qui est conjuré par autrui devient l'égal de celui qui se jure à lui-même ; de même pour le serment de dépôt, cette équivalence est admise ². Le faux serment volontaire est passible de la peine des coups, en vertu de cette règle générale : toute défense dont l'infraction comporte un acte est passible de la peine des coups, et cette pénalité n'est pas applicable à la défense qui n'entraîne pas d'acte, sauf celui qui fait un échange verbal de consécration, ou jure à faux, ou maudit son prochain (la parole vaut alors l'acte). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan de ne pas comprendre l'échange dans la dite exception, car la parole produit ici l'acte de l'échange. D'où sait-on que le faux serment est passible des coups de lanière ? C'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, il est écrit (Exode, XX, 7) : *Dieu ne laisse pas impuni* ; d'où l'on conclut que si le jugement céleste ne lui est pas appliqué, celui des juges terrestres le sera par la pénalité de³

1. Ci-après, V. 3. 2. Aussi, celui qui a été conjuré par autrui, et répond : Amen, sera coupable de serment par mégarde. Cf. ci-après, IV, 12 (14).

coups. On le sait aussi pour la malédiction du prochain par le nom divin, dit Resch Lakisch au nom de R. Oschia, de ce qu'il est dit (Deutéron., XXVIII, 58) ; *de craindre le nom de l'Éternel, respecté, etc. Il rendra merveilleux les coups, etc.* 1. Resch Lakisch applique ce verset au faux serment, car un tel fait est un manque de respect. Quant à R. Yoḥanan, ce verset prouve que l'auteur d'infraction du respect par la malédiction est passible des coups. Entre ces 2 explications, il y a une différence pratique si le même jure faux et maudit le prochain à la fois : R. Yoḥanan le déclare deux fois coupable (par application de 2 versets) ; mais Resch Lakisch, ne déduisant les deux défenses que d'un verset, le déclare une seul fois coupable.

CHAPITRE IV

1. Le serment de témoignage n'est applicable qu'aux hommes, non aux femmes, aux gens éloignés de la famille, non aux proches, à ceux qui sont propres à témoigner, non aux impropres, et seulement à ceux qui sont en état d'attester un fait, soit par devant le tribunal soit en dehors, pour un serment émis de sa propre bouche ; mais pour le serment émis par autrui, on n'est coupable qu'en cas d'aveu de l'avoir assumé devant le tribunal ; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, que le serment ait été émis de sa propre bouche ou par d'autres, on n'est coupable qu'en l'avouant au tribunal.

Les témoins deviennent coupables pour serment volontaire et même pour serment erroné, si l'attestation a été consciente ; mais ils sont absous si le tout a été émis par erreur. Pour le serment énoncé volontairement, on est astreint d'offrir un sacrifice proportionnel 2.

2. Voici en quoi consiste le serment de témoignage : quelqu'un dit à deux hommes de venir témoigner pour lui, et ils lui répondent par le serment ne pas savoir de témoignage pour lui, ou s'ils disent (simplement) : « Nous ne connaissons pas de témoignage à ton sujet ; » sur quoi, le premier dit : « je vous en conjure, » et ils répondent : Amen ; en ce cas, ils sont condamnables. S'il les a conjurés cinq fois en dehors du tribunal, puis ils viennent devant le tribunal et reconnaissent devoir attester, ils sont dispensés ; mais s'ils nient encore, ils sont coupables pour chaque refus. S'il les a conjurés 5 fois devant le tribunal, et ils ont toujours nié devoir attester, ils ne sont qu'une fois coupables. R. Simon en donne la raison : c'est qu'ils ne peuvent plus revenir sur leur assertion pour avouer l'affirmative.

1. Ces derniers mots, ou allusion aux *coups* comme pénalité, visent la malédiction sans *respect* du nom divin. 2. La Guemara sur ce § est déjà traduite, 1^o tr. *Yôma*, VI, 1 (t. V, p. 230), 2^o tr. *Sanhédrin*, III, 10 (t. X, p. 259).

Par analogie des termes *personne*, employés tour à tour pour le serment de témoignage et pour celui du dépôt (Lévit. V, 1 et 17), on conclut par réciprocité que pour constituer l'obligation, il devra s'agir d'un serment fait par lui-même dans l'un et l'autre cas, aussi bien qu'il peut s'agir aussi de part et d'autre d'un homme adjuré par autrui. — Dans la Mischnâ (§ 1), R. Meir interprète l'analogie ¹ d'après le texte d'où elle est tirée (de façon qu'il y ait égalité entre le point déduit et la base de départ) ; or, comme le faux serment énoncé par le délinquant lui-même l'est même en dehors du tribunal, il en sera de même ici, et le serment se réfèrera aussi aux assertions faites hors le tribunal. Les autres sages disent de déduire l'analogie d'après le second terme de comparaison ; or, comme l'adjuration en question est faite au tribunal, il ne s'agit ici aussi que d'un serment imposé par devant tribunal. R. Jérémie demanda : considère-t-on comme coupable l'auteur d'un faux serment en fait de témoignage qui est proche parent de celui dont émane l'assertion ? A-t-on recours à ce raisonnement, disant qu'en vertu de la déduction tirée, non du serment de témoignage mais du serment de dépôt, l'attestation d'un proche parent est condamnable, et il en sera de même ici, ou non ? Non, dit R. Yossé, on ne compare pas le proche parent pour le dépôt au même pour le témoignage (pour lequel il ne serait pas admis).

R. Judan de Cappadore demanda : si quelqu'un a adjuré autrui 3 fois en son nom (hors du tribunal), considère-t-on ces 3 serments comme énoncés en justice et n'entraînant tous qu'une culpabilité ? Certes non, dit R. Yossé, comme la Mischnâ le distingue bien. Or, R. Simon explique bien pourquoi les serments énoncés en justice ne comptent tous que pour un, parce que ces témoins ne peuvent plus venir reconnaître leur erreur, tandis qu'ici (hors justice) où ils peuvent revenir sur leur assertion et reconnaître leur erreur, ils sont coupables pour chaque énoncé. R. Jérémie demanda : si contre quelqu'un les témoins ont juré 3 déclarations d'eux-mêmes (spontanément), puis il a été l'objet de 3 adjurations par autrui, ou en justice, quelle sera la règle selon R. Meir pour les premiers serments ? Puisque ce docteur traite le serment spontané à l'égal de l'adjuration en justice, sont-ils passibles de la pénalité du sacrifice, quoique ces serments aient été énoncés sans sollicitation du défendeur ? C'est conforme à cet enseignement ² : Si, en réponse à la sollicitation des témoins ils s'étonnent de ce qu'il les sollicite et ils jurent ne rien savoir attester en sa faveur ; on aurait pu croire qu'alors ils sont coupables de faux. C'est pourquoi il est dit (Lévit., V, 1) : *Et si elle entend une voix d'adjuration* ; donc, en cas d'audition de voix par la sollicitation, le faux serment entraîne une pénalité, mais au cas contraire non. Est-ce que le serment spontané, au sujet des biens immeubles (pour lesquels le serment ordinaire n'entraîne pas de pénalité, par exception), rentre dans la règle ordinaire et entraîne une culpabilité ? De même, est-ce qu'un serment spontané relatif à des amendes (qui, en principe, est exclu dans la même condition) entraîne une culpa-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 1 ; tr. *Sanhédrin*, IX, 1. 2. Tossefta, ch. 2.

bilité ? Et encore, est-ce qu'en raison de son assimilation avec le serment du dépôt, le serment spontané en témoignage entraîne la pénalité d'un sacrifice proportionnel, ou non ? (Diverses questions non résolues). — R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : la peine du sacrifice infligée pour l'erreur involontaire est applicable aussi à l'infraction consciente ; mais lorsque l'erreur consistait à supposer que l'énoncé ne soit pas un serment, on est dispensé. Hiskia enseigne : chaque fois que la Bible énonce comme ici le mot *péché* seul (vaguement), le sacrifice est dû pour l'erreur volontaire ou involontaire, sauf si le texte formule qu'il s'agit du fait involontaire.

3. Si les deux témoins ont nié en même temps, ils sont tous deux condamnables ; mais s'ils ont nié l'un après l'autre, le premier seul est coupable, non le second. Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. S'il y avait deux séries de témoins, dont la première a nié d'abord, puis la seconde, toutes deux sont coupables ; car par chacune d'elles le témoignage pouvait être valable.

Si après avoir été sollicités pour témoigner et avant de jurer, ils ont désigné leurs sacrifices, en disant : « nous allons nier ce témoignage en justice » le sacrifice prévu pour le serment futur est nul. C'est ainsi que R. Hiyā a enseigné¹ : de l'expression *son sacrifice à l'Éternel*, etc. (Nombres, VI, 21), on déduit que la période du Naziréat devra précéder la désignation du sacrifice final ; mais à l'inverse, la désignation du sacrifice en vue du Naziréat ultérieur est non avenue. S'ils ont juré en dehors du tribunal, puis n'ayant pas nié en justice ils désignent le sacrifice, en disant : nous allons nier maintenant au tribunal, suppose-t-on qu'en raison du serment proféré hors du tribunal on admet que ce soit un commencement de péché justifiant la destination du sacrifice, ou non, parce qu'il n'y a de culpabilité qu'en niant devant le tribunal, et par suite la désignation a précédé le péché ? (question non résolue).

Le texte de notre Mischnā dit : « Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. » Ce texte mischnique, dit R. Yossé, n'est pas superflu, car il s'agit du cas où (après la négation des 2 témoins) le second a de suite renoncé à sa première assertion négative ; le premier est alors seul coupable, car il serait aussi recevable que le second à se reprendre. Si la série se compose de dix témoins qui nient tour à tour, selon un enseignement, le premier seul est coupable, et les autres sont dispensés ; selon un autre enseignement, le dernier seul est dispensé, et les autres sont coupables. Le premier avis, déclarant le premier témoin seul coupable, se conforme à l'avis d'après lequel, dès qu'une partie de témoignage est annulée, le reste l'est aussi² (et tous les autres sont dispensés) ; le second avis, disant qu'en dehors du premier dispensé tous les autres sont coupables, se conforme à l'avis d'après lequel en cas d'annulation partielle, le témoignage subsiste par suite des témoins maintenus. En effet, dit R. Yossé, un enseignement confirme le pre-

1. Tr. *Nazir*, II, 9 et III 2. 2. Cf. tr. *Maccoth*, I, 7.

mier avis : si de 2 séries de témoins l'une nie après l'autre, elles sont toutes deux coupables. Or, il en est ainsi en raison du caractère distinct de la 2^e. Mais si tous les témoins ne forment qu'un groupe, tous sont dispensés après la négation du premier, car un témoignage annulé en partie l'est désormais au complet.

4. Quelqu'un dit aux témoins : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer dans la possession d'un tel un dépôt, ou un prêt, ou un vol, ou un objet perdu » ; sur quoi ils jurent n'avoir pas de témoignage à lui donner ; ils ne sont qu'une fois coupables pour le tout. Mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir que tu as à réclamer d'un tel un dépôt, ni un prêt, ni un vol, ni une perte », ils sont coupables pour chacune de ces assertions. S'il dit : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer d'un tel un dépôt de froment, d'orge, d'épeautre », et ils répondent en jurant n'avoir pas connaissance qu'ils doivent témoigner pour lui, ils ne sont qu'une fois coupables ; mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir témoigner pour toi que tu aies à réclamer d'un tel du froment, ni de l'orge, ni de l'épeautre », ils sont condamnables pour chacune de ces assertions.

D'où sait-on que pour le serment de témoignage il soit seulement question de réclamations financières ? On le sait, dit R. Éléazar, de ce qu'à ce sujet (Lévitique, V. 1) et au sujet du dépôt il y a répétition de la conjonction *ou* : comme les réclamations relatives au dépôt traitent d'affaires financières, il en est de même de celles du premier sujet. Ne peut-on pas déduire de la répétition de cette conjonction *ou* au sujet du meurtrier (Nombres, XXXV, 18 et 21), que la Bible parle même de questions non financières ? Non, car pour dernier les conjonctions ne sont pas exprimées au sujet d'un serment, tandis que l'analogie est établie plus haut entre 2 séries contenant chacune la question de serment (et toutes deux financières). Ne peut-on pas le déduire des conjonctions usitées pour la femme soupçonnée d'adultère (ibid., V, 14 et 19), pour laquelle il est question de serment, ou adjuration par le Cohen ? Non, car l'analogie existe seulement entre la série parlant de serment, sans la présence du cohen avec une série analogue, non autrement. Ne peut-on pas déduire des conjonctions *ou* employées au sujet du serment par mégarde, qu'il ne s'agit pas seulement de questions financières ? Non, car on établit une analogie entre les cas, d'actes soit volontaires soit involontaires, comparés à d'autres de ce genre, non les serments par mégarde qui distinguent entre le fait conscient et l'involontaire. R. Akiba dit (interprétant l'expression *de celles-ci*, du Lévitique, V, 5) : pour quelques-unes des fautes en question il y aura culpabilité ; pour d'autres, il n'y en aura pas : pour la question financière on sera coupable ; autrement non. R. Simon dit ¹ : on est coupable en ce cas, comme pour

1. Sans recourir à l'analogie des séries de conjonction.

le dépôt ; puisque ce dernier n'est qu'une question d'argent, il n'est de même question ici que d'affaires d'argent.

5. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que j'ai le droit de réclamer à un tel un dédommagement, ou un demi-dédommagement, ou le paiement du double, du quadruple, du quintuple, ou : qu'un tel a violé ma fille, ou qu'il a séduit ma fille, ou que mon fils m'a frappé, ou qu'un tel m'a blessé, ou a brûlé mes gerbes de blé au jour du grand pardon », ils sont condamnables s'ils s'abstiennent.

On a enseigné¹ que R. Yossé le Galiléen explique pourquoi il est dit (ibid. 1) : *s'il est témoin, ou s'il a vu, ou s'il sait*. Il s'agit là d'un témoignage que l'on peut confirmer par le savoir, non par la vue, ou par la vue sans le savoir. La première hypothèse se réfère à l'argent et s'explique ainsi : L'un A réclame à son prochain B 200 zouz qu'il prétend avoir chez celui-ci ; B nie, et A prétend qu'il y a eu aveu de dette devant tel et tel ; B répond « qu'ils viennent l'attester et je paierai » : C'est une connaissance, sans vue, car ils viennent confirmer la véracité de la dette ; seulement, ils ignorent si B doit la somme par suite de vol, ou par suite de prêt (cela suffit à justifier la dette). La vue sans la connaissance en fait d'argent a lieu p. ex. en ce cas : A réclame 200 zouz qu'il prétend avoir chez B ; ce dernier nie ; A dit avoir versé la somme chez tel et tel ; B réplique que ceux-ci l'attestent, et il paiera : c'est un témoignage de vue, sans connaissance, car ils viennent attester avoir vu le versement, seulement ils ignorent si c'était une restitution de somme volée, ou si c'était un prêt. De même, A réclame à B la somme due pour amende envers sa fille ; B prétend n'avoir jamais de sa vie été condamné à une amende ; d'autre part, des témoins attestent que B doit une amende, seulement ils ignorent s'il doit l'amende à la fille d'A ou à une autre femme (on les croit).

De même encore, si A accuse B d'avoir violé ou séduit sa fille ; B le nie, disant n'avoir jamais séduit ni violé aucune femme ; puis des témoins attestent qu'A a violé une femme, seulement ils ignorent si elle est, ou non, la fille d'A. L'un dit² : tu as tué mon bœuf, ou tu as coupé mes plantes ; l'autre qui répond n'en rien savoir est coupable (tenu de payer ce dommage attesté). Si le second réplique avoir reçu du premier l'ordre de tuer le bœuf, ou de couper les plantes, on se dirige, pour la décision, d'après la majorité des plantes. Qu'est ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Hagiā, que si le bœuf était notablement enclin à donner des cornes (dangereux), le propriétaire aura certes dit de le tuer ; ou bien si les plantes étaient négligées et faisaient plus de mal que de bien, il a dû donner l'ordre de les couper. R. Judan dit : dans une question financière, on n'argue pas de la nécessité d'ajouter foi au défendeur, qui déclare n'avoir pas tué le bœuf, ou n'avoir pas coupé les plantes, en rai-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Tossefta au tr. *Sanhédrin*, ch. VI.

son de ce qu'il peut prétendre avoir reçu l'ordre de tuer, ou couper : ce procédé n'est pas admis en droit.

6. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que je suis cohen, ou lévite, que je ne suis pas fils d'une femme répudiée, ni le fils d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel est cohen, ou qu'un tel est lévite, ou qu'il n'est pas le fils d'une femme répudiée, ni d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel a violé sa fille, ou l'a séduite, ou que mon fils m'a blessé, ou qu'un prochain m'a blessé, ou a allumé mes gerbes de blé un jour de sabbat » ; ils sont absous de n'avoir pas attesté.

De ce qu'au sujet du serment de témoignage, ainsi que pour le dépôt, la Bible emploie les mots: *Si une personne commet un péché* (ibid., 1 et 17), on déduit à titre d'analogie, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de réclamation d'argent, fondée sur la possession de biens (à l'exclusion des divers cas énoncés par la Mischnâ, qui échappent à cette règle). — N'est-ce pas en contradiction avec Resch Lakisch de prétendre (§ 5) qu'en dépit de la pénalité des coups le paiement est dû ¹, tandis qu'il dit que l'argent n'est pas dû en cas de pénalité des coups ? On peut expliquer que cette Mischnâ suit l'avis de R. Meir qui admet la simultanéité des deux peines. Cependant comme l'attestation des faux témoins n'a pas fait déboursier d'argent en réalité, ils ne devraient pas être tenus d'en payer ? Puisque le débiteur qui devait remettre la somme ne l'a pas fait par défaut d'attestation des témoins, ceux-ci sont supposés l'avoir fait perdre (et ils le paieront).

7. (8). Quelqu'un dit : « Je vous conjure de venir témoigner qu'un tel a promis de me donner 200 zouz et ne me les a pas remis ; » ils sont alors absous (de s'abstenir) ; car ils sont seulement coupables s'il s'agit d'une réclamation d'argent qui ressemble à un dépôt (et serait niée).

(9). Quelqu'un dit : « je vous conjure, aussitôt que vous saurez me donner un témoignage, de venir l'exprimer ; » ils sont alors absous, parce que le serment précède le témoignage.

(10). Quelqu'un, étant dans une synagogue, dit : « Je vous conjure, si vous savez me donner un témoignage, de venir l'exprimer », ils sont absous (à moins d'avoir spécialement adressé son objurgation à ceux qui pouvaient témoigner pour lui).

R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan ² : lorsque l'on a promis de faire un présent à son prochain et que l'on désire ensuite reprendre sa parole, on le peut. Quoi ! s'écria R. Yossé en se levant devant R. Jacob b. Zabdi, serait-ce là une mesure juste ? Peut-on autoriser une

1. Cf. tr. *Troumoth*, VII, 1. 2. Voir J., tr. *Schebiith*, X, 9 (t. II, p. 434). Cf. tr. *Baba Mecia*, IV, 2.

telle injustice ? Peut-être, répondit R. Jacob, au moment de promettre est-on revenu de suite sur son assertion.

Pourquoi la Mischnâ déclare-t-elle « absous » ceux que l'on conjure au témoignage dans une synagogue ? Est-ce parce qu'on ne sait qui invoquer, ou parce que l'adjurateur ne s'adresse pas à deux hommes en particulier ? Entre ces divers motifs, il y a une divergence au cas où l'intéressé a pris à part 2 hommes : on ne peut pas prétendre qu'il ne les connaît pas, car son acte le prouve ; mais il est admissible que dans sa formule dubitative, il n'ait pas songé à eux (aussi, sont-ils absous).

8. (11). Quelqu'un dit à deux hommes : « Je vous conjure, vous tel et tel, si vous avez un témoignage à me donner, de venir l'exprimer » ; sur quoi ils répliquent : « nous jurons ne rien savoir à ton sujet », tandis qu'en réalité ils le savent, mais seulement d'après l'assertion d'un autre témoin, ou si l'un d'eux est un proche parent de l'objurgateur, ou impropre à attester ; ils sont alors absous.

R. Mena explique le doute énoncé précédemment (si c'est le défaut de connaissance ou d'intention) d'après la Mischnâ suivante (§ 8), disant : « Si l'un d'eux est un proche parent, ou impropre à attester, ils sont absous » ; or, s'ils ne sont pas dans ces conditions d'inaptitude, le témoignage étant accueilli, ils seraient coupables ; pourtant, le solliciteur ne les connaît pas (puisqu'il leur demande s'ils peuvent attester) ; donc, la dispense précitée a pour motif le défaut d'intention. R. Yossé explique l'incertitude en question d'après la Mischnâ précédente (§ 7), disant : « si quelqu'un conjure des personnes, aussitôt qu'elles sauront donner un témoignage pour lui, de venir l'exprimer, et elles ne le font pas, il y a dispense, parce que le serment précède le témoignage. » Si donc le serment n'avait pas précédé le témoignage, ils seraient coupables, et pourtant le solliciteur ne les connaît pas ; donc, la dispense a pour motif le défaut d'intention.

9(12) Quelqu'un envoie son esclave pour les conjurer, ou l'individu accusé dit aux témoins : « Je vous conjure, si vous avez un témoignage à donner en sa faveur, de venir l'exprimer pour lui » ; ils sont absous, et ils ne sont coupables qu'en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé.

R. Éléazar interprète pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il ne le dit pas, il supportera son péché* (où le mot אָרַם a un ו superflu) ; le péché consiste à ne pas le dire au solliciteur (non à le celer à tout autre). Outre les termes de la Mischnâ il faut l'avis de R. Éléazar, et outre ce dernier il faut celui de la Mischnâ. Or, en présence du texte seul de la Mischnâ, sans l'avis de R. Éléazar, on aurait pu croire qu'« en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé », s'ils ont juré non au demandeur, mais au défendeur, ne rien savoir (après audition de la sollicitation), on les suppose coupables ; c'est pourquoi l'explication de

R. Éléazar affirme le contraire, en vertu du verset exigeant le défaut de communication au solliciteur. D'autre part, si l'on ne connaissait que ce dernier avis, non celui de la Mischnâ, on pourrait supposer la culpabilité en cas d'audition du défendeur, sans avoir juré rien qu'au solliciteur ne rien savoir. Il faut donc exprimer l'avis de la Mischnâ et celui de R. Éléazar, à savoir que la demande devra avoir été faite par le solliciteur, et le serment de refuser sa présence (sous peine de nullité).

10 (13) Quelqu'un dit : « Je vous conjure, ou : je vous oblige (par serment), ou : je vous lie (de même) » ; ils sont coupables. Mais s'il dit : « par le ciel et la terre », ils sont absous. S'il les conjure par le nom divin, soit par les lettres דא , soit par les lettres יה , ou par les attributs divins SCHADAÏ (tout puissant), *Sabaoth*, miséricordieux, gracieux, longanime, plein de bienveillance, ou par tout autre qualificatif de la Divinité, ils sont coupables (c'est une objurgation formelle). Celui qui blasphème Dieu par un de ces noms quelconques est coupable ; tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit son père ou sa mère par un de ces surnoms divins est coupable, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit lui-même ou maudit son prochain par un de ces noms transgresse la défense relative à l'énonciation vaine du nom divin (Exode, XX, 7). Si quelqu'un dit au témoin (selon les mots du Deutéron., XXVIII, 12) : *Dieu te frappera*, ou : *que Dieu te frappe ainsi*, c'est là la malédiction inscrite dans la Loi. Mais s'il dit : « que Dieu ne te frappe pas, qu'il te bénisse, qu'il te fasse du bien », R. Meir le déclare coupable ; les autres sages l'absolvent.

7 S'il a dit : « Je vous conjure » vaguement (sans redire : par serment), ils ont coupables ; et de même ils le sont s'il dit : « Je voue lie », ou : « Je ^{sous engage} » (par serment). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï, ou selon d'autres R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut ainsi rectifier notre Mischnâ. R. Meir le déclare coupable, mais R. Juda le dispense de sacrifice (au lieu de l'avis anonyme des sages). Chacun de ces docteurs est conforme à sa propre opinion, car on a dit ailleurs¹ : Celui qui maudit ses parents par un attribut divin est coupable, dit R. Meir ; R. Juda le déclara absous. — « Celui qui se maudit lui-même, ou maudit son prochain par un de ces noms, transgresse une défense ». Ce délit est-il passible de la peine des coups ? Les compagnons répondent qu'il n'est pas passible. Pourquoi, dit R. Yossé ? Est-ce parce que cette défense n'entraîne pas d'acte ? Mais on pourrait en dire autant de l'échange ou du faux serment², et pourtant ces délits sont passibles de la peine des coups ? Selon R. Yossa au nom du R. Yoḥanan, c'est l'avis de R. Meir, de pouvoir déduire de la négation ce qui est à comprendre

1. Tr. *Sanhédrin*, VII, 8. 2. Ci-dessus, III, 10.

sous la forme affirmative¹. Ainsi, en disant : « Dieu ne te frappera pas si tu viens témoigner pour moi », c'est dire : Si tu ne viens pas témoigner, Dieu te frappera. On sait ainsi quelle est la règle pour l'objurgation accompagnée de serment ; d'où sait-on qu'il en est aussi de même² s'il n'y a pas de serment exprimé ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 1.) : *Elle entend l'objurgation* ; il faut avoir entendu une voix pour qu'il y ait délit. Peut-être au contraire ce texte enseigne-t-il que le serment pourra être, ou non, accompagné d'objurgation, tandis que l'objurgation ne peut pas avoir lieu sans serment ? Il n'y a pas de différence, répond R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, entre l'objurgation ou le serment ; l'un ou l'autre peut indifféremment être isolé ou non.

CHAPITRE V

1. Le serment relatif aux dépôts a lieu pour les hommes et les femmes, pour les parents du demandeur et pour ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal ou en dehors, mais seulement si le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, non s'il est émis par d'autres ; en ce cas, il est seulement coupable s'il le nie devant le tribunal. Tel est l'avis de R. Meir ; selon les autres sages, soit que le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, soit que d'autres l'émettent, celui qui le nie est aussitôt coupable. On est coupable d'avoir émis volontairement un faux serment, même en ignorant quelle est la pénalité, si l'on a conscience du mensonge au sujet d'un dépôt, mais on n'est pas coupable si ce dernier fait aussi a eu lieu par erreur. Pour le faux serment volontaire, la culpabilité entraîne l'obligation d'un sacrifice de péché valant deux sicles d'argent.

Comme on a enseigné que le serment émis par soi-même (spontanément) est applicable au serment de témoignage, en est-il de même pour l'objurgation seule ? De plus, admettant que le premier point soit déduit du serment imposé en justice, quelle est la règle pour un serment spontané de dépôt, où l'objurgation est seule ? R. Yossé répond : comme on a déjà déduit (IV, 2) un de ces points de l'autre, par analogie des mots répétés *personne*, la comparaison est établie pour le tout (et les 2 genres de serments seront semblables). Selon R. Mena, la question de gravité de l'objurgation en justice (imposée par d'autres) est en discussion entre R. Meir et des autres docteurs de la Mischnâ³. Il est dit (ibid. 21) : *S'il nie à son prochain le dépôt confié, etc.* ; si le faux serment émis le décharge de la dette contractée, qu'en réalité il doit, son au-

1. Cf. tr. *Nedarim*, I, 4 ; ci-après VII, 1. 2. Cf. tr. *Sôta*, II, 6. 3. Selon R. Meir, l'objurgation pour un dépôt n'a lieu qu'en justice, par déduction du témoignage ; selon les autres docteurs, partout où le faux serment se produit, c'est un acte coupable.

teur est soumis à la peine du sacrifice, à l'exclusion de celui qui nie un dépôt réclamé par deux associés déposants (comme la réclamation isolée est nulle, le refus l'est aussi), et à l'exclusion de celui qui nie une dette confirmée par témoins ou par contrats (une telle négation, étant nulle, n'entraîne pas de pénalité). Ceci prouve, dit R. Yossé, que lorsque deux individus ont emprunté à un tiers, ils deviennent par le fait du contrat solidaires et responsables l'un de l'autre, lors même que le contrat n'a pas formulé cette dernière clause. Pourtant, c'est l'usage de stipuler cette clause.

Si deux personnes ont confié à un tiers un seul dépôt, et l'une d'elles veut retirer la part, le dépositaire ne peut pas la délivrer ; sans quoi celui-ci pourrait devenir le négateur d'une part, et devenir passible du sacrifice pour faux serment, en raison de l'aptitude à se dégager ainsi d'une partie de son dû (or, de ce que l'on a écarté précédemment la culpabilité, il résulte qu'on n'écoute pas la demande isolée). Si une personne a confié un dépôt à deux individus, la négation de chacun des deux suscite la culpabilité entière. S'il est vrai que chaque négation est aussi coupable, que dire au cas où le dépôt confié ne vaut qu'une prouta, et imposerait-on au négateur d'une demi-prouta la peine d'un sacrifice ? Or, le présent cas ressemble au dépôt effectué près de 2 ou 3 personnes, confiant à chacune une demi-prouta ; est-ce qu'en cas de réclamation par serment à chacune, suivie de refus, chacune serait sujette pour si peu à offrir un sacrifice ? Il y a une distinction à noter, fut-il répondu, en ce que pour le dépôt effectué auprès de deux individus, chaque serment s'applique à la valeur entière d'au moins une prouta ; tandis qu'en cas de dépôt d'une demi-prouta, le serment est inapplicable faute de valeur (et l'auteur reste absous).

R. Ila, R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux (à l'opposé de l'avis précité, d'absoudre celui qui nie une dette confirmée par témoins) : on est coupable en ce cas, car s'il n'y avait pas de témoin, il pourrait échapper à la dette par le serment, et la négation serait effective. Pourquoi cela ? (La négation devrait être annulée par les témoins ?) Ceux-ci peuvent mourir (et la négation serait alors effective). Ne peut-on dire aussi que le contrat écrit est susceptible de se perdre ? La raison donc est que les témoins sont exposés à oublier leur témoignage (aussi la négation est valable). On a enseigné ailleurs ¹ : « Le propriétaire demande au gardien où est son bœuf, et le gardien répond que l'animal est perdu ; puis, sur l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : *Amen*, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital, 1/3 en sus pour amende, et un sacrifice de péché. » Or, si l'on n'admettait pas la crainte que des témoins aient oublié, il faudrait supposer que le solliciteur ignorait d'abord qu'il existât des témoins contre lui, qui se sont prononcés après qu'il eût nié ; mais de ce que l'on sait maintenant la possibilité d'oubli, il peut même s'agir du cas où l'on connaît ses témoins

1. Ci-après, VII, 3 (4).

(et la négation est valable). En effet, dit R. Yossé, on l'apprend aussi par une Mischnâ précédente (IV, 3) : « Si de deux catégories de témoins la première série nie d'abord le fait, puis la seconde le nie, elles sont toutes deux coupables. » Or, on conçoit que la seconde soit coupable, car après la négation par la première série, il n'y a plus d'autres témoins que les seconds ; mais pourquoi la première série est-elle coupable, puisqu'au moment de cette négation, la seconde série, encore intacte, pourrait témoigner dans la question ? C'est que l'on est préoccupé de la crainte que ces derniers aient oublié leur témoignage. — Il est écrit (ibid., 22) : *S'il la nie* ; celui donc qui nie la trouvaille faite et le reconnaît est passible d'un sacrifice ; s'il nie, non la trouvaille, mais son attribution à tel homme, le serment émis en ce cas ne sera pas sujet à une pénalité. Ben-Azaï dit¹ qu'il y a 3 sortes diverses de pertes : 1° ou l'on connaît l'objet, ignorant qui l'a trouvé ; 2° ou bien l'on sait qui l'a trouvé, mais l'on ne connaît pas l'objet ; 3° ou enfin l'on ne connaît ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. R. Honia dit au nom de R. Jérémie qu'en tous ces cas l'auteur du serment négateur serait absous². R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yossé qu'on ne saurait justifier cette règle de dispense. Et pourquoi cela, demanda R. Yossé ? Voici la raison, dit R. Mena : il ne saurait être question des 3 sortes de perte comme elles viennent d'être énoncées, soit en connaissant l'objet mais ignorant qui l'a trouvé, soit en connaissant celui qui l'a trouvé, mais non l'objet, soit enfin en ne connaissant ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. On conçoit l'hypothèse de la négation pour celui qui connaît l'objet et qui l'a trouvé (cas susceptible de dispense), s'il nie l'un et l'autre. Mais alors comment expliquer les deux autres hypothèses de l'enseignement précité, traitant soit de l'ignorance de l'objet en connaissant celui qui trouve, soit de l'ignorance de l'individu qui trouve, mais connaissant l'objet ? Il faut donc y rectifier le texte relatif à la 3° hypothèse et supposer d'abord qu'il s'agit de la double connaissance que l'on nie.

2. Le serment pour dépôt confié a lieu au cas suivant : quelqu'un dit à autrui : « Rends-moi le dépôt que tu as de moi en mains » ; et l'autre répond : « Je jure que tu n'as rien chez moi, ou (simplement) : tu n'as rien chez moi » ; sur quoi le demandeur dit : « Je te conjure », et le défendeur l'accepte en disant : *Amen* ; celui-ci est coupable (en cas de faux). S'il l'a conjuré 5 fois, par devant le tribunal ou en dehors, et l'interpellé nie devoir, celui-ci est coupable autant de fois qu'il y a eu d'objurgations. R. Simon en donne la raison : c'est qu'à chaque objurgation l'interpellé pourrait avouer³.

3. Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en

1. Sifri, section *Wayyiqra*, ch. 12 et 22. 2. Admettant, dit le commentaire, qu'on suppose l'objurgation adressée à un seul témoin. 3. La Guemara sur le § 2 est déjà traduite ci-dessus, IV, 3.

avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux); mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun. Selon R. Eliézer, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois); selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot *serment* à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble).

4. Si quelqu'un dit à l'autre : « donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, » et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable pour faux serment (le cas échéant); mais si ce dernier dit : « Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, » il est coupable pour chaque assertion (3 fois). R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable.

Selon R. Simon, est-il dit ¹, le faux serment en témoignage est un acte coupable comme pour le dépôt : comme à ce dernier sujet il est question de réclamer de l'argent, il doit en être de même pour le témoignage. Non, fut-il répliqué, car pour le dépôt l'interpellé ne devient pas l'égal de l'auteur du serment. Or, en est-il bien ainsi pour le serment relatif au dépôt, de ne pas considérer celui qui est conjuré à l'égal de celui qui jure? Non, répond R. Éléazar, et l'analogie existe entre eux deux. R. Yohanan dit : l'avis de R. Éléazar (dans notre Mischnâ) sous-entend la mention du serment au commencement et à la fin pour motiver la culpabilité; mais selon les autres docteurs, il suffit d'avoir parlé de serment au commencement, sans le rappeler à la fin. S'il est dit à la fin et non au commencement, en est-il de même? Oui, selon les autres docteurs, et l'on est alors coupable autant de fois qu'il y a eu d'énoncés; selon R. Éléazar, on ne sera sujet qu'à un sacrifice, le serment dit à la fin n'étant applicable qu'au dernier. Si le serment a été énoncé au commencement et à la fin, selon les autres docteurs, on devra offrir deux sacrifices pour chaque énoncé (les serments se référant à chaque dire isolé); selon R. Éléazar, un sacrifice suffit pour chaque sorte. Si l'on a énoncé plusieurs serments au commencement, non à la fin (rien pour le dernier), l'effet du serment influe-t-il sur les individus intermédiaires? (Le serment est-il obligatoire à la fin pour être effectif?) Certes, fut-il répondu : la mention du serment au commencement et à la fin, sans avoir lieu au milieu, produit son effet même sur le milieu; de même ici, le serment énoncé avant la fin produit son effet sur le milieu. R. Judan de Cappadoce demanda : Si quelqu'un dit « je jure n'avoir en mains à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, quelle est la règle? Est-ce que dans une telle formule le serment énoncé compte comme cité au commencement et à la fin, se référant à tout? Ou bien, comme de toutes façons, n'eût-

1. Siffri, *ibid.* Cf. ci-dessus, IV, 4.

on pensé qu'à une sorte de blé, il faut finalement dire : « je jure n'avoir rien à toi », n'est-on qu'une fois coupable? De même, si quelqu'un dit : « je n'ai en mains de toi ni froment, ni orge, ni épeautre, je le jure », cette disposition finale du terme équivaut-elle à la mention du serment au commencement et à la fin? Ou bien, comme de toutes façons, il faut finalement jurer, n'est-on qu'une fois coupable? (question non résolue). Cette discussion sur l'exigence du terme serment au commencement et à la fin, est-elle aussi applicable au serment énoncé par mégarde? Ainsi, quelqu'un ayant juré de ne pas manger ce pain, puis dit : « je ne le mangerai pas, je le jure », dit-on que d'après les docteurs (qui n'exigent pas la double mention) la mention finale du serment suscite l'obligation du sacrifice pour chaque point à part, tandis que d'après R. Éléazar, qui exige la double mention, le terme final ne compte que pour un et n'entraîne la pénalité que d'un sacrifice pour le tout? La question est superflue, car R. Éléazar reconnaît aussi qu'en ce cas le 2^e serment n'est qu'une sorte d'incitation pour se détourner de l'interdit ¹ (sans valeur nouvelle d'objurgation). La question est seulement posée pour celui qui s'exprime au passé : « je jure ne l'avoir pas mangé » ; « je ne l'ai pas mangé, je le jure » (chaque énoncé est, à part, un mensonge). Or, selon les autres docteurs, la mention finale à part du serment (qu'ils n'exigent pas d'ordinaire) fait que le délinquant doit un double sacrifice, soit un pour chaque serment ; selon R. Éléazar (qui exige la double mention), un seul sacrifice sera obligatoire pour chaque serment. R. Abahou ou R. Jérémie demanda : si quelqu'un jure n'avoir pas à autrui du froment ni de froment, ce redoublement de désignation compte-t-il comme double serment, ou non? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si sur une réclamation de froment confié à autrui en tel et tel endroit, celui-ci répond qu'il jure n'avoir rien à lui ni dans tel lieu, ni dans tel autre, il est coupable de faux pour chaque endroit récusé (de même ici, la culpabilité sera double). Cela ne prouve rien, dit R. Yossé ; plusieurs endroits désignés sont comme plusieurs sortes (tandis que la désignation double d'une même espèce ne compte que pour une), et seulement en cas de répétition des localités l'observation de R. Hagi relative à la pluralité est juste. Si un défendeur dit : « je jure dix fois n'avoir rien à toi » compte-t-on cette expression pour dix serments autant de fois punissables, ou non? (question non résolue). R. Yossé demanda : Si l'un dit jurer plusieurs fois n'avoir pas le dépôt réclamé, cela se réfère-t-il à autant d'espèces, entraînant autant de fois la culpabilité? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé, de ce qu'il est dit plus haut (III, 1) : Celui qui jure ne pas vouloir manger ce pain, ou dit « je jure ne pas le manger », et le mange ensuite, est une fois coupable, car par la désignation le 2^e serment n'était plus effectif. Mais si, en présence de plusieurs pains, on a énoncé plusieurs serments d'interdit, dès que par le 1^{er} serment on n'a pas désigné ce pain, on est autant de fois coupable (de même ici chaque serment se rapporte à autant de sortes). — Quant à l'avis de R. Simon, d'exiger un énoncé à part

1. Ci-dessus, *ibid.*

pour chaque sorte, il en est de même des serments émis par mégarde. Ainsi l'un dit: «je jure vouloir manger de la charogne, et du pain de froment ou d'orge ou d'épeautre », comme le premier point est irréalisable, le serment de manger de la charogne étant nul et échappe à la punition, le reste sera aussi nul.

— 1. R. Yoḥanan dit: D'après R. Juda, l'énumération de 3 sortes (selon les termes de la Mischnâ) tantôt ne comportera qu'un sacrifice, tantôt en exigera trois. Voici comment: si de chaque sorte il y a la valeur d'une prouta, trois sacrifices sont dûs, soit un pour chaque sorte dite à part; mais si elles sont énoncées conjointement, un seul sacrifice suffit au pardon total. Cependant, si chaque sorte ne contient que 1/3 de prouta, les réunit-on pour constituer une prouta entière? Certes oui, et quel que soit le nombre des sortes, on les réunit en une. Toutefois, cette jonction n'a pas toujours lieu; et en quoi les joint-on, ou les divise-t-on? Pour l'obligation du sacrifice (de sorte qu'à défaut de jonction dans l'énoncé, on évite le sacrifice). Si l'on a en mains 4 sortes, dont 2 valent ensemble une prouta, et les 2 autres chacune une prouta, elles sont aussi sujettes à la jonction et à la division (de sorte qu'il faudra plus ou moins de sacrifices pour l'infraction de serment). — 2.

5. Quelqu'un dit à un autre: « tu as violé ou séduit ma fille », et celui-ci affirme que ce n'est pas; sur quoi le premier dit: « Je te conjure », et l'autre réplique: Amen; ce dernier est coupable. R. Simon le déclare absous, car si l'accusé avait avoué un tel fait, il eût échappé à l'amende. On lui répliqua: il est bien vrai que, par son propre aveu, l'accusé eût évité de payer l'amende, mais il devrait payer toutefois à la jeune fille pour la honte et le dommage causés.

R. Zeira ou R. Yassa l'explique ainsi au nom de R. Yoḥanan³: d'après R. Simon, on est absous parce que le point essentiel de la réclamation du père est l'amende (l'interpellé y échappe par l'aveu); selon les autres docteurs, ce n'est pas l'essentiel, mais le prix de la honte et du dommage. R. Ila dit qu'ils ne diffèrent que dans la disposition des diverses réclamations: pour R. Simon, le père réclame d'abord l'amende, puis le prix de la honte et du dommage; pour les autres docteurs, il a d'abord réclamé le prix de la honte. Les rabbins expliquent que les réclamations sont indéterminées; or R. Simon suppose une seule réclamation produite, et les autres docteurs en supposent trois. R. Zeira demanda à R. Yassa (qui a rapporté l'avis de R. Yoḥanan): as-tu entendu formellement exprimer par R. Yoḥanan le motif de la divergence entre R. Simon et les autres docteurs, ou n'est-ce qu'une déduction tirée de son avis? De la question ainsi posée, dit R. Yossé, on voit que R. Zeira adopte l'avis précité des rabbins (il s'agit de réclamations indéterminées).

1. En tête du § 4 est un passage traduit tr. *Nazir*, IX, 3 (t. IV, p. 120).
2. Suit un grand passage traduit tr. *Guittin*, IX, 5 (ib. pp. 76-7). 3. Cf. ci-après, VIII, 9.

D'où sait-on, demanda R. Mena, que Zeira explique la Mischnâ selon les rabbins précités, et non d'après R. Ila, qu'il s'agit de l'ordre relatif des réclamations? La preuve que R. Zeira adopte l'avis de ces rabbins, c'est que l'avis de R. Simon se réfère à une seule réclamation (on suppose alors qu'il s'agit de l'amende); mais en cas de 3 réclamations, R. Simon reconnaîtrait aussi l'obligation. On le sait ainsi à l'égard des sujets pour lesquels on ne paie pas de capital; mais d'où le sait-on pour un paiement exigible du double, ou 4 ou 5 fois autant, par exemple pour celui qui viole une fille ou la séduit, ou la calomnie? On le sait par extension de ce qu'il est dit (Lévitique, V, 26): *de tout ce pour lequel il jure à faux*. Mais le montant dû pour calomnie n'est-il pas de l'amende, non une négation de dette? On l'explique, répond R. Jérémie, d'après l'avis émis ailleurs par R. Simon¹, de faire dépendre le cas de doute du réclamant (équivalent alors à un prêt d'argent réclamé).

6. Si quelqu'un dit à un autre : « tu as volé mon bœuf », et celui-ci affirme que ce n'est pas; sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est coupable. Mais si celui-ci dit : « j'ai volé, il est vrai, l'animal, mais je ne l'ai ni égorgé, ni vendu », sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique Amen; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué le mien », et celui-ci affirme que ce n'est pas; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est coupable. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué mon esclave », et celui-ci affirme que ce n'est pas²; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre « tu m'as causé un dommage corporel ou une blessure », et celui-ci affirme que ce n'est pas; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique; Amen; ce dernier est coupable. Si l'esclave dit au maître : « tu m'as fait tomber une dent, ou tu m'as crevé un œil », et le maître affirme que ce n'est pas; sur quoi, l'esclave dit : « Je te conjure », et le maître réplique : Amen; celui-ci est absous. Voici la règle : chaque fois que sur sa propre assertion on serait tenu de payer, on est coupable pour le faux serment; au cas contraire, on est absous³.

CHAPITRE VI

1. Le tribunal oblige le défendeur de prêter serment, s'il avoue devoir une partie de ce que son adversaire demande⁴. La demande doit avoir

1. J., tr. *Kethouboth*, IV, 2; Cf. ci-dessus, § 4 fin. 2. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 10. 3. La Guémara sur ce § est traduite tr. *Kethouboth*, *ibid.* (t. VIII, pp. 45-6). 4. Voir tr. *Qiddouschin*, I, 1 (t. IX, p. 199).

au moins la valeur de 2 *maoth* d'argent et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une *prouta*. Si le demandeur réclame une chose, et que l'aveu porte sur une autre, le défendeur n'est pas obligé de prêter serment ; par ex. si le demandeur réclame de l'argent du poids de 2 *maoth* et que le défendeur avoue lui devoir du cuivre du poids d'une *peroutah*, il n'est pas obligé de prêter serment. Mais si le demandeur réclame l'argent de 2 *maoth* et une *peroutah*, et que le défendeur avoue devoir la *peroutah*, il doit prêter serment qu'il ne doit pas les 2 *maoth*. Si le demandeur réclame cent zouz, et le défendeur dit qu'il ne doit rien, il est acquitté sans serment ; mais s'il avoue devoir 50 zouz, il prête serment qu'il ne doit pas davantage. Si le demandeur dit : « tu devais à mon père cent zouz », et le débiteur dit qu'il ne lui en devait que 50, il est acquitté sans serment, car il est considéré comme un homme qui, ayant trouvé ce que quelqu'un avait perdu, le lui rend, puisqu'il aurait pu nier tout, et le demandeur doit lui savoir gré de son aveu des 50 zouz ¹.

— 2. R. Abah ou R. Juda dit au nom de R. Samuel : chaque fois que l'assertion de deux témoins condamne le défendeur à payer une valeur, l'assertion d'un seul témoin fait que le défendeur sera tenu de jurer ce qu'il nie³. Comme deux témoins peuvent contraindre quelqu'un à restituer une terre qu'il détient indûment, l'assertion d'un témoin en ce cas fait-elle déférer le serment ? Non, on ne jure pas en cas de contestation pour un immeuble. Puisque sur le dire de deux témoins on impose une amende à qui l'a méritée, lui défèrera-t-on le serment sur l'assertion analogue d'un seul témoin ? Non, on ne jure pas en fait d'amende. Comment dire qu'en cas de condamnation par l'attestation de deux témoins, celle d'un seul entraîne le serment, puisque deux témoins peuvent condamner à payer la valeur d'une *prouta*, et d'autre part il est dit ici : « La demande doit avoir au moins la valeur de deux *maoth* d'argent, et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une *prouta* » (à l'opposé de l'avis précédent) ? Notre *Mischná* parle du cas où l'individu jure de lui-même (sans intervention d'un tiers), tandis que l'avis de Samuel se réfère au cas d'un serment imposé par autrui. R. *Hisda* et ses compagnons contestent l'avis de Samuel et disent que tous les serments déférés par les juges seront les mêmes ; sans distinguer entre le serment spontané et celui qui est imposé, il faut pour établir la culpabilité que la demande soit au moins de deux *maoth* d'argent, et l'aveu au moins d'une *prouta*. R. *Yoḥanan* dit : si le défendeur prétend auprès du déposant avoir été volé, il ne sera coupable que s'il avoue une

1. Raschi rappelle la loi qu'un homme qui rend une chose trouvée n'est pas obligé de prêter serment, si le propriétaire prétend que l'autre avait trouvé davantage, loi établie pour empêcher que l'on ne s'abstienne de rendre une trouvaille, de peur d'être obligé de prêter serment (on évitait, par des scrupules religieux, les serments même vrais). 2. En tête est une page traduite au tr. *Qiddouschin*, *ibid.* 3. V. tr. *Sanhédrin*, III, 3.

partie du dépôt, contrairement à l'avis de tous ses compagnons. Sur quoi s'appuient-ils ? Sur ce qu'il est dit (Exode, XXII, 8) : *car c'est lui*, mots applicables à la demande d'argent (par prêt). Mais alors pourquoi est-il dit aussitôt après : *Il paiera le double à son prochain ?* (Pourquoi ce double paiement ?) En effet, il y a là une confusion de textes, et les mots *c'est lui* se réfèrent au prêt d'argent.

R. Zeira dit (pour expliquer notre Mischnâ) : le défendeur ne sera coupable qui s'il a nié la valeur de deux maoth d'argent, outre la partie reconnue d'au moins une prouta (ce qui suppose une réclamation primitive d'au moins 2 maoth et une prouta). — « En cas d'aveu d'une chose non réclamée, le défendeur est dispensé de jurer », d'accord avec l'avis des compagnons de R. Yoḥanan, de rapporter l'expression *c'est lui* au prêt, et d'exiger l'unité d'objet entre la demande et la défense. « Si le demandeur réclame un Maneh [cent zouz] et le défendeur dit ne rien devoir, il est acquitté sans serment ». Mais ne va-t-il pas de soi que l'on est dispensé, quelque élevée que soit la demande s'il n'y a nul aveu ? Voici, en effet, comment il faut rectifier ce passage de la Mischnâ : Si le demandeur réclame un Maneh, et le défendeur ne reconnaît devoir qu'une prouta, il est tenu de jurer (malgré sa disproportion avec la réclamation). Quant à l'obligation de jurer pour l'aveu de la moitié du montant réclamée, Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est ainsi en cas de prêt devant témoins ; mais pour le prêt sans témoins, le défendeur pourrait arguer avoir reçu le prêt et avoir restitué la moitié, aussi bien qu'il pourrait nier. Selon R. Judan¹, on n'admet pas en question financière l'argumentation à fin de confiance, basée sur la possibilité d'un autre argument ; ce n'est pas parce qu'il pourrait nier le prêt, qu'on lui ajoute foi de reconnaître la moitié de la réclamation. On peut opposer à l'avis de R. Yoḥanan (d'ajouter foi à l'emprunteur sans témoins) la Mischnâ suivante (§ 2) : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz, et l'autre déclare devant témoins que c'est dû, plus tard le demandeur en réclame le paiement bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné ». Or, il s'agit là d'une assertion faite devant témoins ; si donc on admet l'avis de R. Yoḥanan dans la Mischnâ, on ne s'explique pas que sur la réclamation en paiement, si le défendeur dit avoir payé, il soit acquitté. Assé ayant dit qu'un prêt fait au prochain devra être remboursé devant témoins, R. Abin l'explique ainsi : Le prêt ayant été remis devant témoins devra être restitué dans les mêmes conditions publiques. Pourtant, la Mischnâ suivante est opposée à Assé, puisqu'elle dit : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz et l'autre déclare que c'est dû plus tard, le demandeur en réclame le montant, bien que le défendeur dise l'avoir payé, il est dispensé de jurer, etc. » (bien qu'il s'agisse d'un prêt et de l'aveu devant témoins).

2. Un individu dit à un autre : « Tu me dois cent zouz. » Si l'autre dit (devant témoins) que oui, et plus tard le demandeur en réclame le

1. Cf. ci-après, VII, 1.

paiement), bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné (puis qu'il a dit d'abord devant témoins qu'il devait l'argent). Le demandeur dit : « tu me dois cent zouz » ; si l'autre dit que oui, puis le demandeur dit : « tu ne me les paieras que devant témoins », plus tard il réclame le paiement, et l'autre dit avoir payé, il est condamné, car il devait payer devant témoins.

Il doit s'agir d'une réclamation devant témoins, dit R. Aboun ; car il est d'usage de prêter sans témoins, puis de réclamer le montant devant témoins. Si le demandeur réclame un Maneh, que le défendeur avoue posséder, et le premier dit : « Tu ne me le rendras que devant tel et tel » ; puis le lendemain il le réclame (seul), et le défendeur prétend l'avoir remis, il sera obligé de jurer, car il devait rendre le montant devant témoins. Ne peut-on supposer que le défendeur réponde avoir remis l'argent devant d'autres témoins ? (Pourquoi ne pas le croire sans serment ?) Bar Qappara répond : le demandeur a prévenu que le remboursement devra être fait en présence de tel et tel seulement. N'est-t-il pas loisible au défendeur, malgré cela, de déclarer avoir payé sa dette devant d'autres ? R. Aba, ou R. Hamnona, ou R. Ada b. Ahaba dit au nom de Rab qu'un fait analogue a été soumis à Rabbi qui a exigé la comparution des témoins spéciaux.

Si un homme occupant un terrain se voit contester sa possession, et il prétend prouver son assertion tant par la présomption de ce qu'il occupe depuis des années que par le contrat d'achat, selon Rabbi, le défendeur devra montrer au réclamant le contrat (sous peine de nullité) ; selon R. Simon B. Gamaliel, il lui suffira de faire attester sa possession (même sans contrat). R. Zeira dit, devant R. Jérémie qu'un fait analogue fut soumis à R. Juda (Rabbi) qui se prononça selon l'avis de R. Simon R. Gamaliel (de ne se référer qu'à la possession). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce à dire que Rabbi se contredise lui-même ? Il vient d'émettre l'avis que le défendeur est tenu de produire le contrat, et ici il vient de juger qu'il suffit de faire confirmer la possession ? Ou est-ce à dire que le fait précité s'est passé avant que Rabbi, renonçant à l'avis de son interlocuteur, eût professé une opinion plus sévère ? Non, on peut dire que le fait eut lieu même après la renonciation d'avis par Rabbi et qu'il eût professé un avis opposé ; mais Rabbi a eu seulement en vue de faire confirmer par le contrat la véracité du défendeur ¹, ce dont R. Simon B. Gamaliel permet de se passer.

Si quelqu'un détient un sol en vertu d'un contrat, *ωνή*, lequel vérifié se trouve être impropre, la présomption de possession est nulle ². Selon R. Jérémie, c'est un point en litige entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel (le premier exige une preuve qui se trouve annulée ; le second se contente de l'attestation pour confirmer la propriété). R. Samuel, ou R. Zeira, ou R. Ja-

1. Celui-ci toutefois, à défaut de contrat, pourra aussi prouver (dit Rabbi) ses droits de possession par des témoignages. 2. Tossefta au tr. *Baba bathra*, ch. 2.

cob b. Aḥa dit au nom de R. Abina que l'avis précité (d'invalidité de possession) est adopté par tous. Selon R. Yossé, il y a ailleurs discussion lorsque le défendeur prétend prouver son dire à la fois par le contrat et la présomption de possession, tandis qu'ici on suppose qu'après avoir prétendu fournir la preuve par le contrat, qui est trouvé faux, le défendeur veuille faire valoir la présomption attestée de possession (en ce cas, R. S. b. G. admet aussi la nullité). Selon R. Judan, ailleurs le défendeur argue pouvoir se présenter avec deux séries de témoins (1° pour le contrat, 2° pour la possession), et à défaut de validité de la première, la seconde lui servira de preuve ; tandis qu'ici il s'est révélé comme démentant lui-même ses propres preuves (le contrat invoqué étant impropre). Ainsi, R. Morenos avait garanti pour un prêteur de sa bru ; à la suite d'une contestation survenue, ils allèrent plaider devant R. Ḥama père de Bar-Qappara et R. Oschia. Après avoir reconnu sa garantie devant les juges et avoir été condamné à payer, il déclara avoir payé à sa bru. On demanda à R. Ḥiya le grand si l'on ajoute foi à une telle assertion, et à son tour R. Ḥiya demanda à Rabbi, qui répondit : un homme condamné en justice n'est plus cru s'il dit avoir payé. Pourquoi ne le croit-on pas ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : Celui qui paie spontanément est cru s'il affirme avoir payé, mais celui qui est condamné par d'autres n'est pas cru. R. Aboun b. Cahana dit qu'il en est de même en fait de serments. Qu'entend-on par là ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : celui qui jure spontanément est cru s'il affirme avoir déjà juré ; mais si d'autres lui défèrent le serment, on n'ajoute pas foi à ce qu'il dit.

3. Si le demandeur réclame une livre (litra) d'or, et l'autre avoue devoir une livre d'argent, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et l'autre avoue devoir un dinar d'argent, un tressis (triple as), ou un pondion, ou une prouta, il prêtera serment, car la demande et l'aveu portent tous les deux sur une pièce de monnaie.

Quelqu'un déclare avoir un sac d'argent de seconde dîme à la maison ; il y va et trouve 2 ou 3 sacs ; le plus grand sac sera consacré comme dîme, et les deux autres restent profanes. Ou il déclare avoir 8 pièces d'or dans le sac, et vérification faite ce sont 8 dinars d'or, c'est de la dîme ; mais s'il déclare 8 dinars d'or, et ce sont de simples pièces d'or, elles restent profanes. S'il déclare 8 pièces d'or, et il se trouve que ce sont 50 sela' ou 200 zouz, ou bien s'il déclare, soit 200 zouz, soit 50 sela' (équivalent), et il se trouve que ce sont 8 dinars d'or, on les considère comme étant profanes ¹. Le

1. En rectifiant le présent texte d'après la Tossefta au tr. *Maasser schéni*, ch. 5, le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : 1° on nomme pièces d'or (vaguement) les dinars, et elles seront consacrées comme dîme, non à l'inverse ; 2° comme 8 pièces d'or égalent 50 sela', ou 200 zouz (car 1 sela' = 4 z.), on les admet comme désignées pour la dîme, tandis que 8 dinars valent plus ne la

demandeur réclame plusieurs dinars d'or ¹, et le défendeur avoue devoir des dinars d'argent, un tressis, ou un pondion, ou une *prouta*, il est dispensé de jurer ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et le défendeur avoue devoir un dinar d'argent, etc., il est tenu de jurer. En voici la raison, dit R. Jacob b. Abina: en principe, on avait supposé que le motif de distinction entre un dinar et plusieurs est de considérer le dinar seul comme petite monnaie, non plusieurs (et seulement l'aveu du même genre que la réclamation entraîne l'obligation ; au cas contraire, non) ; mais depuis lors on a fait la remarque qu'en parlant de dinars d'or il est seulement question de dinars, non de monnaie. En effet, on trouve cet enseignement : si la réclamation désigne un dinar d'or, il ne s'agit pas de monnaie, et le défendeur est dispensé de jurer.

4. Si le demandeur réclame une mesure de blé, et le défendeur avoue la moitié de cette mesure de pois, il est acquitté ; mais si le demandeur réclame une mesure de fruits, et l'autre avoue la moitié de cette mesure de pois, il prêtera serment ; car les pois sont compris comme des fruits. Si le demandeur réclame du froment, et le défendeur avoue devoir de l'orge, il est acquitté sans serment ; R. Gamaliel le condamne à prêter serment ². Si le demandeur réclame des cruches d'huile, et le défendeur avoue devoir des cruches vides, Admon le condamne à prêter serment, puisqu'il a avoué devoir une partie de ce que l'autre réclame ; mais les autres docteurs disent qu'il est acquitté, parce que l'aveu et la réclamation ne portent pas sur la même chose. R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Si le demandeur réclame du mobilier et des terrains, et le défendeur avoue devoir du mobilier et nie les terrains, ou bien il avoue les terrains et nie le mobilier, il est acquitté sans serment ; s'il avoue une partie des terrains, il est également acquitté sans serment ; mais s'il avoue une partie du mobilier, il est obligé de prêter serment qu'il ne doit ni l'autre partie du mobilier, ni les terrains ; car du moment qu'il a déjà l'obligation de prêter serment pour le mobilier, il doit en même temps le prêter pour les immeubles ³.

5. On n'est pas obligé de prêter serment pour la réclamation d'un sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur. On n'oblige pas un mineur à prêter serment ; mais on prête serment pour un mineur et pour les choses sacrées.

De ce qu'il est écrit (Exode, XXII, 9) : *lorsqu'un homme donne à son prochain, etc.*, on exclut du devoir de jurer la contestation avec un mineur. Par désignent pas et resteront profanes. 1. Tossefta au présent tr., ch. 5. 2. Selon lui, il n'est pas nécessaire que la réclamation et l'aveu portent sur le même objet. 3. La Guemara sur ce § 4 est traduite au tr. *Kethouboth*, XIII, 4 (t. VIII, pp. 152-3).

ce texte on apprend la dispense en cas de remise faite à un mineur et de réclamation au mineur; mais s'il a donné l'objet au mineur, qui au moment de la réclamation est devenu majeur, d'où sait-on qu'il y a aussi dispense? De ce qu'il est écrit : *son prochain*; l'état du dépositaire devra être le même lors de la remise comme lors de la réclamation. R. Aba b. Mamal demanda : ne peut-on pas opposer à l'avis émis au sujet du mineur, qui a grandi et est devenu majeur, l'opinion de R. Yoḥanan, qui dit¹ : lorsqu'à une réclamation faite pour récupérer un objet perdu, le défendeur (qui avait trouvé cet objet) argue avoir été volé, il est tenu de jurer, et tenu de payer le double s'il est convaincu de faux? (De même, celui qui est devenu majeur, après qu'au moment de la réception de l'objet il avait été mineur, devrait pouvoir faire jurer celui qui nie l'avoir?) On peut expliquer la dispense, dit R. Aba, en admettant que le défenseur dise : pendant ta minorité tu m'as déjà réclamé le dépôt, de sorte que j'ai été dispensé de serment à ton égard. Il est dit (ibid. 10) : *le serment de l'Éternel sera entre eux deux*, ce qui implique la simultanéité d'existence des deux plaideurs, à l'exclusion de l'héritier vis-à-vis du défunt. R. Ila dit au nom de R. Yassa que cet enseignement vise l'héritier de celui à qui le serment est déféré. *Entre eux deux* subsistera à jamais la punition à intervenir², soit sur la tête de celui qui défère à faux le serment, soit sur la tête de celui qui le prête à faux. Cette déduction est fondée sur ce qu'il est dit (Zacharie, V, 4) : *C'est la malédiction qui se répand sur toute la face du pays... Je la répandrai, dit l'Éternel, et elle entrera dans la maison du voleur³ et dans la maison de celui qui jure faux par mon nom*. Or, R. Samuel b. Naḥman dit que les anges messagers du mal (des punitions) n'ont pas de jointure⁴, pour s'arrêter dans leur course, ainsi qu'il est dit (Job, II, 2) : *d'errer sur la terre et de la parcourir* (sans arrêt), tandis que la malédiction énoncée du texte précité restera dans la maison; elle détruira même le bois et les pierres, c'est-à-dire même les pierres que le feu ne consume pas seront anéanties par suite du faux serment. Selon R. Yona, il en sera seulement ainsi pour le faux que l'on connaît d'avance; selon R. Yossa, il en sera même ainsi pour ce que l'on supposait vrai et que l'on a juré faux par erreur. Ḥagaï interprète la règle selon l'avis de R. Yossé à propos du fait suivant : Une femme était allée pétrir de la pâte chez une voisine, ayant attaché dans un coin de sa serviette 2 dinars, qui pendant le travail tombèrent dans la pâte et se confondirent avec la miche de pain. S'apercevant de la perte de cet argent, elle retourne chez elle le chercher, et ne le trouve pas. Elle retourne alors à la maison de la voisine et lui dit : rends-moi les deux dinars que j'ai laissé tomber dans ta maison. Je jure ne pas le savoir, dit la voisine, dût-on enterrer mon enfant. L'enterrement eut en effet lieu. En revenant des obsèques, elle entendit des personnes dire : Si elle avait

1. Ci-après, VIII, 9 commencement. 2. Rabba sur Lévitique, ch. 10; *Pesiqta*, ch. 22. 3. Autrement dit : de celui qui surprenant la pensée d'autrui le fait jurer à faux. 4. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 1 (t. I, p. 5).

suce qui arriverait, elle ne se serait pas exposée à perdre et enterrer un enfant. Sur quoi, la voisine dit : Si elle en avait connaissance, elle enterrerait un autre enfant ; le fait se confirma par un nouveau décès. On alla porter les consolations chez la femme en deuil, et en rompant le pain destiné au repas funèbre, on y trouva les deux dinars. Ce fait prouve ceci : que tu sois innocent ou coupable, ne prête pas facilement serment ¹.

6. On ne prête pas serment pour des esclaves, ni pour des actes, ni pour des immeubles, ni pour des choses sacrées. Pour toutes ces choses, si elles sont volées, le voleur ne paie pas l'amende prescrite, soit le double, soit le quadruple ou le quintuple (Exode, XXI, 37, XXII, 6) ; de même pour toutes ces choses, celui qui les garde sans salaire ne prête pas serment, et celui qui les garde pour salaire, n'est pas obligé de payer (en cas de perte). R. Simon dit : s'il s'agit des choses sacrées, que celui qui les a offertes est obligé de remplacer si elles disparaissent, on prête serment ² ; au cas contraire, on est dispensé.

Si malgré la dispense de jurer pour certains objets cités dans la Mischnâ on jure par erreur à faux, R. Yoḥanan prescrit l'offre d'un sacrifice en expiation de ce faux serment par mégarde ; R. Éléazar en dispense. Voici, dit R. Abou b. Hiya, l'observation de R. Yoḥanan à R. Éléazar (de comparer le serment de témoignage à celui du dépôt) : On conçoit une grande sévérité pour le serment de témoignage et que le serment de cette catégorie émis par mégarde soit passible de pénalité, parce qu'il comporte cette gravité d'être applicable s'il s'agit d'esclaves, ou de contrats, ou de terrains ; tandis que l'on n'en peut pas dire autant du serment au sujet du dépôt, qui ne comporte pas la même gravité. Or, comment l'homme soupçonné de faux, impropre à attester, peut-il être passible d'une peine pour serment émis par mégarde, et dès lors que le tribunal ne lui défère pas le serment, comment supposer un serment d'attestation en justice entaché de faux³ ? Il faut donc supposer que spontanément le défendeur a juré malgré l'interdit, auquel cas le sacrifice est dû pour serment par mégarde ; de même ici au sujet du dépôt, en tous les cas de dispense énoncés par la Mischnâ, les serments spontanés émis par erreur entraînent la peine du sacrifice pour serment par mégarde. Selon un enseignement, les dispenses de jurer énoncées dans la Mischnâ se basent sur l'interprétation des mots : *Un âne, ou un bœuf, ou un agneau, ou tout autre animal à garder, qui meurt, ou est blessé, ou est pris, etc.* (Exode, XXII, 9) ; pour les animaux il y a cette particularité qu'ils peuvent mourir, ou être blessés, ou

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 111. 2. P. ex. un individu a fait vœu d'offrir un holocauste, puis il a désigné un animal pour remplir son vœu, et il a donné cet animal à un gardien, si l'animal est perdu, le gardien prêtera serment qu'il a bien rempli ses fonctions et qu'il n'a pas pu empêcher cette perte, quoique cet animal soit destiné au Temple ; puisque l'homme qui l'a offert sera obligé de le remplacer. 3. V. ci-après, VII, 1.

être emmenés captifs, tandis que le sol qui échappe à toutes ces 3 causes de détérioration ne sera pas l'objet d'un serment. On exclut donc le sol ; mais pourquoi aussi les esclaves ? Par une autre déduction : pour les animaux précités, qui auraient causé un dommage, le propriétaire est tenu de le réparer à titre d'amende ; tandis que pour le préjudice causé par son esclave, le propriétaire n'a pas d'amende à payer. On exclut donc de l'obligation du serment ce qui concerne l'esclave ; pourquoi est-ce aussi applicable aux contrats, pour lesquels il y a une amende en cas de destruction volontaire ? Ils échappent à la règle par une autre distinction : pour les animaux précités, leur vente comporte le privilège (de priorité de dette), détail non applicable à la cession d'un contrat, parce qu'il sert seulement de preuve. De cette dernière règle, on déduit que celui qui vend un contrat pour utiliser le corps à faire des dessins aura fait une vente effective, susceptible de dette privilégiée.

R. Ismaël explique les divers termes ¹ de ce verset (ibid. 8) : *pour tout sujet de délit*, c'est une généralité ; *pour un bœuf, un âne, etc.*, ce sont là des détails ; puis *pour toute perte dont il parle*, expression nouvelle de généralité : or, lorsqu'entre deux généralités il y a l'énoncé de détails, les généralités ne doivent rien comprendre de plus que les détails, Ainsi, une telle réclamation entraîne l'obligation de payer : ce devoir provient de lui-même déposant ; il le fait rembourser par voie de justice, il a droit au montant, le prix reste fixe ; il s'agit de biens mobiliers ; on échappe à la peine capitale pour cette réclamation, et on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait. La réclamation entraîne l'obligation de payer, excepté si l'on demande à son prochain 200 zouz ; celui-ci peut les refuser en disant que le projet de lui donner cette somme n'a pas eu de suite. Ce devoir provient de lui-même, sauf au cas où l'interpellé se plaint d'être mécontent du procédé blessant de la demande. Il le fait rembourser par voie de justice, sauf si le prochain l'accuse d'avoir violé ou séduit la fille d'un tiers. Il a droit au montant, non s'il s'agit de contrat (la pièce même n'a pas de valeur). Le prix est fixe ; ce n'est pas le cas pour les esclaves dont la valeur varie. Elle ne provoque pas la peine, excepté en cas de reproche d'avoir incendié une meule le jour du sabbat, le coupable étant dispensé de payer, en raison d'une autre peine supérieure pour violation du sabbat. Enfin, on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait, excepté si la réclamation entraîne un paiement double, quadruple ou quintuple, qui est déjà une amende (on est alors dispensé de jurer, parce que l'aveu eût dispensé de payer). Si quelqu'un déchire le contrat de son prochain sans le consentement de ce dernier, il sera puni selon R. Hanania ; R. Mena l'absout. Le premier le punit à titre d'amende (pour avoir endommagé une garantie de dette) ; le second l'absout, le considérant à l'égal de celui qui ferme la bouche des témoins d'autrui (ce n'est qu'un mal indirect). Ainsi lorsqu'une veuve pour se couvrir de son douaire, a saisi à la mort du mari un contrat de dette, elle n'a fait autre chose que fermer la bouche des témoins, afin qu'ils ne puis-

1. Selon la rectification du commentaire *Pné Mosché*. Cf. ci-dessus, III, 6.

sent pas attester la dette (la saisie est illégale). En effet, dit R. Amé, même la condition stipulée par écrit au contrat de pouvoir recouvrir le montant de la dette en prenant des objets mobiliers, sera nulle vis-à-vis des héritiers. Toutefois, dit R. Mena, lorsque cet engagement est écrit au contrat, en dépit du droit contraire, il faudra s'y conformer en prenant même des biens mobiliers du défunt. —¹.

(6) R. Meir dit : Il y a des choses qui sont dans la terre et qui ne sont pas considérées comme des immeubles ; c'est contraire à l'avis des autres docteurs. Ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré dix vignes pleines, et l'autre dit qu'il n'y en avait que cinq ; il doit prêter serment selon R. Meir. Les autres docteurs, au contraire, admettent que tout ce qui est attaché à la terre est considéré comme un immeuble.

7. On ne prête serment que si la réclamation est précise par la mesure, le poids ou le nombre ; ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré une maison pleine d'objets, ou une bourse pleine d'argent, et l'autre dit ne rien savoir de ce qu'il y avait auparavant dans la maison ou dans la bourse, et que le demandeur prenne ce qui s'y trouve encore, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur dit que la maison était remplie jusqu'au toit et l'autre dit jusqu'à la fenêtre, il doit prêter serment.

R. Hanina dit : si le demandeur réclame un grand candélabre, et le défendeur dit n'avoir à lui qu'un petit candélabre, il est soumis au serment. Pourtant la Mischnâ dit : « On ne jure que si la réclamation est précise par la mesure, le poids, ou le nombre » ? (Or, si l'aveu porte sur un candélabre plus petit, n'est-ce pas d'une autre sorte ?) On peut expliquer, répond R. Aba b. Mamal, qu'il s'agit d'un candélabre à plusieurs compartiments (de sorte qu'en les défaisant, c'est le même objet, mais plus petit). Le demandeur réclame une grande ceinture, et le défendeur avoue en avoir une petite ; c'est un point professé par R. Hija, mais nous ne savons plus si en ce cas le défendeur est condamné à jurer, ou non. Or, si l'on suppose qu'il y a condamnation, on peut opposer notre Mischnâ, de laquelle il résulte que le serment est seulement obligatoire pour ce qui a une mesure, ou un poids, ou un nombre, ce qui n'est pas le cas pour la ceinture avouée ? Si l'on admet au contraire, que le défendeur est absous, on peut objecter qu'il est dit dans une autre Mischnâ : « Si au moment de la cession d'un esclave sur deux que le propriétaire a, l'acheteur prétend avoir acquis le plus grand, et le vendeur dit avoir cédé le plus petit, le vendeur est tenu de soutenir son assertion par serment ; s'ils ignorent tous deux quel a été leur choix, ils se partageront le montant du litige » (or, si pour la ceinture en litige on est dispensé de jurer,

1. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, I, 2 (t. X, p. 7). 2. Tr. *Baba Mecia'*, VIII, 4 (5).

c'est contraire à la règle de cette Mischnâ, qui impose le serment en un cas semblable).

8. Un homme a prêté à un autre de l'argent sur un gage, et le gage est perdu. Le créancier dit alors qu'il a prêté un sela, et que le gage ne valait qu'un sicle; le débiteur dit que le gage valait un sela', et que par conséquent il ne lui doit rien; dans ce cas, il n'y a pas de serment dû. Mais si le créancier dit qu'il a prêté un sela' et que le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment. Si le débiteur dit avoir emprunté un sela', et que le gage valait 2 sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment. Mais si le débiteur dit qu'il a emprunté un sela' et que le gage en valait deux, et le créancier dit qu'il ne valait que 5 dinars, et que par conséquent il ne doit au débiteur qu'un dinar, le serment est dû.

Qui prête serment? Celui qui a pris le gage; car si l'autre prêtait serment, il serait à craindre que celui-ci ne montre ensuite le gage pour convaincre son adversaire de faux (et le faire frapper d'incapacité judiciaire ¹).

R. Yoḥanan dit que l'on croit le prêteur disant avoir prêté une somme équivalente au gage. La Mischnâ indique que l'on croit aussi l'emprunteur, puisqu'elle dit: « Le créancier dit avoir prêté un sela lorsque le gage ne valait qu'un sicle; le débiteur réplique que le gage valait un sicle et qu'en conséquence il ne doit rien; en ce cas, nul serment n'est exigible ² ». Aiosi, un homme rencontrant son prochain sur la voie publique lui dit: tu me dois deux dinars, et le gage que j'ai à toi en vaut autant; sur quoi le débiteur répond: je n'ai qu'un dinar à te payer, bien que mon gage vaille le double. Le litige fut soumis aux juges de Nehardea, et ils décidèrent ceci: comme tous deux sont d'accord que le gage vaut deux dinars, au dernier (au créancier) il appartient de prouver par témoins qu'il a prêté plus d'un dinar admis par le débiteur. Ces juges n'ont donc pas appris l'avis de R. Yoḥanan disant d'ajouter foi au créancier qu'il lui est dû autant que vaut le gage. Un autre homme, rencontrant son prochain sur la voie publique, lui enlève son surtout λῆβρον, et lui dit: je ne te le rendrai que lorsque tu m'auras remboursé mon dû. Le litige fut soumis à Samuel: rends-lui d'abord son surtout, puis plaide contre lui. Est-ce que Samuel agissant ainsi adopte l'avis des juges de Nehardea, opposés à celui de R. Yoḥanan qui dit de croire le créancier jusqu'à l'équivalent de son gage? Il y

1. Selon Raschi, ce serait immérité, car il aurait pu se tromper dans l'appréciation du gage. 2. Donc, on ajoute foi à chacun, soit au créancier, soit au débiteur, en tant qu'il s'agit de la défense de leurs droits, sans réclamer une restitution à l'adversaire.

a une distinction à noter: au premier fait cité, soumis aux juges de Nehardea, il s'agissait de quelqu'un possédant déjà un gage (on croit alors le prêteur), tandis qu'au second cas le prêteur ne possédait pas de gage (il doit donc rendre ce qu'il a ravi, sauf procès).

« Qui prête serment ¹ », demande la Mischnâ : car, explique Samuel, le serment est dû par l'un des deux plaideurs, « si le créancier dit qu'il a prêté un sela' lorsque le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment ». Si donc le prêteur doit jurer, il prononce le serment et prend le montant de sa réclamation; mais si l'emprunteur jurait, il serait à craindre que l'adversaire produise le gage en dépôt pour convaincre l'emprunteur de faux; en raison de cette crainte, on ne fait pas jurer ce dernier (malgré son droit), et le possesseur du dépôt jurera, puis sera payé. Selon Rab et Resch Lakisch, il s'agit d'un autre cas énoncé au commencement: « Si le débiteur dit avoir emprunté un sela', et que le gage valait deux sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment ». Or, si en un tel cas le prêteur réplique qu'il ne sait pas combien son gage, vaut plus que le prêt, quelle sera la règle? R. Aba ou R. Houna répond au nom de Rab que l'on dira au prêteur: tu l'ignores, tandis que ton prochain le sait (puisque le premier reconnaît qu'il y a excédant de valeur du gage, le serment dû en principe devient inapplicable, et le prêteur devra payer la différence, ou l'excédant réclamé). R. Josué de Yoma demanda devant R. Yossa: ici, pour le gage, on dit que si l'un ignore quel est l'excédant de valeur, son adversaire qui déclare le savoir le recevra sans avoir à jurer, tandis qu'ailleurs, pour un doute analogue, on dit que si le demandeur réclame un Maneh et le défenseur déclare l'ignorer, ce dernier est dispensé de payer? Voici le motif: pour le gage, il y aurait lieu d'imposer le serment, et vu le doute, le prêteur paye; tandis que pour le Maneh réclamé, il n'y a pas lieu de déférer le serment, ce qui comporte la dispense de fait.

CHAPITRE VII

1. Tous les serments imposés par la loi biblique se prêtent par les défendeurs pour ne pas payer². Dans les cas suivants, les docteurs ont institué des serments à prêter pour se faire payer; ce sont: l'ouvrier qui travaille pour un salaire, celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, le blessé, celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment, le boutiquier selon son livre. L'ouvrier qui travaille pour un salaire dit à celui qui a commandé l'ouvrage: « paie-moi mon travail »: l'autre dit

1. J., tr. *Baba Qamma*, X, 8 fin. 2. La Bible n'a pas établi de serment pour les demandeurs dans le but de se faire payer.

avoir payé, et l'ouvrier dit que non; l'ouvrier prêtera alors serment pour se faire payer. Selon R. Juda, seulement en cas d'aveu partiel, l'ouvrier peut le prêter pour se faire payer¹. Par exemple l'ouvrier réclame 50 *dinars* de salaire; le défenseur dit qu'il a payé un dinar d'or (25 *dinars* d'argent), et ne veut payer par conséquent que 25².

Il résulte de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 10); *le serment divin sera entre eux deux*, qu'après avoir juré, le défendeur est dispensé de payer, et l'on sait par contre qu'à défaut de serment il est tenu de payer; à quoi bon alors ajouter les mots: *le propriétaire le prendra sans payer*? C'est pour nous apprendre que dès l'acceptation du serment (du défendeur) par le propriétaire, le défendeur est dispensé de payer. R. Hagar demanda à R. Yossé: pourquoi s'efforcer d'expliquer cette règle de la dispense de payer en cas de serment, d'après le verset précité, conforme à l'avis seul de R. Meir? N'en est-il pas de même selon les rabbins? En effet, comme l'a dit R. Assé au nom de R. Yohanan³, c'est l'avis de R. Meir de tirer une déduction opposée à l'aide du texte énoncé, et conclure de ce qu'il est dit: *le propriétaire le prendra sans payer*, qu'à défaut de serment le paiement est dû. De même, on peut observer que R. Hija a enseigné⁴: en livrant l'animal au gardien, soit gratuit, soit salarié, le propriétaire peut convenir avec lui qu'il lui confie le dépôt, à condition de considérer le gardien comme un loueur responsable qui ne peut pas échapper au paiement par un serment? A cette objection, dit R. Hanina, on peut répondre ainsi: tous s'accordent à dire que, selon les termes bibliques, de ce que le texte prescrit d'une part au cas négatif on conclut à l'inverse au cas affirmatif; seulement il y a divergence d'avis pour le langage humain (selon l'exemple précité, contesté par les rabbins).

R. Abin explique pourquoi, selon la Mischnâ, le gardien payé jure avant de toucher son dû: comme le propriétaire préoccupé par ses nombreux soucis peut ne pas se souvenir, on a établi que le gardien salarié jurera avant de prendre son dû. Par contre, on a établi, en faveur du propriétaire, que si le temps de payer le gardien s'est écoulé, la présomption veut que le propriétaire se soit acquitté (l'oubli serait une faute trop grave), et par suite le gardien ne jurera pas pour recevoir sa réclamation. Selon R. Hija, si des témoins attestent que, malgré la réclamation de ce gardien en temps voulu (de suite), son salaire lui est encore dû, fût-ce au bout d'un an, il jurera et se fera payer; selon R. Yossé au contraire, il n'a que le jour de la réclamation pour faire valoir son droit. Or, dit R. Yona, R. Yossé b. R. Hanina et Resch Lakisch sont en désaccord à ce sujet: l'un dit que si le gardien de nuit a réclamé son

1. Au lieu que, selon la loi biblique, le patron aurait dû prêter serment pour être acquitté. 2. D'après la loi biblique, le défendeur avouant qu'il doit une partie de la dette, devrait prêter serment pour ne pas payer le reste; mais les docteurs l'ont déferé à l'ouvrier qui le prêtera pour se faire payer le tout. 3. Ci-dessus, IV, 12. 4. Tr. *Baba Mecia'*, V, 3 (5).

salaires le jour (en son temps), il ne peut plus rien réclamer même en jurant au delà de ce jour ; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation, non au delà. L'autre dit que, même pour une réclamation produite en ce jour, si des témoins attestent la réclamation, contredite par le défendeur, le gardien pourra en ce même jour jurer et se faire payer ; mais si sur la réclamation faite le propriétaire répond qu'il paiera, il y a présomption de promesse remplie (et le demandeur ne jurera pas pour se faire payer). Jusque-là, on ignore par qui chacun des avis précités a été professé. Mais comme R. Hama b. Ouqba attribue à Resch Lakisch l'avis disant : si le gardien de nuit a réclamé son salaire le jour, il ne peut plus rien réclamer au delà de ce jour, même en jurant ; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation (sans autre distinction) ; donc il faut attribuer à R. Yossé b. Hanina l'autre avis, disant que tout dépend de la réponse faite par le défendeur, et s'il a opposé la prétention d'avoir payé, on ne le croit pas ; tandis qu'on le croit s'il a promis de payer plus tard. R. Mena dit : Il arrive parfois que, malgré la réclamation faite après le temps voulu, on la considère comme faite en son temps. Voici comment : sur la réclamation qui lui est faite, le défendeur prétend s'être acquitté depuis le jour où la demande lui a été faite en temps opportun ; on considère que ce jour de demande était la veille, et on lui ajoute comme mesure de prolongation le jour actuel. Si le défendeur prétend lui avoir payé d'avance son salaire, le gardien n'aura qu'à jurer pour confirmer sa réclamation et sera payé. Si le demandeur a un gage en mains, il sera payé sans même jurer (le gage fait foi). Si le demandeur est un esclave (qui ne peut pas jurer pour justifier sa prétention), est-ce qu'en ce cas le défendeur jurera pour être dispensé de payer ? Cela va de soi, puisque le tribunal ne défère pas de serment à un esclave ; il en est de même pour celui dont le témoignage est suspect, qui n'est pas admis à jurer. Si tous deux, demandeur et défendeur, sont suspects, c'est un cas en litige entre R. Meir et R. Yossé¹ : d'après (ce dernier, le serment commence par retourner à celui qui le doit légalement (au défendeur, et vu son incapacité de jurer à titre de suspect, il devra payer) ; selon R. Meir, ils partageront le montant de la somme en litige. Il est évident que si le propriétaire est mort lors du procès, le gardien demandeur jurera aux héritiers que le salaire lui est dû ; mais si celui-ci est mort, dit-on aussi que son héritier devra jurer aux héritiers du propriétaire pour être payé ? Non, les sages ont établi qu'au lieu du propriétaire préoccupé le gardien devra jurer pour toucher son salaire ; cette raison ne saurait prévaloir si l'on a affaire aux héritiers.

(Quant à la restriction sus énoncée, de ne pouvoir réclamer que le jour du serment ce que l'on a demandé en temps opportun, il s'agit certes d'une réclamation devant témoins) R. Eliézer demanda : si la réclamation faite devant témoins n'a pas été soldée de suite, comment le défendeur peut-il prétendre

1. Cf. ci-après, § 4 fin.

avoir payé le salaire dû ? C'est quē, dit R. Yoḥanan, on admet dans les questions financières la valeur de conséquence d'un argument¹, c'est-à-dire puisque le défendeur pourrait prétendre n'avoir pas engagé ce gardien (ce qui a lieu sans témoins), on le croit lorsqu'il dit l'avoir engagé et l'avoir ensuite payé sans témoins. Un enseignement² est opposé à l'avis de R. Éléazar et dit : il est vrai que le gardien jurera et sera payé lorsque le défendeur prétend avoir versé son dû, et le demandeur le conteste ; mais si le demandeur prétend avoir été engagé pour un travail, et le défendeur le conteste, il importe au demandeur de fournir la preuve du bien fondé de sa demande ; cette fin n'est-elle pas opposée à l'avis précité de R. Éléazar ? En effet, s'il s'agissait d'un engagement devant témoins, l'un ne pourrait pas prétendre l'opposé de ce que dit l'autre (il faut donc supposer que c'est en absence de témoins, et en ce cas on croit le défendeur parce qu'il pourrait arguer n'avoir engagé personne). R. Aba de Carthagène demanda : si le défendeur prétend que l'ouvrier a travaillé un jour et qu'il l'a payé, tandis que le demandeur affirme avoir travaillé deux jours sans avoir été payé, quelle sera la règle ? Il est évident que, pour le premier jour de travail, reconnu par le défendeur, le demandeur devra être payé, sans même jurer ; mais pour le second jour il y a divergence d'avis entre R. Yoḥanan et R. Éléazar (le 1^{er} dit d'ajouter foi au défendeur ; le 2^e dit de faire jurer le salarié, puis de le payer). Si le défendeur prétend avoir convenu comme salaire un *sela'* et l'avoir payé, tandis que le demandeur affirme que le prix convenu était de deux *sela'* non encore payés, certes le premier *sela'* (reconnu par le défendeur comme minimum de convention) sera payé ; pour le second il y a aussi divergence d'avis entre R. Yoḥanam et R. Éléazar. De même, dit R. Houna : si le défendeur niant avoir reçu un bœuf en dépôt le jure, puis le demandeur amène des témoins qui attestent avoir vu le bœuf du prochain à l'étable du défendeur ; dès lors, le dépositaire l'a volé au déposant par serment (et il est dispensé de payer). Une Mischnâ³ s'oppose à l'avis de H. Houna : « Si le propriétaire demande au gardien où est son bœuf ; celui-ci répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le premier il réplique Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital $\frac{1}{5}$ en sus pour amende et offrir un sacrifice ». Il y a une distinction à noter : dans cette Mischnâ, il s'agit de celui qui après avoir mangé l'animal jure ne pas l'avoir eu (il le paiera), tandis que R. Houna parle de celui qui jure puis le mange (il sera acquitté). — Est-ce que R. Juda (exigeant dans la Mischnâ un « aveu partiel ») se contredit ? Plus loin (§ 6) il dit qu'en cas de contestation pour la livraison de fruits, même lorsqu'on ignore de quel côté est la probabilité, le propriétaire jurera et se les fera livrer, tandis qu'ici en raison de l'aveu partiel le demandeur jure et se fait payer ? Plus loin, comme il n'y a pour ainsi dire pas de serment légal possible (en raison du litige complet), l'ignorance fait prédominer le droit du propriétaire

1. Ci-dessus, VI, 1 fin. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Ci-après, VIII, 3(4).

qui jure et prend ; tandis qu'ici il y a un serment légal en raison de l'aveu partiel possible, et le serment sera transféré du propriétaire au salarié qui jurera et prendra. A celui qui est déjà soumis au serment rabbinique, peut-on déférer le serment légal ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit : on peut ajouter un serment légal à un autre analogue ou un serment rabbinique à un autre, et de même ajouter le serment légal à la suite du serment rabbinique ou l'inverse. Toutefois, fut-il observé, on comprend l'analogie entre 2 serments légaux qui supposent tous deux la dispense de paiement, ainsi que celle entre 2 serments rabbiniques déferés pour autoriser de prendre l'objet en litige, tandis qu'on ne saurait expliquer de même le revirement d'un serment légal en un serment rabbinique ou l'inverse, vu qu'ils ne se ressemblent pas en leurs effets.

2. Celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, est dans la même catégorie. Par exemple, il y a des témoins attestant qu'un homme est entré dans la maison de son débiteur pour y faire des saisies sans autorisation ; le débiteur dit : « tu as pris mes effets », et l'autre dit n'avoir rien pris ; le propriétaire prêtera serment qu'on lui a enlevé ses effets, pour se les faire payer. R. Juda dit : ici, comme dans le cas de l'ouvrier, il ne peut se faire payer en prêtant serment que si son adversaire avoue devoir une partie de la réclamation, par exemple si le propriétaire réclame deux effets, et le défendeur avoue en avoir pris un ¹.

S'il est prouvé qu'un homme est entré dans « sa maison », non dans sa cour, « pour y faire une saisie », non dans un autre but, le propriétaire jurera et se fera payer. Toutefois, dit R. Isaac, il faut que des témoins aient vu entrer le voleur. Si 2 personnes sont entrées chez quelqu'un pour opérer une saisie, le propriétaire sera-t-il aussi cru pour faire valoir son droit ? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si l'on atteste avoir vu quelqu'un entrer avec son prochain à l'état sain et sortir de chez lui blessé, sans qu'il y ait eu d'autre individu avec eux, le blessé est fondé à réclamer un dédommagement (il en sera de même pour le propriétaire saisi par deux hommes). Toutefois, on peut dire qu'il y a une différence dans la saisie faite par deux hommes (en ce que chacun a pu opérer pour son propre compte, de sorte que le volé pourrait arguer contre chacun d'eux à part). A quoi bon d'ailleurs distinguer entre le volé et le blessé ? Même ce dernier peut arguer contre deux hommes, si les témoins attestent les avoir vus tous deux frappant le blessé à coups de bâtons (de même le volé peut l'avoir été par deux). Si des témoins disent avoir vu quelqu'un jeter des cailloux dans une maison où les vases ont été brisés, le propriétaire a droit au remboursement de la valeur sans jurer ; peut-il aussi réclamer du même individu des objets sur l'estimation desquels on est

1. Le défendeur devrait, d'après la loi biblique, prêter serment pour ne payer qu'un des effets ; mais les docteurs ont déferé ce serment au propriétaire auquel on a enlevé ses effets.

en désaccord ? On suivra en cela l'avis de R. Yohanan qui dit : tel homme se dit riche au dehors et il est pauvre chez lui, ou pauvre au dehors et riche chez lui, selon ces mots (Proverbes, XIII, 7) : *Il se dit riche et n'a rien, tel se dit pauvre et a beaucoup de biens* (On ne laisse donc pas l'intéressé fixer lui-même l'estimation douteuse)¹ —.

3. De même le blessé ; p. ex., s'il y a des témoins qu'un homme était bien portant en entrant chez quelqu'un, et en est sorti blessé ; cet homme dit à l'autre : « c'est toi qui m'as blessé », et l'autre le nie. Le blessé prêtera serment pour se faire payer à raison de sa blessure. R. Juda met encore ici la condition d'un aveu partiel du défendeur ; p. ex., le blessé dit : « c'est toi qui m'as fait les deux blessures », et l'autre dit qu'il n'en a fait qu'une.

R. Juda dit² : il y a lieu parfois d'attribuer au blessé lui-même la plaie qu'il s'est faite, pendant qu'il luttait avec son prochain (en s'écorchant au mur) ; en ce cas, il faut jurer que ce n'est pas pour avoir droit au dédommagement (sous peine de refus). S'il est mordu à une place du corps où l'on ne peut pas se mordre soi-même, le blessé a droit au paiement sans jurer. Hors de là (à défaut d'attestation), lorsque la contestation se base sur l'affirmation de chacun, dont l'un déclare avoir été blessé par son prochain, et ce dernier le nie, on se trouve en présence d'un litige ordinaire (le défendeur jurera que ce n'est pas lui et sera acquitté).

4. Celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment en ce cas, soit que celui qui devrait prêter un serment ait été convaincu de faux, soit qu'il ait été frappé d'incapacité judiciaire, est comme les joueurs de cubes, les prêteurs à usure³, ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ou ceux qui trafiquent des produits de la 7^e année : si l'une de ces personnes a un procès dans lequel elle devait prêter serment pour être acquittée, on défère le serment à la partie adverse qui le prêtera pour se faire payer. Si les deux parties sont suspectes, le serment retourne où il était. C'est l'opinion de R. Meir. R. Josué dit que la somme de la réclamation est partagée entre les deux parties.

4. A partir de quand un homme suspect de jurer à faux est-il réhabilité et redevient-il digne de foi ? Lorsqu'il vient déclarer en justice qu'il est suspect. Comment cela ? S'il le déclare au moment où il est soumis au serment par son adversaire, on ne saurait admettre que le tribunal défère le serment à un homme suspect ; si l'on se rend devant un tribunal qui ne le connaît pas et va lui déférer le serment, il dise spontanément être

1. Suit un passage traduit au tr. *Baba Qamma*, VI, 6 (t. X, p. 54). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6 ; Cf. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 9. 3. Tr. *Sanhédrin*,¹ II, 3. 4. En tête est une page traduite tr. *Rosch ha-schana*, I, 9 (t. VI, p. 72).

suspect. On peut l'admettre aussi devant un tribunal qui le connaît comme suspect : au moment où le serment est déféré à son adversaire, il déclare l'en dispenser et payer sans cela (puisqu'il ne peut pas le prêter en son état suspect, il sera réhabilité).

Le « retour du serment », dit R. Oschia devant R. Amé au nom des rabbins de là-bas (Babylone), signifie son retour à l'état sinaïque ; selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, c'est le retour aux maîtres. Par le premier avis on entend qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'attestation en faveur d'un des plaideurs, et le tribunal ne pouvant imposer ni le serment, ni le devoir de payer, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation ; le 2^e est d'avis de retourner le serment au propriétaire : en raison de l'état suspect de l'adversaire, qui l'empêche de jurer, le défendeur est invité à payer, sauf décharge par serment.

5. Enfin, le boutiquier d'après son livre. Ainsi, il ne s'agit pas là du cas où le boutiquier dit à quelqu'un : « tu me dois 200 zouz, c'est inscrit dans mon livre » ; mais un individu dit au boutiquier : « donne à mon fils deux mesures de froment ; ou donne à mes ouvriers pour un *sela'* (4 dinars) des *maoth* (menue monnaie) ; le boutiquier prétend les avoir donnés, et il réclame de l'individu le paiement, le fils ou les ouvriers disent n'avoir rien reçu, et ils réclament aussi du même individu ce qu'il leur devait. Dans ce cas, le boutiquier prête serment qu'il a donné les *maoth*, pour se les faire payer, et les ouvriers prêtent serment qu'ils n'ont rien reçu pour se faire payer à leur tour. Mais Ben-Nanos dit : Comment peut-on laisser prêter deux serments contradictoires, dont un sera nécessairement faux ? Aussi, veut-il que le boutiquier et les ouvriers se fassent payer sans serment.

« Le boutiquier sur son livre » inscrit certes les cessions faites à crédit ; mais comme il peut avoir oublié de porter la recette, le client peut lui dire : ce que tu as inscrit dû d'une main, efface-le de l'autre (c'est payé). Rabbi dit : quant aux ouvriers tenus de jurer pour être payés, je suis d'avis que les demandeurs jurent en présence des défendeurs, pour qu'ils aient honte l'un de l'autre de leur dénégation (et que le menteur arrive ainsi à dire vrai).— Quant à l'avis de la Mischnâ, que le demandeur jure et se fait payer du propriétaire, c'est vrai si les ouvriers ne se sont pas tenus chez le boutiquier avec le propriétaire (s'il n'a pas livré) ; mais s'ils se sont trouvés avec lui chez le boutiquier (qui s'est refusé à les solder), le propriétaire ne doit plus rien, et ils ont recours contre le boutiquier. Ainsi, raconte R. Juda b. Schalom, on avait un jour adressé des porteurs aux débiteurs¹, *καπηλοί* ; mais ceux-ci, à l'arrivée des ouvriers, les jetèrent dehors, sans leur donner de denrées. Le litige fut

1. Ceux-ci devaient fournir aux premiers des marchandises en paiement du travail fait chez le propriétaire.

soumis à R. Saméi, qui dit : si le débitant prétendait leur avoir déjà payé, les ouvriers ne finiraient-ils pas par toucher ce qui leur est dû par le maître ? Comme il avoue (par sa violence) n'avoir pas payé, ils prendront désormais ce qui leur est dû par lui ¹.

6. Un homme dit à un boutiquier : « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis il réclame le dinar mais l'autre répond : « Je te l'ai donné et tu l'as mis dans ta bourse », *Mappula*. Dans ce cas, l'acheteur prêtera serment qu'il a donné le dinar (et il est acquitté). Si au contraire, l'homme a donné le dinar et il réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « Je te les ai donnés, et tu les as portés chez toi » ; c'est le boutiquier qui prêtera serment pour être acquitté. R. Juda dit : Celui qui a les fruits a la haute main ².

Un homme dit à un changeur : « donne-moi des *maoths* pour un dinar » ; celui-ci les lui donne, il réclame le dinar ; l'autre dit : « Je te l'ai donné, et tu l'as mis dans ta bourse » ; dans ce cas, l'homme prêtera serment qu'il a donné le dinar pour être acquitté. Si ayant donné le dinar réellement il réclame les *maoths*, et que le changeur dise : « Je te les ai données, et tu les as mises dans ta bourse », alors le changeur prêtera serment qu'il les a données pour être acquitté. R. Juda dit : les changeurs n'ont pas l'habitude de donner la monnaie sans recevoir d'abord le dinar .

Selon R. Hanina, il faut aussi admettre dans la discussion (entre R. Juda et les autres sages) l'enseignement suivant ⁴ : quelqu'un dit à un boutiquier « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis réclame le dinar ; mais l'autre répond : « je te l'ai donné et tu l'as serré », l'acheteur jure alors ou prouve l'avoir donné (et il est acquitté). Si au contraire l'homme a donné le dinar et réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « je te les ai donnés et tu les as portés chez toi », le boutiquier devra jurer ou prouver son dire (et sera acquitté). Toutefois, ajoute R. Juda, c'est vrai lorsque le panier de fruits se trouve dans la rue, à égale distance des deux plaideurs ; mais si le panier se trouve chez l'un d'eux, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation (dernier point seul admis d'accord). De même, ils sont en discussion sur le cas suivant, pour l'argent en litige entre un changeur et un particulier si l'argent est dans la rue, à égale distance des deux plaideurs. Enfin l'assertion finale de R. Juda (que le changeur ne donne guère la mon-

1. Au boutiquier la dette a été transférée par le propriétaire qui n'est plus en cause. 2. D'après Raschi, si le boutiquier a donné les fruits à l'acheteur et qu'il réclame le dinar, que l'acheteur dit avoir déjà donné, il est acquitté sous serment, car il a les fruits, et les boutiquiers n'ont pas l'habitude de donner les marchandises sans recevoir d'abord le prix. 3. Si donc le changeur réclame le dinar que l'autre dit avoir donné, l'autre est acquitté sans serment. 4. Selon le texte de la Tossefta, ch. 6, reconstitué d'après le commentaire.

naie sans recevoir d'abord le dinar) est vraie à l'égard d'un étranger, ξένος, mais il arrive de donner la monnaie à son compatriote même avant d'avoir le dinar.

7. On a dit ¹ : Si la femme divorcée avoue que le mari lui a payé une partie du douaire, et le mari dit l'avoir payé entièrement, elle prêtera serment pour se faire payer le reste. Si un seul témoin atteste que le douaire a été payé, la femme prêtera serment qu'elle n'a pas été payée, puis sera payée. Si le mari a vendu les biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment qu'elle n'a pas été payée. Si elle est veuve et qu'elle veuille se faire payer sur les biens des orphelins, elle doit à cet effet prêter serment. Enfin, elle doit encore prêter serment, si le mari divorcé avec elle est à l'étranger, et qu'elle veuille se faire payer en son absence.

Comme la femme doit prêter serment, si elle veut se faire payer des orphelins, les héritiers qui réclament pour le défunt ne peuvent pas non plus se faire payer (des orphelins) qu'après avoir prêté serment, en disant : « nous jurons que notre père ne nous a rien ordonné à ce sujet, il ne nous a pas dit que l'acte présenté ait été payé, et que nous n'avons trouvé, dans les papiers de notre père, aucun écrit qui indiquerait le paiement de la dette ². R. Yohanan b. Broqah dit : quand même le fils serait né après la mort de son père, il prête serment qu'il n'a trouvé aucun papier constatant que la dette ait été payée, pour se faire payer la somme indiquée dans l'acte. R. Simon b. Gamaliel dit : s'il y a des témoins que le père a dit avant la mort : « cet acte n'est pas payé », le fils peut se faire payer sans serment ³.

8. Sont condamnés à prêter serment sur des réclamations douteuses, les associés, les fermiers, les tuteurs, les intendants, la femme qui dirige le commerce de la maison, le fils de la maison (qui en dirige le commerce pour lui et pour ses frères après la mort de leur père). Si l'un de ces individus demande à son adversaire : « Qu'est-ce que tu réclames? », et l'autre répond : « Je n'ai aucune réclamation déterminée, mais je veux que tu prêtes serment avoir scrupuleusement géré le commerce » (sans chercher à faire quelques profits à mes dépens), il doit prêter le serment exigé. Si les associés et les fermiers ont déjà fait leur partage sans qu'on ait exigé d'eux le serment, on ne peut plus venir plus tard le leur imposer. Mais, si l'un de ces individus est obligé de prêter serment dans un autre procès qu'il a avec son adversaire, celui-ci peut exiger que le ser-

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 121). 2. Voir tr. *Kethouboth*, IX, 7 (t. VIII, p. 122) ; tr. *Baba Mecia'*, I, 8 (t. X, p. 90). 3. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 7 et 8 (t. VIII, pp. 121-3).

ment soit prêté en même temps sur sa gérance, du temps où il était associé au fermier 1. Enfin la septième année arrête le serment 2.

R. Yossé dit: il est vrai que l'on défère le serment sur des réclamations douteuses, si l'un des plaideurs a des relations commerciales avec l'autre sans compter, non s'ils comptent ensemble (en ce cas, il n'y a sans doute qu'une erreur de compte). De même, le fils de la maison (énuméré parmi ceux qui jurent en cas de doute) est aussi de ceux qui font du commerce avec le maître sans compter. — R. Zeira est conforme à l'avis de R. Yossé au sujet du serment par entraînement 3. Un homme alla soutenir un procès devant R. Zeira, qui lui déféra le serment pour la somme de 2 dinars en litige. Puisque, dit-il, je suis condamné à te payer 2 dinars si je ne jure pas, je préfère te les donner que de jurer. J'ai encore tel et tel objet à te réclamer, dit le demandeur. R. Zeira dit alors au défendeur: ou tu devras lui donner tout ce qu'il te réclame, ou jurer pour tout ce qu'il reversera sur toi en même temps, par entraînement. En général, jusqu'où peut-on être entraîné à prêter serment par série? R. Yoḥanan répond: le demandeur peut aller jusqu'à faire jurer l'adversaire qu'il ne lui a pas été vendu comme esclave. Mais s'il arrive que le défendeur est un cohen, peut-on le faire jurer sur l'hypothèse inadmissible qu'il soit devenu esclave hébreu (état incompatible avec le sacerdoce)? De plus, il n'y a plus d'esclaves de nos jours. R. Samuel b. Isaac dit: lors même que, par la conservation de l'objet en litige durant la 7^e année, on n'aurait pas été obligé de jurer, cette année l'arrête; sans quoi, si l'on supposait qu'en raison de sa conservation en cette année le serment n'est pas arrêté, on pourrait objecter qu'on le déduit par analogie des mots *baal* (maître), usités soit pour le serment (Exode, *ibid.*), soit pour le repos agraire (Deutér., XV, 2), concluant aussi à l'arrêt du serment. Toutefois, cela ne prouve rien: pour les objets de « dette de la main » (tel que le prêt), le repos de la 7^e année a son effet, ainsi que pour le serment; mais pour ce qui n'est pas de cette nature, la 7^e année n'arrête pas. Voici du reste la règle générale 4: en chaque cas où la 7^e année suspend la dette, elle suspend aussi le serment; là où elle ne suspend pas la dette, elle n'arrête pas non plus le serment:

CHAPITRE VIII.

1. Il y a quatre catégories de gardiens 5; le gardien gratuit, celui qui

1. On appelle cela un serment par *Ghilgoul*, par entraînement. 2. On sait que le créancier perd le droit d'exiger le paiement de sa dette à la fin de l'année du repos agraire (Deutéron., XV, 2). Si le créancier a obtenu par le tribunal le droit d'exiger de son débiteur un serment, il perd ce droit également après la dite année. 3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 1. 4. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 8. 5. V. tr. *Baba Mecia'*, VII, 6(9), qui reproduit notre texte (t. X, p. 137 et note 3).

emprunte un objet pour en user ; le garde salarié, celui qui loue un objet (pour soi). De ces quatre, le gardien gratuit n'a qu'à jurer s'il est défendeur. Celui qui loue un objet (ayant la responsabilité complète) doit payer pour tout accident. Enfin, celui qui garde pour un salaire et celui qui loue doivent payer, si l'animal ou l'objet s'est perdu ou a été volé ; mais si l'animal s'est cassé une patte, ou s'il a été enlevé par des ennemis, ou s'il est mort, le gardien est acquitté en prêtant serment (qu'il n'est pas la cause de l'accident et qu'il n'a pas pu l'empêcher).

R. Yoḥanan dit : les 4 sortes diverses de gardiens ne deviennent responsables par le fait de leurs fonctions que lorsqu'ils ont acquis par attraction l'objet à conserver. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Eliézer : en cas de vol par le gardien du dépôt qui lui a été confié, il n'en est responsable qu'après s'être chargé de le garder. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement dit aussi ¹ : Si quelqu'un accepte de son prochain un champ en fermage et le néglige, il en est responsable dès l'acceptation et devra payer au propriétaire le produit présumé en être tiré. De même, dit R. Ḥanania au nom de R. Aboun, si le dépôt a été volé de chez son maître, le gardien n'est responsable qu'après s'être chargé du dépôt par voie d'acquisition. Une Mischnâ ² dit bien : « Si après l'avoir attiré pour le faire sortir, l'animal meurt étant encore dans le domaine du propriétaire, le voleur sera acquitté (ne l'ayant pas encore dans son propre domaine) ; mais si après l'avoir soulevé ou transporté du domaine de son propriétaire au dehors l'animal meurt, le voleur est responsable et coupable. Il est certain qu'en le soulevant même dans le domaine du maître, il acquiert l'animal, qu'il a pour ainsi dire enlevé de tout le domaine du maître ; mais il reste à savoir si après avoir fait l'attraction pour l'enlever, qui ne donne la possession qu'en dehors du domaine du maître, il faut encore avoir emmené l'animal jusque dans son domaine propre pour en être responsable. Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il faut avoir l'animal dans sa propre étable pour en répondre. Mais alors, objecta R. Aboun b. Ḥiya, dès qu'on l'a dans son étable, on le possède même sans l'avoir attiré ? Il s'agit donc dans la Mischnâ d'un animal qui se trouvait sur la voie publique (de là, il faut l'avoir attiré chez soi pour en répondre). N'en résulte-t-il pas que R. Aboun b. Ḥiya se conforme à l'avis de Schammaï (opposé à Ḥillel) qui dit : « Si le gardien déclare vouloir mettre la main sur le dépôt, il est coupable et condamné d'après l'école de Schammaï, comme s'il l'avait déjà fait ; d'après l'école de Ḥillel, il n'est condamné qu'après le fait accompli » ? Or, en quel cas discutent-ils ? Si au moment où l'animal était sur la voie publique le voleur a projeté de le voler, et l'animal meurt après cet énoncé (l'ayant attiré à lui), tous s'accordent à condamner le voleur ; si au contraire le voleur n'a pas attiré l'animal, tous le déclarent absous ; il faut donc admettre qu'ils discutent sur

1. Tosseffa au tr. *Baba Mecia'*, ch. 9. 2. Tr. *Baba qamma*, VII, 6 (8).
3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9 (13).

le cas où l'animal est à l'étable, amené là de la rue (en ce cas, Schammaï voit la preuve de la préméditation du vol). En résulte-t-il donc que R. Aboun b. Hiya, n'exigeant pas l'attraction, suive l'avis de Schammaï seul ? Il faut distinguer, répond R. Aboun: en ce cas, dans la Mischnâ précédente, il s'agit d'acquisition faite sans l'assentiment du propriétaire (Hillel est alors d'avis que l'attraction ne suffit pas pour rendre le voleur responsable) ; tandis qu'ici il s'agit d'acquisition faite avec l'assentiment du maître.

Il est écrit (Exode, XXII, 10) : *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt, etc.* ; le dépositaire est responsable s'il a été chargé de garder le dépôt, non s'il a été chargé de le déchirer¹ (de le perdre), ou de le garder, non de le jeter, ou de le garder, non de le livrer en don. Toutefois observe R. Yossé, pour être déchargé de la responsabilité, il faut que le maître ait dit de le donner à qui veut le recevoir ; mais si le maître a spécifié qui devra le recevoir en don, la responsabilité du gardien est maintenue. On a enseigné : de l'expression *s'il disparaît de la maison de quelqu'un* (ibid., 7), on conclut qu'en cas de vol au sommet du toit, le bénéfice du double paiement par le voleur ne sera pas attribué au gardien. C'est vrai, dit R. Éléazar, pour un toit non enclos (alors ce n'est pas à l'intérieur) ; mais un enclos est considéré comme dans la maison. On a enseigné aussi : de la même expression on conclut qu'en cas de vol de l'emprunteur, le gardien n'a pas non plus droit au double. Mais alors on devrait aussi en exclure le gardien salarié et le mercenaire ? Non, comme il est rétribué pour la charge de garder, le dépôt lui est confié (avec toutes ses conséquences). On trouve ainsi 3 sections inscrites dans la loi : l'inférieure se réfère à l'emprunteur, l'intermédiaire au gardien salarié et au loueur d'un objet, enfin la plus élevée se rapporte au gardien gratuit. Comme l'emprunteur a tout l'avantage, il paiera le total du dommage, le cas échéant. Du gardien salarié et du loueur, l'un a une partie de profit par son salaire et donne une partie de profit au propriétaire par sa responsabilité de garde, et l'autre (le loueur) profite du travail et fait profiter le propriétaire en le payant et en devenant responsable ; il jure en partie (pour l'animal blessé, ou pris, ou mort), et il paie une partie (en cas de vol, ou de perte). Enfin, le gardien gratuit, qui n'a pas de profit, jure en cas de dommage et est acquitté. Que jure-t-il ? N'avoir pas péché en ses devoirs de garde. Si d'autres savent et peuvent attester que le dommage survenu n'est pas de la faute du gardien, le serment est-il pourtant obligatoire ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit² : les mots (ibid., 8) *Si le voleur n'est pas trouvé, etc.*, paraissent inutiles ; c'est que de l'expression précédente, *si le voleur est trouvé, il paiera le double*, il résulte que si le voleur est découvert, et le gardien a les moyens, comme un propriétaire, celui-ci sera dispensé de tout ; la seconde expression a donc pour but d'indiquer que si le voleur trouvé est insolvable, le propriétaire ne peut pas faire jurer le gardien qu'il n'avait pas l'intention de le voler et qu'à défaut de paiement par le voleur, le gardien soit tenu de le

1. V. B., tr. *Baba Qamma*, f. 93.

2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 16.

payer: aussi est-il dit que *faute d'avoir trouvé le voleur*, le gardien responsable de la perte la paiera, non en cas de voleur trouvé, même insolvable (de même, si les témoins attestent que le gardien n'a pas commis de péché, il n'a pas besoin de jurer).

Il est écrit (ibid. 10): *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt un âne, ou un bœuf, ou un agneau, etc., un serment solennel interviendra entre les 2 parties*; de ces mots redondants, qui concernent le gardien salarié, on conclut que celui-ci sera responsable du vol et de la perte: pour le vol, il est dit formellement qu'en ce cas le gardien devra le montant au propriétaire, et pour la perte, on le sait par déduction de la conjonction explétive *et si* (dite pour le vol). Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui admet ces sortes d'explications; mais d'où sait-on les mêmes règles d'après R. Ismaël, qui ne recourt pas à ces extensions par déduction? Il l'admet par règle a fortiori, car il a enseigné: si pour le vol, qui est presque un cas de violence, le gardien doit le payer; à plus forte raison il devra rembourser la perte, qui n'a pas de rapport avec la violence. — Quant à l'emprunteur, la Loi le contraint seulement à payer pour les dommages de la bête par blessure ou par mort; d'où sait-on qu'il est responsable de la perte ou du vol? Par a fortiori: puisque le gardien salarié et le loueur, qui ne paient pas l'animal blessé ou mort, sont tenus de payer l'animal volé ou perdu; à plus forte raison, l'emprunteur, tenu de payer pour la blessure et la mort, sera tenu de payer la perte et le vol. Sur quoi il a été enseigné que ce raisonnement par a fortiori est sans réplique. D'où sait-on que l'emprunteur est tenu de payer pour l'animal captif? Puisqu'à son sujet il est dit (ibid. 11): *s'il est blessé ou mort*, et que la même expression est usitée pour le gardien salarié; comme pour ce dernier le cas de captivité est compris dans les responsabilités, il sera aussi dû par l'emprunteur. Ces sortes d'interprétation sont admises par R. Akiba; mais R. Ismaël adopte l'interprétation spéciale de R. Nathan, qui dit: de l'expression *ou* (*ou* s'il est mort), usitée pour l'emprunteur, on conclut à l'extension de la responsabilité pour l'animal captif. Mais, fut-il objecté contre la déduction par a fortiori, qu'admet R. Akiba, puisque selon R. Meir¹ on tient compte des termes d'une comparaison d'après la prémisse, on devrait déduire, tout du gardien salarié, et comme celui-ci est admis à jurer en cas d'accident de façon à être acquitté, l'emprunteur devrait aussi pouvoir jurer si l'animal a été pris captif, pour être acquitté? Donc R. Meir est d'avis que même R. Akiba adopte l'interprétation de R. Nathan, qui déduit la responsabilité du cas de captivité d'après l'explétif *ou*, sans recourir au procédé de comparaison.

R. Judan demanda: si un gardien salarié argue avoir été volé avec violence, en disant au propriétaire que des brigands armés sont venus lui enlever l'animal, ce qu'il affirme par serment, et il est reconnu que le serment est faux, est-ce qu'un tel individu sera tenu de payer le double pour avoir voulu s'acquitter par un tel argument faux? Certes non, dit R. Yossé; sans quoi ce cas

1. Ci-dessus, IV, 3.

serait énoncé avec ceux du double paiement dont le gardien salarié et le loueur sont parfois passibles, et il n'est pas question d'un tel paiement pour violence. De plus, il a été dit plus haut à propos de la déduction par a fortiori du gardien salarié pour charger l'emprunteur d'être responsable du vol et de la perte : c'est là un raisonnement, par a fortiori irréfutable. Or, si le gardien salarié payait en ce cas le double, on pourrait refuter ce raisonnement, comme le dit R. Hanina ; car on pourrait objecter que le gardien salarié et le loueur paient parfois, il est vrai, le double, tandis que l'emprunteur ne paie en aucun cas le double. Il faut donc admettre que le gardien salarié ne paie pas le double pour vol avec violence, et le raisonnement par a fortiori est irréfutable. — Il est dit (ibid. 14) : *si le propriétaire est avec lui (est présent), il ne paiera pas* ; quelle est la règle pour la faute commise en présence du maître, et l'emprunteur devra-t-il en ce cas jurer que rien n'a été négligé par lui ? Il le doit, dit R. Zeira (il est responsable même en leur présence) ; R. Hinena et R. Ila disent tous deux qu'il en est dispensé. Un enseignement confirme ce dernier avis en disant : pour l'animal blessé, ou pris, ou mort, le gardien salarié et le loueur sont dispensés si le maître est présent, par déduction a fortiori, car si pour l'emprunteur qui comporte plus de gravité et devient responsable des cas de captivité, blessure ou mort de l'animal, avec dispense si le maître est présent ; à plus forte raison pour les cas plus graves de vol et perte, imputables au gardien salarié et au loueur, l'emprunteur n'est dispensé que si le maître est présent. Est-ce à dire que d'après l'avis opposé qui impose le serment pour se défendre du reproche de négligence, il y ait lieu de payer pour la négligence survenue, même en présence du maître ? (donc, pour la négligence survenue en présence du maître, on est acquitté).

R. Hanina dit au nom de R. Judan qu'un autre enseignement confirme l'avis de R. Zeira (étant responsable de la négligence, même si le maître est là, on est astreint de jurer qu'il n'y en a pas eu) : On sait que le gardien salarié est dispensé en présence du maître, par raisonnement a fortiori ; car si l'emprunteur, pour lequel la Loi a certaines aggravations (de le rendre responsable de l'animal pris, blessé, ou mort), est dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il est responsable en l'absence du maître ; à plus forte raison le gardien salarié, pour lequel la Loi a des allègements (de le dispenser des cas précités), sera dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il n'en est responsable qu'en l'absence du maître. Ce n'est pas à dire que ce raisonnement aboutisse à dispenser de jurer n'avoir pas commis de négligence dans la garde, si le maître est présent ; car alors, pourquoi ne pas parler du loueur en vue de lui appliquer la même déduction qu'au gardien salarié ? C'est donc qu'à son égard la dispense comporte celle du paiement pour négligence si le maître est présent, et par suite la dispense pour l'emprunteur concerne le serment de n'avoir rien négligé (mais le loueur y est toujours tenu, conformément à R. Zeira). Toutefois, on peut objecter ceci contre R. Zeira : d'après lui, l'emprunteur jurera pour la négli-

gênce survenue en présence du maître n'avoir rien négligé, ainsi que fera le gardien salarié dans le même cas, mais il paiera si le maître est absent, tandis que le gardien gratuit devra jurer en tous cas ; on devrait dire que chaque allègement comporte un allègement de doctrine ? Ainsi, les cas (de captivité, blessure, ou mort) pour lesquels l'emprunteur paie, le gardien salarié jure seulement et sera acquitté ; aux cas analogues où le gardien salarié jure, le gardien gratuit sera dispensé même de jurer ; de même aux cas (de vol et perte) où le gardien salarié paie le dommage, il est juste que le gardien gratuit jure seulement pour être acquitté. Or, pourquoi a-t-il été enseigné que même le gardien gratuit devra jurer n'avoir rien négligé à l'égal du gardien salarié, ce qui est contraire à la gradation des catégories de gardiens ? En outre, on peut faire la même objection du défaut de gradation à l'égard du gardien salarié en fait de négligence si le maître est présent ? D'où sait-on qu'au gardien gratuit comme au salarié, soit en présence, soit en l'absence du maître, le serment n'avoir rien négligé soit obligatoire à l'égal de l'emprunteur ? R. Abin répond ¹ que la déduction est tirée de l'expression *pour toute cause de faute* (ibid.), dite du gardien gratuit (passible en tous les cas des suites de sa négligence, tenu par conséquent de jurer n'avoir pas péché pour s'acquitter). R. Mena dit : il est inexact de supposer l'égalisation, même pour les cas de vol et de perte imputables à l'emprunteur, avec sa responsabilité en d'autres cas ; comment donc dire que, même pour ces autres cas, on compare le gardien gratuit et le salarié, et que, par leur responsabilité en ces cas, ils doivent jurer n'avoir rien négligé ? (Donc, il est tenu compte des divers grades de gravité parmi les gardiens).

La dite expression *pour cause (parole) de faute* (non applicable au gardien gratuit) a pour but de justifier pourquoi le simple énoncé du projet d'accaparer un dépôt est coupable². Pourquoi Hillel (qui est d'un avis opposé et condamne seulement le fait accompli d'accaparement) n'adopte-t-il pas l'explication de Schammaï ? Selon lui, le mot *parole* en question vise la parole ou l'ordre donné à un messenger de prendre le dépôt confié, ce qui entraîne aussi la culpabilité. — R. Yossé b. Hanina demanda sur la fin de la même Mischnâ (disant « S'il a soulevé le tonneau pour en prendre un quart de mesure, puis le tonneau s'est brisé par accident, le dépositaire est responsable du dommage entier ») : Que faut-il entendre par le mot *prendre* ? (L'intention seule d'en prendre, manifestée en soulevant le tonneau, suffit-elle à constituer la culpabilité, ou non ?) Certes, même sans avoir pris, on est coupable d'avoir soulevé le tonneau, de même que R. Oschia a enseigné sur ce sujet : malgré la prise d'un quart de mesure, suivie de bris, on ne sera tenu de payer que le montant de ce quart, seulement si le tonneau s'est brisé ; mais si par suite du quart pris, tout le vin s'est aigri, l'auteur de la prise devra payer le montant du tonneau entier, parce que l'aigreur est survenue de ce qu'il en manque un peu (de même, le fait seul d'avoir soulevé le tonneau entraîne la responsabilité des conséquences).

1. Mekhilta, section *Mischpatim*. 2. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de R. Éléazar : le fait d'étendre la main, dit au sujet du gardien gratuit, n'entraîne de conséquence qu'en cas de déficit. Qu'entend-on par là, demanda R. Samuel devant R. Abahou ? S'agit-il d'un prélèvement fait par l'individu même, ou du résultat indirect d'avoir soulevé un vase ? N'est-ce pas, fut-il répliqué, l'équivalent de la question posée par R. Yossé b. Hanina, s'il s'agit d'une prise fictive (indirecte) en soulevant le tonneau, ou d'un retrait réel ? Or, si l'on admet que l'acte seul d'avoir soulevé le tonneau rende coupable, il suffira de même d'une perdition indirecte, pour susciter la responsabilité ; s'il s'agit au contraire d'avoir pris soi-même, il faudra de même ici avoir causé soi-même le déficit. Il y a encore un autre résultat : si le projet de prendre suffit à causer la responsabilité, au cas où après avoir pris un vase et l'avoir remis, soit à sa place, soit ailleurs, il se brise, on n'est pas tenu de le payer ; mais si l'on n'est coupable qu'en ayant pris réellement, on sera dispensé de payer le dommage survenu dans ces conditions lorsqu'on a remis le vase à sa place (le déplacement est annulé), et l'on serait responsable en le plaçant ailleurs. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : le mot *garder* est usité tant pour le gardien gratuit que pour le gardien salarié, et pourtant il y a une différence entre eux ; car, le premier, à condition de garder suffisamment un objet sans négligence, n'est pas responsable des dommages ; tandis que pour le second, on considérera ses forces corporelles : d'après cet examen, on estimera s'il était apte à garder l'animal, et il sera acquitté, sinon, il sera condamné ; mais on ne calculera pas, en cas de dommage, que si un autre avait été chargé de garder l'animal il l'aurait sauvé, et qu'en un tel cas seulement de salut le gardien est acquitté, non au cas contraire (on ne juge pas d'après les forces d'un autre).

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia : l'expression *étendre la main sur* (pour accaparer) est usitée tant pour le gardien gratuit que pour le salarié, et pourtant les effets de cette loi ne se ressemblent pas ; car, en vertu de cette expression, le premier n'est coupable qu'après avoir fait l'attraction de l'objet confié, tandis que le second est coupable dès qu'il a jeté sur le dépôt son bâton ou son manteau (en signe d'acquisition). R. Yossé b. Nehorai l'entendant dit : je n'admets pas cette interprétation, car, selon moi, l'un et l'autre ne sont coupables que par le fait de l'attraction. R. Amé dit au nom de R. Éléazar, et de même R. Oschia a enseigné : si pour le gardien gratuit on n'avait pas employé le terme *étendre la main*, on l'eût supposé inutile, pouvant le déduire du gardien salarié, en raison de cette déduction : comme le gardien salarié, pour lequel la Loi a des aggravations, n'est coupable qu'après avoir attiré à soi le dépôt, à plus forte raison le gardien gratuit, pour lequel la Loi a des allègements ne sera certes coupable qu'après attraction. Pourquoi donc le terme en question est-il dit du gardien gratuit, s'il n'y avait pas d'aggravation à l'égard du gardien salarié ? Donc, ce dernier est coupable dès qu'il a mis son bâton ou son manteau sur le dépôt (acquis ainsi). R. Yossé dit : en raisonnant ainsi, la chose déduite servirait à aggraver la prémisses d'où on la

déduit, car on peut justifier l'emploi du terme en question pour le gardien gratuit, sans quoi, on supposerait que le gardien salarié est coupable après attraction, parce que la Loi est plus sévère à son sujet ; tandis que le gardien gratuit, d'un rôle moins sévère, serait acquitté même après attraction (donc, les 2 termes sont utiles, et chaque gardien n'est responsable qu'après l'attraction). Au contraire la déduction sera faite à l'inverse : on suppose l'omission du terme étendre la main, dit du gardien salarié, comme inutile et pouvant être déduit du gardien gratuit, et l'on dit que si ce dernier, d'un rôle peu sévère, n'est coupable qu'après l'attraction du dépôt, de même le gardien salarié, dont le rôle est plus sévère, sera responsable après l'attraction. Aussi, l'emploi du terme en question pour le gardien salarié indique une aggravation et signifie qu'en ayant posé son bâton ou son manteau sur le dépôt, il l'acquiert et en devient responsable.

2. Le propriétaire dit au gardien gratuit : « Où est mon bœuf ; » et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'en réalité il s'est brisé un membre, ou il a été enlevé par un ennemi, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal s'est brisé un membre, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été volé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal a été volé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal est perdu, ou qu'il est mort, ou s'est brisé, ou a été enlevé, ou volé. Le propriétaire lui dit : « je te conjure », et celui-ci répond : Amen ; ce dernier est acquitté.

Rab dit ¹ : le dépositaire sera dispensé du serment de dépôt (n'ayant pas causé un préjudice d'argent), mais non du serment de parole d'inadvertance. R. Yoḥanan au contraire dit : puisque le dépositaire doit chercher à satisfaire le déposant lésé, il n'est pas condamné pour serment de parole. Selon Rab, ce dédommagement n'a-t-il pas lieu ? Oui, le dépositaire doit se disculper en disant la vérité (comment la perte est survenue), sans dédommager le déposant pour le faux (pour le serment de parole, la culpabilité subsiste). R. Yoḥanan demanda : est-ce que le serment imposé par le cohen à la femme soupçonnée d'adultère entraîne rétroactivement une condamnation pour serment de parole par inadvertance ? Comment une condamnation, fut-il répliqué, serait-elle possible ? Si le crime d'adultère reconnu a été involontaire de la part de la femme, celui d'avoir juré faux l'est aussi, et l'on n'est plus en présence d'une femme criminelle ; si au contraire ces actes sont faits par elle de plein gré, il n'y a pas lieu d'offrir le sacrifice de pardon. Il faut donc dire que l'avis de Rab est justifiable d'après R. Akiba (de déclarer un serment de parole faux rétroactivement), non d'après R. Ismaël. Cependant, si l'hypothèse de R. Yoḥanan s'explique aussi selon R. Ismaël, c'est con-

1. J., tr. Sanhédrin, III, 9 (t. X, p. 261); Cf. ci-dessus, IV, 1.

forme à l'avis de R. Meir, qui dit ¹ : Il arrive à la femme soupçonnée de dire 2 fois Amen, 1° n'être pas devenue impure, 2° ne pas vouloir l'être à l'avenir (cet engagement d'avenir peut se trouver rompu et passible de pardon). Toutefois, c'est une question difficile à résoudre.

3. Le propriétaire demande au gardien : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond : « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou a été volé, ou perdu ; sur quoi, le premier dit : « Je te conjure », et le gardien réplique : Amen ; celui-ci est acquitté ². Si, sur la même question posée, il répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ³. S'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus pour amende, et offrir le sacrifice de péché. Si sur la même question posée il répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix (comme voleur); s'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus, et un sacrifice de péché,

4. Si quelqu'un dit à un individu dans la rue : « Où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que des témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur. S'il l'a égorgé et vendu, il paiera le quadruple ou le quintuple du prix. Mais si, même en voyant arriver les témoins à sa charge, il avoue aussitôt le vol, en ajoutant n'avoir ni égorgé ni vendu l'animal, il paiera le montant seulement (sans amende).

R. Yoḥanan dit que l'on a enseigné de même ⁴ : celui qui argue que l'animal est perdu, l'affirmant par serment, puis avoue que c'est faux, soit avant l'arrivée des témoins venant le démentir, soit après leur arrivée, devra payer outre le capital 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; si le dépositaire prétend avoir été volé, l'affirme par serment, puis avoue le faux, lorsque les témoins ne sont pas encore venus le démentir, il paiera le capital, 1/5 en sus, et le sacrifice ; si l'aveu a lieu après leur arrivée, le dépositaire paiera le double et offrira le sacrifice dû, mais l'amende du 1/5 est englobée dans le double paiement. Tel est l'avis de R. Jacob. Mais, lui fut-il objecté, où trouve-t-on l'obligation du sacrifice sans celle du 1/5 supplémentaire ? Cela arrive, répondit-il, lorsque le double paiement équivaut à des suppléments de 1/5 répétés, par exemple au cas où il y a eu 4 faux serments ⁵. Les autres docteurs

1. Tr. Sôta, II, 6. 2. Voir J., tr. Sanhédrin, III, 10 (t. X, p. 260). 3. Cf. Mischnâ, tr. *Baba Qamma*, IX, 11 (t. X, p. 73). 4. Tosselta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 5. L'ensemble des 4 suppléments dûs de ce fait équivaut à l'addition au capital, ou double.

au contraire disent que l'on ne verse pas $\frac{1}{5}$ en supplément pour chaque serment à part, et seulement au capital on ajoute $\frac{1}{5}$ dû (ou au premier faux serment). Selon une autre explication, comme il est dit (Lévitique, V, 24) : *Il paiera le principal et ajoutera le cinquième*, on ajoute seulement $\frac{1}{5}$ au principal (ou capital), non au double. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné de même (selon l'avis des autres docteurs) : si le dépositaire argue que l'animal est perdu, l'affirme par serment, puis il désigne un sacrifice à offrir après l'aveu pour son faux serment, comme en présence de cette argumentation il n'y a pas de différence entre l'aveu fait après que les témoins sont venus, et l'aveu fait avant leur arrivée ; en tous cas, le sacrifice désigné reste consacré. Mais si le défendeur argue que l'animal lui a été volé, ce qu'il affirme par serment, puis il désigne une victime comme sacrifice (avant l'aveu), elle ne sera pas consacrée, car en cas d'aveu après l'arrivée des témoins qui démentent, il n'y a plus lieu d'offrir un sacrifice (la pénalité étant alors le paiement du double) ; de même avant l'aveu, on peut toujours craindre l'effet de l'attestation, et la destination du sacrifice est nulle. D'après R. Jacob au contraire (qui prescrit le sacrifice même avec le double paiement), il n'y a pas d'annulation à craindre, et la victime reste consacrée.

R. Yoḥanan dit : si le défendeur argue contre son prochain que l'animal a été volé (puis est démenti), il paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. Cet avis de R. Yoḥanan est confirmé là-bas (à Babylone), en ce qu'un voleur même qui égorge et vend un animal le paie 4 ou 5 fois, à titre d'amende. Si l'on professe cet avis, dit R. Pedath au nom de R. Ōschia, c'est pour le confirmer ; et pourtant il est contraire à notre Mischnâ, qui dit : « Si sur la réclamation du propriétaire le gardien répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, le gardien réplique : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix » ; or, il ne saurait être question de manger l'animal avant de l'égorger, et pourtant le gardien infidèle n'est condamné qu'à payer le double, non 4 ou 5 fois la valeur ? Il peut s'agir là, dit R. Hagaï, du cas où un autre a égorgé l'animal (par ce motif, le double seul est dû). C'est le passage suivant de la Mischnâ que l'on pourrait opposer à l'avis de R. Yoḥanan¹ : Si quelqu'un dit à un individu de la rue : « où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que les témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur » ; or, il en est ainsi parce que le propriétaire s'est adressé à quelqu'un de la rue ; mais s'il s'était adressé à l'un des gardiens, celui-ci serait acquitté (alors, le dépositaire convaincu de vol n'aurait qu'à payer le double, contrairement à R. Yoḥanan). Non, même en arguant avoir été volé, le dépositaire sera condamné à payer 4 ou 5 fois le prix, et pourtant la Mischnâ parle d'un dépositaire convaincu lui-même de vol, pour ne pas laisser croire que s'il arguait avoir été volé par autrui, il serait

1. V. ci-dessus, VII, 1.

seulement condamné après l'assertion des témoins disant l'avoir vu manger, avant l'énoncé de son serment ; mais si le serment avait été dit avant le manger, le dépositaire serait acquitté, le serment servant à acquérir le dépôt (aussi la Mischnâ parle du cas où le gardien a volé lui-même; il n'y a pas alors de serment, et l'amende sera de 4 ou 5 fois le prix).

R. Yoḥanan dit¹ : si à une réclamation de trouvaille le dépositaire répond par un argument de vol, c'est-à-dire si sur la question faite par le propriétaire « où as-tu mon objet perdu, ramassé par toi », l'interpellé répond avoir été volé, celui-ci est condamné à payer le double pour faux. Le double, ajoute-t-il, n'est dû que lorsque après avoir juré il a été démenti par des témoins ; car d'une part (ibid., 9) l'expression *étendre la main* est usitée en cas d'argument de vol, et elle l'est aussi (ibid., 11) pour le gardien salarié : comme cette seconde expression n'est applicable qu'à la suite du serment, elle ne l'est aussi qu'après serment si le dépositaire argue avoir été volé. R. Yoḥanan dit : si à une réclamation faite, le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur ne sera pas condamné à payer double pour le second faux serment (ce second étant nul par l'effet du premier) ; mais pour le premier serment, affirmant qu'il a été volé, le défendeur est-il coupable d'avoir émis un faux serment par inadvertance d'énoncé ? (Ou en est-il dispensé en raison de la culpabilité pour faux serment relatif au dépôt ?) Ce serait mettre R. Yoḥanan en contradiction avec lui-même : puisque l'on vient de dire que si à une réclamation faite le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur n'aura pas à payer le double pour le second faux serment (annulé par le premier) ; donc, pour le premier ce n'est pas douteux qu'il est passible d'une peine ; comment donc affirmer plus haut qu'il est coupable de faux énoncé, puis le mettre en doute ? Certes, répondit-on, on a commencé par examiner ce point, qui, réflexion faite, a été résolu en ce sens de condamner pour faux serment d'énoncé.

R. Ḥiya b. Joseph dit : celui qui argue auprès de son prochain avoir été volé n'est tenu de payer le double pour faux serment qu'après avoir nié devant le tribunal et avoir juré de même. De quel cas s'agit-il pour qu'un serment hors tribunal soit nul ? Certes, celui qui se trouve sous le coup d'un serment déferé par le tribunal, et le prête au dehors, sera aussi coupable ; on admet donc de déclarer nul un tel serment si l'on voit conduire quelqu'un au tribunal pour lui imposer le serment, et l'inculpé prenant les devants jure de suite, au dehors. — R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque ayant argué avoir été volé on jure de même à faux, on est condamné à payer le double si les témoins attestent que l'animal est dans l'étable du défendeur. R. Zeira demanda : que faut-il entendre par là ? Suffit-il que les témoins

1. Ci-dessus, VII, 10.

l'aient vu à l'étable (sans le cas de prise), ou s'agit-il du cas où même l'animal y est (avec prise par le dépositaire) ? S'il est admis que la simple attestation de la présence de l'animal, à l'étable fait condamner le dépositaire à payer le double, il ne le sera pas s'il a pris l'animal ; mais si l'on admet pour la condamnation même une attestation disant si l'animal se trouve à l'étable, et que par conséquent le dépositaire doit aussi payer le double s'il s'est emparé de l'animal, on peut observer que R. Yoḥanan se contredit : Il dit plus haut que si après avoir argué que l'animal s'est perdu, il le jure, c'est comme s'il désignait par anticipation un sacrifice de péché, ce serment entraînant la condamnation à payer le double, non renouvelable pour un second serment qui suivrait l'argument d'avoir subi une violence telle que le vol ; tandis qu'ici on dit que même l'attestation de trouver l'animal à l'étable est passible du double, ainsi que le fait de s'être emparé de l'animal ? C'est différent, dit R. Ila, en ce que le serment fait sortir l'animal du bien du maître (à l'instar d'un aveu, ce qui justifie la dispense ; mais l'accaparement est passible du double). Contre l'opinion de R. Zeira (admettant que le second faux serment n'entraîne pas la peine de payer double, par suite de l'acquisition antérieure), les compagnons objectent le raisonnement suivant, sur ce passage de notre Mischnâ : « Si, sur la réclamation qui lui est faite, le gardien répond que la bête lui a été volée, et à la suite de l'oburgation adressée par le propriétaire, l'interpellé dit : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même la bête, il devra payer le double du prix ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer le capital, 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; enfin, s'il l'égorge et vend, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. » Or, pour quoi est-il si coupable de l'égorger, puisqu'après l'attraction sa situation égale celle d'un argument d'animal perdu, et puisqu'en cas d'un second argument de vol l'auteur du faux serment n'est plus condamné, il ne devrait non plus l'être pour avoir égorgé la bête ? On peut justifier la Mischnâ en disant que le serment de vol a précédé l'égorge (ne l'ayant pas encore attirée lors du serment, il ne l'a pas acquise). Les disciples de R. Ḥiya b. Joulian disent de la justifier, en supposant que l'animal a été égorgé étant couché. Peut-il y avoir égorgement sans cession du prochain, qui, ici est une confirmation du vol (et dès lors le défendeur, convaincu de vol malgré son aveu, devrait payer le double) ? Notre Mischnâ se conforme à l'avis de Somkos, qui dit : même lorsque les témoins n'attestent que l'égorge et la vente, non le vol, cela suffit (son aveu de vol est alors valable et le dispense du double). Selon Samuel, on suppose que nul témoin n'est venu rien attester (ce qui justifie la dispense) ; mais si les témoins attestent l'égorge, ce qui implique le vol, le dépositaire est condamné. Resch Lakisch dit : si en voyant venir les témoins du vol il l'avoue de suite, cet aveu est sans valeur (provoqué par leur arrivée), et il sera condamné ; mais si voyant venir les témoins de l'égorge il avoue le vol, comme cet aveu est sans valeur (n'étant pas provoqué), il dispense le dépositaire de payer le double. R. Zeira demanda : si quelqu'un, accusé par son prochain d'avoir violenté la fille de celui-ci, reconnaît le fait en voyant arriver

les témoins de la violence, tiendra-t-on compte de l'aveu tardif pour le dispenser de l'amende, ou non ? Ce point, dit R. Hanina, dépend de la discussion émise dans la Mischnâ (V, 5) : Comme R. Simon dit plus haut que la réclamation essentielle consistait dans l'amende, celui qui cherche à s'en défendre par l'aveu ne se soumet plus à rien ; l'aveu est donc nul, et de même ici par la survenue des témoins il reste passible de la pénalité. Selon les autres docteurs, l'essentiel de la réclamation ne consiste pas dans l'amende (mais dans le prix à payer pour la honte et le dommage) ; dès lors, l'aveu de la faute, entraînant une somme à payer, a sa valeur, et le défendeur sera du moins exempté de l'amende.

4 (5) Le propriétaire dit à celui qui a loué l'animal : « Où est mon bœuf ? », et l'autre répond que l'animal est mort, au lieu que celui-ci s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal est brisé, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou volé, ou perdu ; ou bien si la déclaration dit « volé », au lieu de : mort, ou brisé, ou enlevé, ou perdu ; ou bien si l'animal est déclaré perdu, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé, ou volé ; sur quoi le propriétaire dit au loueur : « Je te conjure », et celui-ci y consent en disant : Amen, il est absous.

(6). Le propriétaire demande au loueur : « où est mon bœuf ? », et celui-ci répond : « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; sur quoi le propriétaire dit : « Je te conjure », et le loueur réplique : Amen, il est condamnable. Le propriétaire dit au gardien salarié ou au locataire de l'animal : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'il est brisé, ou enlevé ; ou si l'animal est déclaré brisé, au lieu de : mort, ou enlevé ; ou bien s'il est déclaré enlevé, au lieu de mort ou brisé ; ou s'il est déclaré volé, au lieu de perdu ; ou bien s'il est déclaré perdu, au lieu de volé ; sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; celui-ci est absous. De même, si l'animal est déclaré mort, ou brisé, ou enlevé, au lieu d'être en réalité volé ou perdu, sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; ce dernier est coupable si l'animal est déclaré perdu ou volé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé ; sur quoi le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; ce dernier est absous. Voici la règle : Celui qui jure faux, en déplaçant seulement une obligation contre une autre semblable, ou une dispense de remboursement contre une autre dispense, ou une dispense contre une obligation, est absous ; mais s'il modifie l'obligation en dispense (entraînant un dommage), il

est coupable. C'est que le serment qui a pour suite de ménager l'intérêt du défendeur entraîne sa culpabilité ; tandis que le serment fait à son préjudice motive l'absolution.

On a enseigné : si l'on jure sans avantager ni préjudicier (laissant les choses en l'état), on est condamnable. En effet, dit Rabbi, un enseignement le confirme ¹ en disant : Si le propriétaire réclame son bœuf au gardien gratuit, ou à l'emprunteur, ou au gardien salarié, lequel répond n'en rien savoir, et sur l'objurgation qui lui est faite réplique : Amen, puis confesse l'avoir mangé, est coupable (le serment suivi d'aveu a laissé les choses en l'état). Si le défendeur dit que l'animal est mort, le demandeur peut-il déférer au gardien le serment qu'il ne l'a pas chez lui, ayant voulu le voler (passible de pénalité du double) ? A quoi bon ce serment, fut-il répliqué, puisqu'il faudra toujours payer ? Non, voici la position de la question : « bien que tu me remettes des sommes, je te réclame mon bien en nature » (il le fait jurer dans ce but).

1. Tossefta à ce tr., ch. 6.

TRAITÉ ABÔDA ZARA

CHAPITRE PREMIER

1. Trois jours avant les grandes fêtes des païens ¹, il faut éviter d'avoir des relations commerciales avec eux, de leur prêter des objets ou d'en emprunter ², de leur faire un prêt ou un emprunt d'argent, de leur livrer ou de recevoir d'eux, un paiement. R. Juda dit : Il est permis de se faire payer d'eux, parce que c'est un ennui pour eux (et n'est pas une participation à la fête). Les autres docteurs lui répliquèrent : s'il est vrai qu'une telle réclamation est un ennui momentané, elle donne plus tard de la joie (c'est interdit).

2. R. Ismaël dit : l'interdit a lieu aussi bien trois jours avant les fêtes que trois jours après ; selon les autres docteurs, c'est seulement interdit avant, non après.

R. Hama b. Ouqba déduit le délai de 3 jours en tous les cas précités, de ce qu'il est dit (Amos IV, 4) : *Au matin ils apportaient leurs offrandes pour les 3 jours de vos dîmes* ² (c'était donc l'usage de se préparer à la fête idolâtre 3 jours d'avance). Mais, dit R. Yossé, s'il en est ainsi, on devrait adopter le même délai pour les juifs de la captivité ; or on a enseigné ³ que, selon Nahum le Mède, le premier jour seul avant la fête idolâtre les interdits précités sont applicables hors de la Palestine ? Pourquoi, fut-il répliqué, Nahum est-il de cet avis ? Parce qu'il résulte de l'enquête faite qu'au moment où les Juifs étaient captifs les idolâtres ne se préparaient à la fête que la veille, et ce jour seul fut interdit, tandis qu'auparavant l'enquête faite démontra que les idolâtres se préparaient durant 3 jours, et les 3 jours furent interdits. Puisque R. Yossé ne paraît pas appliquer aux 3 jours le verset précité « Au matin ils apportaient leurs sacrifices, etc. », à quoi se réfère ce verset ? Au règne de Jéroboam (blâmé par Amos) : dès que ce roi régna sur Israël, il commença à détourner Israël du culte divin et l'engagea à se tourner vers les idoles, sous prétexte que celles-ci sont plus libérales, et permet ce que la Loi défend. Ainsi, il est dit (Isaïe, VII, 6) : *Montons contre Juda, effrayons-le, battons-le en brèche ; et nommons pour roi au milieu d'eux le fils de Tabel*. Or, dit R. Aba, nous avons eu beau chercher dans toute la Bible, et n'avons trouvé nulle part un

1. Cf. tr. Berakhôth, VIII, 7. 2. Littéralement : et vos dîmes tous les 3 jours. 3. Tosselta à ce tr., ch. 1.

homme du nom de Tabel ; on veut donc désigner par là celui qui cherche à faire du bien à ses serviteurs. En effet, la Loi dit (I Sam., II, 28) : *Choisis-le d'entre toutes les tribus d'Israël pour me servir de prêtre*, tandis que de l'idolâtre il est dit (I Rois, XII, 31) : *Il fit des prêtres de partie קצות, le peuple* ; c'est-à-dire, explique R. Ila, des gens de rebut de la populace. La Loi a dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de l'offrande à ma fête ne devra pas séjourner jusqu'au matin* ; mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, IV, 4) : *Ils ont offert leurs sacrifices au matin*. La loi a dit (Lévit. XIX, 6) : *Au jour où il est offert on le mangera, non le lendemain* ; mais pour le sacrifice à l'idole il est dit (Amos, ib.) : *à 3 jours de vos dîmes*. La loi dit (Exode, ibid.) : *Tu ne répandras pas près du pain levé le sang de mon sacrifice* ; mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : *Pour l'oblation de l'action de grâce vous faites des parfums de pain levé*¹. La Loi dit (Deuté., XXIII, 22) : *Si tu fais un vœu à l'Éternel ton Dieu, ne tarde pas à le réaliser* ; mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : *proclamez les dons, et publiez-les (sans souci du temps)*.

R. Judan père de R. Mathnia dit que la honte d'Israël est exposée dans ce verset (Osée VII, 5) : *Au jour de notre roi, on a rendu malades les gouvernants par le vin ; il a tendu la main aux moqueurs*. Le jour où Jéroboam monta sur le trône d'Israël, tous les israélites vinrent, et vers le soir ils l'engagèrent à adorer les idoles ensemble. Non, dit-il, vers le soir je parais ivre sans l'être, car tous ont bu ; si vous le voulez, allez et revenez à cet effet le matin, bien dispos, comme il est dit (ibid. 6) : *Ils ont appliqué à dresser des embûches leur cœur semblable à un four ; le boulanger a dormi toute la nuit*. Or, croyez-vous bien que le boulanger (celui qui excite les passions) dorme la nuit ? Au contraire (ibid., 7) : *au matin, il brûle comme la flamme du feu*. A leur arrivée le matin, il leur dit : *Maintenant je vois que vous êtes bien disposés, mais je crains que votre Synhedrion (tribunal supérieur) ne me condamne à mort*. Ils répliquèrent : « nous les tuons », comme il est dit (ibid., 7) : *Ils sont tous échauffés comme un four et dévorent leurs juges*. R. Levi dit qu'en effet ils les tuèrent, supposant (au premier verset précité d'Amos) une allusion au sens de cadavre, selon le terme homonyme (Deut., XXI, 1) : *Si l'on trouve un cadavre*. Selon R. Ila, les juges furent seulement destitués de leur dignité, si l'on explique en ce sens ledit verset : *Au jour de notre roi, on a déplacé les gouvernants par l'effet du vin* ; ainsi, c'est au jour où nos gouvernants sont devenus des gens profanes. Qui les a poussés dans cette voie ? C'est la colère produite par le vin, dont ils étaient avides, *en tendant la main aux moqueurs*. Lorsque le roi voyait un homme probe, il faisait asseoir auprès de lui deux moqueurs impies, qui lui disaient : *Quelle est la meilleure des générations ? Celle du séjour d'Israël au désert*, répondait le juste. Mais, répliquaient ceux-ci, n'étaient-ce pas des idolâtres ? En raison de l'affection divine pour eux, répondait le juste, ils n'ont pas été pu-

1. Littéral. : *Faites fumer vos offrandes d'action de grâces avec du levain*.

nis du crime d'idolâtrie. Et ils disaient : tais-toi, car le roi veut agir ainsi, en l'augmentant même, car les gens du désert ont fait un veau d'or, mais le roi veut en ériger deux, comme il est dit (I Rois, XII, 29) : *Il plaça l'un à Beth-el et l'autre à Dan*. L'orgueil de Jéroboam l'a poussé à agir ainsi.

R. Yossé b. Jacob dit : à la fin d'une période agraire de 7 ans (ou grande réunion), le roi Jéroboam monta sur le trône d'Israël, comme il est dit (Deuté., XXXI, 10) : « Au bout de 7 ans, à la fête de l'an du repos agraire, à la solennité des tentes, lorsque tout Israël viendra pour voir la face de l'Éternel ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi en face de tout Israël à leurs oreilles. » Or, le roi se dit : lorsque nous monterons et que je devrai lire, les assistants diront que le roi de la localité¹ doit avoir la prééminence : si je lis le second, c'est une honte pour moi ; si je ne lis pas du tout, je serai méprisé ; si je laisse le peuple aller seul à Jérusalem, il m'abandonnera pour se ranger sous les ordres de Roboam, fils de Salomon, comme il est écrit (I Rois, XII, 27) : *Lorsque le peuple montera pour offrir des sacrifices dans la maison du Seigneur à Jerusalem, le cœur de ces gens se tournera vers leur maître, vers Roboam*. Pour y obvier, voici ce que Jéroboam fit : il dressa comme idoles deux veaux sur lesquels il écrivit cet avertissement : « ils te tueront », en donnant l'ordre à ses successeurs de regarder cet écrit (et de se prémunir). De même, dit R. Houna, il est dit (Ps. LVIII, 6) : *Il n'entend pas la voix du devin, du charmeur expert en charmes*, en ce sens qu'il avisait le roi futur à agir comme lui dans la voie du mal.

R. Houna explique aussi ce verset (Osée, V, 2) : *On a inventé des moyens profonds d'égorger les révoltés*, en ce sens que l'on a approfondi l'impiété en disant que le roi tuera celui qui révélerait le sens de l'avis inscrit (que l'on prenait pour un ordre de révéler l'idole). De même, dit R. Abin b. Cahana, on trouve que Jéroboam imagina une fixation fautive des jours de sabbat et des fêtes (pour dérouter les pèlerinages à Jérusalem), comme il est dit (I Rois XII, 32) : Jéroboam institua une fête au VIII^e mois le quinze du mois pour la fête célébrée en Judée, et il monta à l'autel ; il agit ainsi à Beth-el pour sacrifier à une date imaginée par lui. Or, il est écrit : *en outre*, dans le même sens que *en dehors des sabbats de Dieu* (Lévit., XXIII, 38), en vue de leur exclusion.

On a enseigné : si transgressant par mégarde l'interdit on a trafiqué avec les païens en ces jours, il est permis de jouir du revenu ; et même, ajoute R. Jacob b. Aha ou R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, si c'est le jour de la solennité païenne. On a en effet appris : la seule permission en cas de fait accompli se réfère aux relations avec un païen inconnu ; mais avec celui que l'on connaît, c'est permis aussi en principe, parce qu'alors l'échange commercial ne constitue qu'une complaisance. Il est dit : si entrant dans une ville païenne on trouve ses habitants en réjouissance, on prendra part à leur joie, afin de se montrer gracieux à leur égard. Un officier ducenaire (ducenarius) avait of-

1. Roboam, roi de Juda.

fert à R. Judan Naci un plat (δίσκος) plein de dinars, comme présent de fête; Rabbi accepta une pièce et rendit le reste; puis il consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir s'il pouvait la garder, celui-ci dit de s'interdire un tel profit et de le jeter à la mer. Pourquoi cette sévérité à l'égard d'un païen connu et lorsqu'il s'agit d'un fait accompli (d'une acceptation effectuée)? A moi aussi, répliqua R. Abahou ¹, une permission analogue a été demandée par R. Gamaliel b. Rabbi, s'il est permis d'aller au marché des païens pour faire du commerce avec eux, et je l'ai défendu. Mais n'a-t-on pas enseigné ² qu'il est permis d'aller au marché des païens pour leur acheter des esclaves et des païens; sur quoi Resch Lakisch ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acheter des esclaves juifs, mais aussi des païens, afin de les rapprocher ainsi du giron de la synagogue juive? Pourquoi donc défendit-il à Rabbi d'accepter le dinar? Or, on comprend qu'à R. Gamaliel, un homme inférieur, R. Abahou l'ait interdit, afin de le prémunir contre les fréquentations dangereuses; mais comment justifier cette crainte à l'égard de R. Judan Naci, un personnage important? Resch Lakisch agit ainsi à titre d'exemple (pour ne pas laisser entraîner les ignorants à agir de même à l'égard d'un inconnu).

On comprend qu'il soit défendu de leur donner en location (en raison du profit ultérieur à en tirer); mais pourquoi est-il défendu de louer d'eux? Il est à craindre que le propriétaire païen qui oblige l'Israélite l'entraîne chez lui à l'idolâtrie. On comprend l'interdit de leur prêter; pourquoi est-il défendu de leur emprunter? On craint les suites d'une complaisance. On comprend la défense de les payer; pourquoi est-il défendu de faire se payer d'eux? Pour ne pas laisser croire au païen que l'influence de son idole lui a permis de s'acquitter. R. Aba b. Tablaï dit au nom de Rab: s'il s'agit d'un prêt en danger d'être perdu, il est permis de l'encaisser en ce jour. De même on a enseigné: un prêt risqué est celui qui a été fait devant témoins, mais verbal (on peut l'encaisser); mais il n'est pas risqué s'il y a contrat (et il est interdit de l'encaisser). Toutefois, malgré le contrat on ne réussit pas toujours à se faire payer le dû, et c'est risqué. De quel prêt garanti la Mischnâ parle-t-elle pour l'interdire? Le prêt non basé sur un gage est risqué; mais celui qui est gagé n'est pas risqué (et sera interdit). On trouve aussi un enseignement qui confirme le premier dire: un prêt verbal par devant témoins est exposé à être perdu, non celui qui est rédigé sur contrat.

On a enseigné ailleurs³: bien qu'une femme puisse procéder à la confection d'ornements pour sa toilette pendant les jours de fête, selon R. Juda, elle ne devra pas s'enduire la figure de chaux; car, malgré le profit futur, ce procédé l'enlaidit pour le moment. R. Hanina et R. Mena justifient diversement cette divergence d'avis: d'après l'un, R. Juda et les autres docteurs diffèrent d'avis au sujet de la chaux, que la femme enlèvera encore pendant la fête, et tous admettent l'interdit de la chaux qui ne sera enlevée qu'après la

1. V. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2^e édit.), p. 483. 2. Tossefta, ch. 2. 3. Tr. Moëd Qaton, I, 7.

fête; d'après le second, il y a divergence d'avis au sujet de la chaux que la femme enlèvera seulement après la fête, et tous permettent l'usage de la chaux à enlever pendant la fête. Jusque là, on ne savait pas qui a professé chacune de ces opinions; mais de ce que R. Hanina ou R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que R. Juda se conforme sous ce rapport à son propre avis, et comme celui-ci dit qu'un enlaidissement même momentanément compte comme tel, de même un chagrin d'un instant compte aussi (et malgré la satisfaction ultérieure de l'acquit, c'est une peine pour l'instant de payer, et il est permis de se faire payer du païen); donc, R. Hanina a professé l'avis que la discussion entre R. Juda et les autres sages se réfère à l'application momentanée de la chaux, R. Juda tenant compte de l'enlaidissement partiel, et tous interdisent l'usage de la chaux à enlever après la fête. —¹.

Selon les compagnons d'étude, R. Ismaël (de notre Mischnâ) défend aussi les dites relations avec les païens trois jours après les fêtes idolâtres, car en ces jours ils donnent de grands festins de réjouissance considérés comme actes d'idolâtrie. R. Aba dit: Comme le païen sait qu'il est défendu au juif d'avoir avec lui des relations commerciales en ces jours, sa joie de fête en sera amoindrie. Qu'importe en fait entre le motif donné par les compagnons et celui de R. Aba? Il y a une différence sur le point de savoir s'il est permis de lui céder des objets avant sa fête qui ne se conserveront pas jusqu'à la fête: d'après l'avis des compagnons, c'est interdit, de crainte que le produit vendu soit conservé et serve au jour même de la fête; d'après l'avis de R. Aba (qui ne se préoccupe pas de la crainte de prolonger les festins), il est permis de vendre de tels objets. R. Judan dit que le verset suivant confirme l'opinion des compagnons d'étude², en disant (Néhémie, IX, 1): *Le 24 du VII^e mois les Israélites s'assemblèrent pour jeûner et pleurer, vêtus de cilice et ayant des cendres sur eux*; or, pourquoi cette réunion n'eut-elle pas lieu le 23, lendemain de fête? Parce qu'en ce jour on achève de se réjouir; et il n'est pas admissible que l'ajournement eût pour cause la coïncidence de cette date avec un jour de sabbat, car le 23 de ce mois ne saurait tomber en un samedi, selon la règle sur le calendrier juif qu'un kippour (10 Tisri) ne saurait être un dimanche. A quoi bon cette dernière règle, et R. Hounia ne méprise-t-il pas celui qui tente de déplacer le jour de Kippour? (Pourquoi donc ne pas supposer, qu'alors le 23 Tisri fut un Samedi?) J'ai fait le calcul, dit R. Yoḥanan b. Marieh, et noté qu'en l'année invoquée au livre d'Ezra le 23 Tisri n'était pas un samedi.

3. Les jours considérés comme fêtes³ des païens sont les suivants: les calendes, les saturnales, l'anniversaire de l'arrivée au pouvoir (κράτος), le jour d'installation du souverain, γένησις, l'anniversaire de naissance ou de

1. Suit un passage que l'on retrouve plus correctement que dans le présent texte et traduit tr. Schabbat, I, 7 (t. IV, p. 24). 2. Savoir que le lendemain de fête est encore un jour de réjouissance. 3. En raison des Calendes, qui sont citées de suite après, le mot araméen ܘܢܐ fait penser aux Ides (il est étonnant que ni J. Levy, ni Fleischer n'indiquent cette étymologie).

décès. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent : seule, la mort accompagnée d'une combustion (? incinération) constitue un acte idolâtre; sans elle, ce n'est pas de l'idolâtrie.

—¹ Rab dit que la fête des Calendes a été instituée par Adam. Lorsqu'il vit la nuit s'allonger (en hiver), il s'écria : Malheur à moi ! peut-être vient-il celui dont il est dit (Genèse, III, 15) : *tu le blesseras*, pour me mordre, et il est dit aussi (Ps. CXXXIX, 11) : *Les ténèbres me couvriront*. En voyant le jour s'allonger, il s'écria : דגלן c.-à-d. καλόν δία² (le beau jour). C'est conforme à l'avis de celui qui dit : le monde a été créé au mois de Tisri; car, d'après l'avis contraire, disant que le monde a été créé au mois de Nissan, Adam avait dû se rendre compte en hiver du mouvement de prolongation des nuits. R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis d'après lequel le monde a été créé au mois de Tisseri émane de Rab, car l'ordre des bénédictions tel qu'il a été établi par Rab pour la sonnerie du Schofar, à la solennité du nouvel an, débute par les mots « en ce jour ton œuvre commence », souvenir du premier jour de l'existence du monde, créé à cette date³. Au dire de R. Yoḥanan, ce n'est pas Adam qui institua les Calendes; mais prévoyant les guerres soutenues entre le royaume d'Égypte et celui de Rome, ces peuples se dirent : Jusqu'à quand nous combattons-nous en guerre, πολέμος? Etablissons la règle que tout gouvernement qui dira à son chef d'armée de se jeter sur son épée, et sera aussitôt obéi, sera proclamé le supérieur et dominera sur les autres. Le chef de l'armée égyptienne ne voulut pas se dévouer; celui de Rome était un vaillant vieillard, nommé Januarius, ayant 12 fils. Si tu nous écoutes, lui dit le peuple, nous ferons de tes fils des ducs, (duces) des gouverneurs, ἑπαρχος et des chefs de corps, στρατηλάτης. Il obéit et se transperça de son épée. Sur quoi, retentit ce cri : *Calendæ Januarii* (qui devint un nom de fête). Le lendemain fut institué comme jour de deuil, μέλαινα ἡμέρα. R. Judan d'Antondar dit : celui qui sème des lentilles en ce jour ne les verra pas réussir.

Selon Rab, aux jours de Calendes il est interdit d'avoir des relations commerciales avec tout païen; selon R. Yoḥanan, ces relations ne sont interdites qu'avec ceux qui célèbrent cette fête et adorent ainsi l'idole. Aux jours de saturnales, les rapports sont interdits avec tous païens. Selon R. Yoḥanan, soit aux Calendes, soit aux saturnales, le commerce n'est interdit qu'avec les païens qui célèbrent ce jour de fête. Les compagnons d'études demandèrent : est-ce que les femmes de ces idolâtres spéciaux sont considérées comme eux (entraînant le

1. En tête est un passage traduit au tr. Berakhoth, VIII, 7 (t. I, p. 148).

2. Non *dies*, selon la transcription (fautive à notre avis) de דגלן, donnée par les commentaires et le lexique de Levy. Il faut, pensons-nous avec un hellémiste, adopter le grec Δία (accusatif de Ζεύς) dans le sens d'*éclat*, d'où, par dérivation : *jour*. La jonction de καλόν à *dies* serait barbare, quoiqu'il y ait des exemples rabbiniques d'union d'un mot grec avec un mot latin. 3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 29.

même interdit), ou non ? D'autre part, R. Abahou demanda : est-ce que le mur, $\tau\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$, de Césarée est considéré comme idole ? Puisqu'en cette ville, fut-il répondu, il y a beaucoup de Samaritains, on suppose qu'ils adorent en ce mur une idole secrète. On demanda aussi si l'on adore le mur de la localité de Doqim ? (question non résolue). R. Bivi envoya à R. Zeira pour lui demander l'envoi d'une petite toile provenant des saturnales de la ville de Besan. R. Bivi vint demander à R. Yossé si, en cas de fait accompli, c'est permis ; il avait supposé qu'il serait autorisé, conformément à l'avis précité de R. Yoḥanan¹, qui permet le fait accompli ; mais R. Yossé enseigna que c'est interdit, d'après l'avis de Resch Lakisch.

Rab dit : la fête des Calendes a lieu 8 jours avant le solstice d'hiver, et celles des Saturnales 8 jours après. R. Yoḥanan dit : la fête du Tropique $\tau\rho\omicron\pi\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ arrive au commencement du printemps, ou de l'équinoxe. R. Aba dit au nom de Rab : il y a 3 fêtes d'idolâtres à Babylone et 3 autres en Médie. Les 3 de la Babylonie sont dites : Mohuri, Conuni, et Convetha. Les 3 de la Médie sont : Nussardi, Teriaski, Moharnecki. R. Houna dit au nom de R. Naḥman b. Jacob que la fête de Nuruz a lieu en Perse le 2 Adar et le 20 Adar, en Médie. — Le terme Saturnale équivaut (par décomposition des syllabes) au sens de haine cachée d'un ennemi vindicatif, comme il est dit (Genèse, XXVII, 41) : *Esau éprouva une haine profonde pour Jacob*. R. Isaac b. R. Éléazar dit : à Rome on nomme les chefs sénateurs (jaloux) d'Esau, et l'on appelle la fête principale, $\chi\rho\alpha\tau\acute{\omicron}\tau\alpha$, le jour où la monarchie domina à Rome. Mais n'a-t-on pas déjà trouvé une allusion à ce sujet (à propos de l'origine des Calendes) ? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais il s'agit d'une seconde reprise de l'autorité à Rome.

R. Lévi dit ² : le jour où Salomon s'allia avec Pharaon Nékho roi d'Égypte (en épousant sa fille), l'ange Michel ³ descendit du ciel, planta dans la mer une tige, puis surgit un banc de sable, $\sigma\acute{\upsilon}\rho\tau\iota\varsigma$, sur lequel poussa un grand bois. Telle est l'origine de la grande ville de Rome. Au jour où Jéroboam (peu après) érigea les 2 veaux d'or, Remus et Romulus survinrent au dit bois et construisirent 2 faubourgs de Rome. Enfin au jour où Élie fut enlevé (jour malheureux pour Israël), un roi fut proclamé à Rome, comme il est dit (I Rois, XXII, 48) : *Il n'y avait pas alors de roi en Idumée (Rome) : le gouverneur était vice-roi*. Le jour de la naissance des rois est une fête, comme il est dit (Genèse, XL, 20) : *Il arriva au 3^e jour, celui où Pharaon était né, etc.* C'est là un motif de réjouissance publique, en outre de la célébration individuelle d'un anniversaire de naissance, comme on rappelle aussi par un anniversaire le jour de la mort. Puisqu'il est écrit (Jérémie, XXXIV, 5) : *tu mourras en paix, et comme on a brûlé des parfums pour tes pères on en brûlera pour toi, etc.*, qu'y a-t-il en cela de contraire à l'usage juif ? Voici donc comment il faut compléter notre Mischnâ : l'enterrement qui comporte de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Siffri, section *Eqeb* ; Rabba sur Cantique, I, 6.
3. Désigné d'ordinaire comme préposé à la protection de Rome.

l'encens et la combustion des effets personnels au mort est un acte d'idolâtre; sans quoi, non.

3. Le jour où le païen se coupe la barbe ou les cheveux, ou le jour de son arrivée de la mer, ou le jour de sa délivrance de la prison, ou le jour auquel il fait à son fils le repas nuptial, c'est là le jour interdit, bien entendu à l'égard de cet homme seul.

Est-ce que l'interdit se réfère à « ce jour » seulement, ou à tout anniversaire de ce même jour? Puisqu'il est dit ailleurs que le commerce est interdit le jour où se rase le païen, ainsi que son fils, il ne s'agit que de ce jour même, non de l'anniversaire. Toutefois, on peut répliquer qu'il s'agit sans doute dans cet enseignement de ce que le païen et son fils se sont rasés le même jour (par ce motif, il n'est pas question là de jour, et l'on n'en peut rien conclure). Mais n'est-il pas dit d'autre part que le commerce est interdit au jour de festin du païen et de celui du fils (où il s'agit bien de ce jour seul)? On peut répliquer aussi qu'à l'instar de la simultanéité de se raser entre le père et le fils, on peut supposer qu'ils se sont tous deux mariés le même jour (et dès lors chaque anniversaire serait interdit). Mais n'est-il pas dit que la relation est interdite au jour de sa naissance et à celle de son fils (soit forcément à 2 jours différents, bien que le texte n'emploie pas le terme *jour*)? On peut encore supposer qu'il y a coïncidence de 2 dates, s'il arrive qu'au jour même adopté par le païen pour sa fête il lui soit né un fils, et il a réuni les 2 réjouissances (de sorte que l'on ne peut rien objecter de ce détail, et en somme la première question posée reste non résolue). On a enseigné¹ : Il n'est pas permis de surprendre frauduleusement la pensée de quelqu'un, ni d'insister à inviter quelqu'un sans en avoir l'intention, ni d'accabler de présents celui qui n'accepterait pas, ni d'ouvrir pour quelqu'un un tonneau de vin déjà vendu à un boutiquier ; on semble ainsi exposer une pièce à se gâter, tandis qu'en réalité on ne risque rien, vu l'engagement de vente. On ne doit pas accabler d'offres de service quelqu'un dont on sait qu'il ne les désire pas ; on entend par là qu'un maître de maison p. ex. insiste pour inviter quelqu'un à sa table déjà encombrée d'hôtes, en lui offrant de lui trouver un autre coin pour le placer et l'engageant à se laver les mains. Alors, c'était l'usage à Jérusalem de tourner le côté droit du rideau à gauche (pour indiquer la clôture, faute de place) —².

4. Si une idole se trouve dans une ville, il est permis (aux jours de fête) d'avoir des relations avec les païens hors de la ville ; si au contraire l'idole est au dehors, les relations sont permises à l'intérieur. Est-il permis d'y aller en un tel jour ? Si la route mène uniquement à cet endroit, c'est défendu ; mais si par la route on peut encore aller ailleurs, il est permis d'y passer. S'il y a une fête d'idole dans une ville, dont les boutiques sont

1. Tossefta au tr. Baba Qamma, ch. 7 ; V. aussi J., tr. Demaï, IV, 6. 2. Suit un passage traduit ibid. (t. II, p. 173).

les unes ornées de couronnes et d'autres ne le sont pas, cas qui est survenu à Beth-Schean (Scythopolis), les docteurs disent que dans les boutiques ornées on ne devra pas aller ; mais il est permis d'aller dans celles qui ne lesont pas.

Pourquoi s'il y a une idole à l'intérieur de la ville celle-ci est-elle toute interdite ? (Il se peut que tous les habitants ne voient pas l'idole ?) Il s'agit, répond Resch Lakish, d'un marché (en raison du va-et-vient, tous aperçoivent l'idole). Mais alors comment établir une distinction entre l'intérieur et l'extérieur ? Le commerce sera interdit à l'intérieur, parce qu'alors l'idole profite de l'octroi ; mais au dehors, où l'idole ne profite pas de l'octroi, c'est permis, et même au dehors si l'idole profite des revenus du marché, le commerce avec l'idolâtre sera défendu. Cependant, on a enseigné ¹ qu'il est permis de se rendre au marché des idolâtres pour y acheter des esclaves, ou des servantes, ou du bétail, et Resch Lakish ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acquérir des esclaves hébreux, mais aussi des esclaves païens, parce qu'on les rapproche ainsi du giron de la synagogue juive (pourquoi donc admet-il ici qu'en cas d'arrivée à un tel marché, le commerce avec le païen soit interdit) ? En outre, pourquoi y est-il dit que si l'on y achète un vêtement il faut le brûler, ou que d'un animal acquis il faut arracher les sabots (le rendre impropre), ou jeter à la mer l'argent gagné en un tel lieu ? On conçoit l'obligation de détruire le vêtement acquis, ou l'argent gagné ; mais pourquoi en est-il de même pour l'animal, dont il est dit dans un autre enseignement (précité) que l'achat est permis sur un marché païen ? On peut répondre qu'il s'agit d'une transaction faite là entre deux Israélites. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'argent provenant de la vente de son esclave à des païens sera d'un usage interdit ? (Cela n'implique-t-il pas l'achat préalable de l'esclave à un païen ?) Là aussi on peut supposer que l'Israélite vendeur a acquis l'esclave païen d'un autre Israélite. A l'Israélite qui se rend au marché païen pour se livrer au commerce, on peut acheter lorsqu'il y va, car on contribue ainsi à détourner ces objets d'un mauvais emploi (des pratiques idolâtres) ; à son retour, on ne doit pas trafiquer avec lui, car l'argent qu'il a provient de l'idolâtrie. Cependant avec les païens (aux mains desquels cet argent ne constitue pas d'interdit), il est permis de trafiquer, soit à leur aller, soit au retour. R. Aba fils de R. Hija b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan qu'à un païen aubergiste il est permis d'acheter. Quoi ! demanda R. Zeira, ce serait défendu au marché, et permis dans une auberge ? Ce n'est pas de marchandises, *πραγματεία*, que parle R. Yoḥanan (celles-ci sont en effet interdites, donnant à l'idole un profit de perception, non chez un propriétaire). Aussi, R. Aba fils de R. Hija b. Aba vint dire au nom de R. Yoḥanan : il est permis d'acheter des marchandises génées à un païen aubergiste.

R. Yoḥanan ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan dit : un animal échangé

1. Tossefta, à ce tr., ch. 1 ; Cf. ci-dessus, § 1.

contre une idole devient interdit. Quoi! s'écria R. H̄isda, si le païen s'agenouille devant l'animal, celui-ci ne serait pas interdit au juif, et il le deviendrait en cas d'échange contre une idole? Sans doute, cette défense se réfère seulement à une marchandise au moment de sa remise au marché païen (de crainte qu'au jour de la fête idolâtre il y ait un échange avec l'idole sans perpétuité d'interdit pour l'israélite). En effet, R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'interdit d'un animal échangé contre une idole se réfère au principe de ne pas vendre de denrée d'un païen au marché idolâtre. R. Abahou défend de se rendre par bandes d'israélites au marché, afin d'éviter, selon un enseignement, de saluer un païen en son jour de fête dans un endroit public, où il pourrait en tirer de la considération. Si l'on croise un païen ce jour sur sa route, on le salue brièvement. R. H̄iya b. Aba envoya quelqu'un lui acheter des sandales au marché de Tyr. Comment, lui dit R. Jacob b. Aḥa, achètes-tu au marché païen, malgré l'interdit? N'y as-tu jamais acheté un petit pain, répliqua R. H̄iya? C'est différent, reprit R. Jacob, car R. Yoḥanan dit qu'il n'est pas défendu d'y acheter de la nourriture. R. Simon b. Yoḥanan fit demander à R. Simon b. Yoḥadaq s'il pouvait s'enquérir au sujet du marché de Tyr (savoir s'il a été voué à l'idolâtrie)? Oui, fut-il répondu ¹. Le premier jeta alors 2 livres (litra) de poivre au fourneau *εργασίον* (pour ne pas en profiter). Il s'y rendit et y trouva une inscription disant : « Moi Dioclétien, empereur, j'ai dédié ce marché de Tyr au génie protecteur de mon frère 2 Héraclius pendant huit jours. » R. Isaac b. Naḥman demanda à R. H̄anina comment il faut considérer le marché de Gaza : Si tu es jamais allé à Tyr, répondit l'interpellé, as-tu vu qu'un Israélite et un païen soient associés à la même marmite, sans que l'un éprouve la crainte que le païen verse un objet interdit dans la marmite? Quoi, fut-il répliqué, à une question faite au sujet de Gaza, le rabbin oppose une autre question! Comme R. H̄anina n'avait pas l'habitude de professer un avis sans l'avoir entendu énoncer par son maître, il répondit d'une façon évasive à la question qui lui avait été faite. Aussi R. Yossé b. Aboun, ou Aba b. b. H̄ana dit au nom de R. Yoḥanan : on interdit le commerce avec les païens seulement dans les marchés semblables à celui de Botna ³. On a enseigné de même : des 3 marchés de Gaza, d'Acco et de Botna, pour le dernier seul il y a certitude de destination idolâtre.

« Est-il permis d'y aller en un tel jour? », dit la Mischnâ. A un israélite passager, c'est défendu (il pourrait paraître y aller dans un but d'idolâtrie); un habitant de la ville peut y aller, sans soupçon. A une caravane, le passage par un tel endroit est toujours permis, car elle a l'habitude des voyages et déplacements. — Quant aux « boutiques ornées », quel ornement constitue l'interdit? Selon R. Yoḥanan, il s'agit du myrthe; selon Resch Lakisch, quel que soit l'ornement, il motive l'interdit. Selon l'avis restrictif de R. Yoḥanan,

1. V. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 191. 2. De mon collègue; Lévi traduit : *Mitkaisers*, et rend אַרְכֵילֵס, non par Archelaus, mais par Héraclès, ou Mercure.
3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 262.

tout le myrthe (quelque nombreux qu'il soit) sera défendu en ce cas ; selon Resch Lakisch, seul le supplément servant à orner sera d'un usage interdit. Voici comment il faut entendre le supplément : si au lieu de tirer du magasin 5 hottes de myrthe, comme d'habitude, le païen a pris dix hottes ; en admettant que les 5 hottes forment l'ornement habituel, elles seules sont interdites, comme ayant servi à l'idolâtrie ; mais le reste des 5 autres hottes forme un ornement ordinaire, et n'est pas défendu.

5. Il est défendu de vendre aux païens des pommes de pin, *σπρέβιλον* ou des figes hâtives avec leurs tiges, ou de l'encens, ou un coq blanc. R. Juda dit : on peut lui vendre un tel coq parmi d'autres ; lorsqu'on veut le lui vendre seul, on lui coupe un ergot avant de le vendre, de façon à éviter toute participation à l'idolâtrie pour laquelle on n'offre pas d'animal défectueux. Il est permis de vendre tous autres objets qui ne sont pas désignés (pour l'idolâtrie) ; mais s'ils sont désignés pour un culte d'idole, c'est défendu. R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, *δάκτυλος*, les dattes sauvages et les glands, Nicolai ¹.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : comme il s'agit de « figes hâtives avec leurs tiges », les pommes de pin devront aussi être munies de leur queue.—« Ni de l'encens ». On a enseigné² : Si l'on en a une botte complète (destinée évidemment au commerce), il est permis de la lui vendre. On entend par botte, dit R. Juda b. Bethera, un paquet d'encens d'au moins 5 maneh. A un prêtre idolâtre il est défendu de vendre une telle quantité (qu'il emploiera entière à l'idolâtrie) ; mais s'il est médecin (et l'emploie comme remède), c'est permis. A un païen commerçant, il est permis de vendre l'encens par grande quantité ; mais si ce marchand est soupçonné de vendre exclusivement pour l'idolâtrie, c'est défendu. — « Ni un coq blanc », dit notre Mischnâ (il semble résulter de là que si l'acquéreur a demandé un coq ordinaire, on peut lui céder un coq blanc). R. Ḥiya enseigne que même en cas de demande d'un coq ordinaire, il n'est pas permis de vendre au païen un coq blanc. Cependant, cet avis n'est pas une opposition, et il le faut énoncer, ainsi que celui de la Mischnâ : Si nous n'avions que l'avis exprimé par la Mischnâ, non celui de R. Ḥiya, on aurait cru qu'au cas seul de demande expresse d'un coq blanc, il est défendu de le lui vendre ; mais si le païen a demandé un coq ordinaire, il est permis de lui vendre un coq blanc, même isolé (non au milieu d'autres coqs) ; il faut donc apprendre par l'enseignement de R. Ḥiya que, même en ce dernier cas, la cession d'un coq blanc est défendue (sauf au milieu d'autres). Si au contraire nous ne connaissions que l'opinion de R. Ḥiya, non celle de la Mischnâ, on aurait pu supposer qu'il est permis de vendre un coq blanc au milieu d'autres coqs, sur une demande de coq ordinaire, mais au païen qui demande formellement un coq

1. V. Pline, *Historia natur.*, l. XIII, c. 4. Cf. t. II, p. 139. 2. Ci-après, § 7.

blanc, il serait défendu de le vendre même au milieu d'autres ; c'est pourquoi il faut l'avis contraire de la Mischnâ, outre celui de R. Hija. R. Aboun b. Hija dit au contraire qu'il y a divergence entre les 2 avis précités ; car si le païen demandait qui veut lui vendre un coq, sans parler de blanc, un tel pourrait être cédé ; ce n'est interdit que si la demande précise un coq blanc, parce qu'il est isolé, mais avec d'autres il est certes permis. La question, selon R. Aboun, est de savoir si le païen voyant courir sur le fumier des coqs dont l'un est blanc, demande à qui ils sont pour les acheter : est-ce que cette vue suffit à constituer la détermination du blanc et entraîne l'interdit ou non ? (Tel est le point en litige). — De ce que la Mischnâ dit de « couper un ergot pour le rendre défectueux », s'il y a un défaut spontané peut-on le vendre ? Non, car il résulte d'un verset que l'animal défectueux de naissance est susceptible d'être sacrifié à l'idole, comme il est dit (Malakhie, I, 8) : *Si vous amenez une bête aveugle à sacrifier, n'y a-t-il pas mal ?* — « R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, les dattes sauvages et les glands ». R. Hama b. Ouqba explique le second terme par Caryotis (καρυωτίς). Selon R. Éléazar b. Yossé, c'est une sorte spéciale d'herbe dite חצבא¹. Si malgré l'interdit on a vendu ces espèces, peut-on en cas de fait accompli jouir du montant ? Oui, conformément à l'avis ultérieur de R. Éléazar², qu'en cas de fait accompli de construction d'une basilique on peut jouir du montant payé.

6. Dans les localités où il est d'usage de vendre du menu bétail aux païens, on peut aussi le faire en ces jours ; mais où ce n'est pas l'usage, il faut s'en abstenir. Nulle part on ne doit leur vendre du gros bétail, ni des veaux, ni même des ânes, entiers ou non (aux pieds rompus). R. Juda permet de vendre ces derniers, et Ben Betheria permet de leur vendre des chevaux³.

7. On ne devra leur vendre ni ours, ni lions, ni aucun animal pouvant causer un dommage public. On ne les aidera pas à ériger une basilique, βασιλική, ni un amphithéâtre à gradins (gradus), ni des hippodromes, σταδία, ni des tribunes de luttes, βήμα ; mais on peut leur construire des monuments et des salles de bain ; seulement, arrivant à la voûte où il s'agira de placer l'idole, on cessera de coopérer.

De ce qu'il est dit (§ 7) : « de ne leur rien vendre pouvant causer un dommage public », il résulterait que si ce danger public n'existe pas, il est permis de l'ériger. Donc, aux cas où la Mischnâ interdit seulement d'aller dans certains endroits, elle adopte l'avis de celui qui dit : La vue des serpents, des magiciens, des sorciers, de toutes espèces de jeux comiques, ou de plaisanteries, est interdite à titre de séjour de la moquerie ; car il est dit (Ps. I, 1) : *Il ne s'est pas assis parmi les moqueurs*. De tels spectacles mènent à la né-

1. Datte sèche, dit Lévy, s. v. 2. Ci-après, § 7. 3. Toute la Guemara de ce § 5 est traduite tr. Pesahim, IV, 7 (t. V, p. 31) ; Cf. tr. Baba Qamma, VII, 10.

gligence de la Loi, puisqu'il est dit aussitôt après (ib. 2) : *Il n'a de désir que pour la loi divine*. Aller au théâtre (theatrum) est défendu, parce qu'il peut entraîner à l'idolâtrie, dit R. Meir; selon les autres sages, c'est seulement défendu à ce titre au moment où les représentations font allusion à l'idolâtrie; sans quoi, ce n'est défendu qu'à titre de séjour de la moquerie (ce qui est moins grave). Se rendre au théâtre ¹, afin d'appeler au secours en faveur d'un homme en danger sur la scène (et susciter ainsi la pitié), ou dans l'intérêt public, est un acte permis; mais il est défendu de se joindre aux acteurs. Prendre place à l'hippodrome, où ont lieu les exécutions humaines, c'est participer à un meurtre juridique; R. Nathan le permet à cause des deux faits qui peuvent arriver, soit d'intercéder en faveur d'un condamné et de lui obtenir la vie sauve, soit de témoigner (à la suite de l'exécution d'un homme) que sa femme devenue veuve peut se remarier. Si malgré la défense de construire une voûte on a passé outre, R. Éléazar permet en cas de fait accompli de profiter du salaire perçu pour ce travail ². R. Mena, au contraire, dit qu'il lui semble devoir interdire la jouissance d'un tel salaire, en punition de ce qu'un Israélite a érigé toute la route devant servir de support à l'idole.

8. Il ne faut pas faire d'ornements aux idoles, ni collier, ni boucle, ni bague. Il ne faut pas (pour les temples des idoles) leur céder des immeubles, mais des objets détachés. R. Juda permet de leur vendre des objets encore adhérents au sol, à condition que ces objets seront détachés plus tard.

9. Il ne faut pas louer aux païens des maisons en Palestine, encore moins des champs. En Syrie, on peut leur louer des maisons, non des terrains. Enfin, en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et louer des champs, selon R. Meir. R. Yossé dit qu'en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et des champs; en Palestine même, on leur loue des maisons, non des champs, et en Syrie on peut même leur vendre des maisons et louer des champs.

R. Aboun b. Hïya demanda : est-ce qu'au sujet de la vente du gros bétail R. Juda est aussi en opposition avec le préopinant, et admet-il la vente d'un tel animal à condition de l'égorger (comme il « permet de vendre des objets encore adhérents au sol, à condition de les détacher plus tard ») ? On trouve effectivement un enseignement où il est dit que la même discussion existe au sujet du gros bétail, et selon R. Juda ³, il est permis de vendre un tel animal à condition de l'égorger.

R. Zeira (§ 9) au nom de R. Yossé b. Hïyana, ou R. Aba ou R. Hïya au nom de R. Yoḥanan, interprète l'expression biblique *tu n'auras pas pitié d'eux* (Deutéron., VII, 2), en ce sens : tu ne leur reconnaîtras pas de grâce, ou : tu ne leur feras pas de don gratis, ou encore : tu ne leur donneras pas de

1 Tossefta, ch. 2. 2. V. ci-après, § 5 fin. 3. V. tr. Bekhoroth, I, 1.

domicile fixe dans le pays ¹. Mais notre Mischnâ ne vient-elle pas de dire : « Selon R. Yossé, en Palestine même on leur loue des maisons » ? Il est permis de leur louer des maisons, parce que l'on n'en tire pas de fruits, mais non des champs dont on tire des fruits. R. Yossé b. R. Aboun a professé qu'il est défendu de louer aux païens un terrain pour une sépulture en Palestine, en vertu du verset précité, prescrivant de ne pas faire reposer les païens en Terre Sainte. Du même texte on déduit la défense de leur donner des présents gratuits. Mais n'a-t-on pas appris ² qu'il est arrivé à R. Gamaliel, se trouvant en route, de voir à terre un petit pain ; il dit à son serviteur Tobie de le ramasser. Puis, voyant venir à lui un païen, il lui dit : Mobgaï, accepte ce petit pain en don. Aussitôt R. Ilaï courut après lui et lui demanda quel est son nom : « Mobgaï, répondit-il. Et d'où es-tu ? Des localités d'habitants de bourgs. Est-ce que jamais R. Gamaliel t'a connu ? Non. » Ce fait prouve que R. Gamaliel avait deviné le nom du passant par l'inspiration du Saint-Esprit.

Il nous a enseigné trois objets : 1° il n'est pas permis de passer auprès des mets que l'on trouverait sur sa route, sans les mettre de côté pour les préserver, 2° le pain levé d'un païen est d'une consommation permise après la Pâque de suite (quoique fait auparavant), 3° on doit suivre la route où passent la plupart des voyageurs. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou ³, cela n'a été dit qu'en principe ; mais maintenant, il est permis de passer outre, de crainte que ces objets n'aient été mis là dans un but de sortilège.

A sa sortie de la ville de Kézib, un homme vint consulter R. Gamaliel pour obtenir de lui l'annulation d'un vœu. Le rabbin dit à son compagnon de répondre au consultant qu'ayant bu un quart de mesure de vin italien, il ne se sent pas en état assez libre pour se prononcer. Bien, dit l'autre. Le rabbin dit alors au consultant : promène-toi un peu avec nous, jusqu'à ce que l'effet troublant du vin se soit passé. Arrivé à l'échelle de Tyr, R. Gamaliel descendit dans une chambre, s'enveloppa la tête pour méditer, s'assit pour juger et déclara le vœu levé (l'homme libéré). Par ces paroles, nous apprenons : 1° qu'un quart de mesure de vin peut rendre ivre, 2° que la marche calme l'effet du vin, 3° que l'on ne donne pas de consultation au sujet du vœu et que l'on ne professe pas d'avis en état d'ivresse, 4° enfin on ne libère personne d'un vœu en marchant, mais en siégeant la tête enveloppée. Selon R. Yoḥanan, il faut commencer par dire à l'auteur inconsidéré d'un vœu ces mots (Prov., XII, 18) : *Ses paroles sont comme des pointes d'épée* (elles blessent faute de prudence).

Après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas ⁴ : si on le mange, on trans-

1. Ces diverses acceptions sont comprises sous le même radical ין. 2. V. B., tr. Eroubin, f. 64^a; Tossefta à ce tr., ch. 2; Rabba sur Lévitique, ch. 37. 3. V. J., tr. Demaï, III, 3 (t. II, p. 160). 4. J., tr. Nedarim, IX, 1 (t. VIII, p. 224).

gresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc ? Se rendre chez un savant qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid., 18) : *la langue* (la décision) *des savants guérit* — 1.

R. Simon ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : une coiffeuse israélite ne devra pas coiffer une païenne en vertu de la règle précitée de ne pas provoquer de grâce parmi eux. De même, un israélite ne devra pas être le garçon d'honneur d'un fiancé païen, en raison du principe de « ne pas s'allier à eux » (même par la pensée). R. Isaac b. Gofta fit une objection devant R. Mena : puisqu'il est déjà dit (§ 3) que l'on ne doit pas prendre part à son festin, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'être son garçon d'honneur ? C'est pour dire que ce dernier, en le devenant, transgresse une défense négative. R. Simon avait des vignes au Mont royal et demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de les louer aux païens ? Non, répondit le rabbi, il vaut mieux les laisser en friche que de les louer aux païens — 2.

10 (9). Cependant, même lorsqu'on a permis de louer aux païens une construction, cette faculté ne s'étend pas aux demeures, car le païen y apporterait son idole, comme il est dit (Deutéron., X, 22) : *tu n'apporteras pas d'abomination dans la demeure*. Nulle part, on ne devra lui louer une maison de bains, car elle porterait le nom du propriétaire (tandis que le locataire s'y livrerait à des travaux le sabbat).

Il résulte de la Mischnâ que, dans les localités où il est d'usage de vendre aux païens (hors de la Palestine), il est permis soit de leur vendre, soit de leur louer, même une demeure fixe. R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya dit au nom de R. Éléazar b. R. Yossé : où la location est interdite, on ne pourra même pas louer une petite pièce, comme celles des ateliers, Βορσέκη, à Tyr ; de sorte qu'en somme ce n'est pas la maison entière qui est seule interdite, mais même une chambre. Si de deux cours, est-il dit³, l'une est placée à l'intérieur de l'autre, les produits qui se trouvent dans la cour intérieure sont soumis aux dîmes, non ceux de la cour extérieure. Mais si une cour a été divisée plus tard en deux, ou si de deux cours on a fait une seule, quelle sera la règle pour la dîme ? (question non résolue). — R. Abin dit au nom des rabbins de là-bas (Babylone) : de ce que notre Mischnâ interdit la location du bain, « car il porterait le nom du propriétaire », il résulte qu'il est aussi défendu de louer au païen un champ situé au bord de la route (en vue du public) ; car dans ce terrain, portant le nom de son propriétaire, on se livrerait à la culture les jours de sabbat et de fêtes.

1. Suit un passage traduit tr. Berakhoth, IX, 2 (t. I, p. 159). 2. Pour la suite et fin du §, déjà traduite, voir tr. *Demai*, VI, 1 (t. II, p. 191). 3. Tr. *Maasseroth*, III, 6.

CHAPITRE II

1. Il ne faut pas laisser chez les païens (sauvages) un animal, car ils pourraient commettre sur lui un vice honteux ; une femme ne doit pas rester seule avec eux, car ils sont soupçonnés de relations illicites. Même un homme ne doit pas rester seul avec eux, car ils pourraient l'assassiner.

Une femme israélite ne doit pas accepter les fonctions de sage-femme chez une païenne (suspecte), car elle élèverait un enfant destiné à servir des idoles ; mais on peut laisser une païenne accoucher chez une israélite. Une femme israélite ne doit pas devenir la nourrice du fils d'un païen (suspect), mais on peut laisser une païenne se placer comme nourrice de l'enfant d'un israélite, à la condition qu'elle reste chez la mère ¹.

R. Zëira ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. H̄anina, R. Aba ou R. Yôna : l'avis de la Mischnâ, craignant que l'animal serve à un crime contre nature, ne s'explique que selon R. Éléazar, qui dit ² de ne pas acheter d'animal par la susdite crainte (que les autres docteurs n'éprouvent pas). Mais, demanda R. Yôna, pourquoi ne pas s'efforcer d'expliquer la Mischnâ selon l'avis de tous, même des autres docteurs, dans le sens exprimé par R. Éléazar au nom de Rab ³, que même celui qui autorise la vente du menu bétail aux païens défend de le laisser isolé chez eux, par crainte du crime précité ? Ou faut-il invoquer pour la permission le cas du fait accompli, et supposer qu'en principe l'isolement de l'animal est aussi défendu par les docteurs ? Cette question pourra être résolue à l'aide de ce qu'il est dit ⁴ : Si une femme a été retenue comme captive par des païens pour cause d'argent, elle reste permise à son mari (sans être soupçonnée de violence, bien qu'ici il soit défendu à une femme mariée de rester seule avec des païens). Toutefois, dit R. Yossé, on ne peut rien prouver de ce dernier cas relatif à la femme ; car elle a l'habitude de crier en cas de tentative de viol (et le païen qui le sait ne s'y expose pas, de crainte de perdre l'argent qu'il réclame en la détenant). Ne peut-il pas arriver qu'il s'agisse d'une femme sourde-muette, qui ne peut crier ? Encore s'exprimerait-elle par signes. En somme, que répondre si l'on distingue entre le principe et le fait accompli ? On explique alors notre Mischnâ (comme ci-dessus) d'après l'avis de R. Éléazar, qui dit de ne pas acheter l'animal d'un païen, par la susdite crainte. Les compagnons d'étude ont supposé que R. Éléazar et les docteurs discutent seulement (sans éprouver le soupçon en question) au sujet de la vache rousse, en raison du degré supé-

1. Elle pourrait l'assassiner, dit Raschi, si elle le prenait chez elle. 2. Tr. Para, II, 1. 3. Cf. ci-dessus, 1, 6. 4. Tr. Kethouboth, II, 10.

rieur de gravité attaché à celle-ci ¹, et que l'on aurait traitée avec négligence; mais de ce qu'à l'avis de R. Éléazar les sages ont opposé ce verset (Isaïe, LX, 7) : *Toutes les brebis de Qedar sont rassemblées vers toi et seront agrées sur mon autel*, il résulte qu'en ceci les autres docteurs adoptent l'avis de R. Éléazar, qui ailleurs est d'un autre avis et craint le crime susdit. Mais, objecta R. Oschia, peut-on appliquer un sujet futur (tel que celui visé par le verset précité) à une question de fait accompli en notre temps, contesté par R. Éléazar? De même, demanda R. Abin, comment réfuter à l'aide d'une question de mauvais penchant (s'annulant plus tard) un point contemporain du maintien de ce penchant? Or, ajoute R. Oschia, pourquoi ne pas expliquer le dit verset d'après tous (même selon R. Éléazar), conformément au dire de R. Houna au nom de Hab, sur ce verset (Zakharie, XI, 12) : *Ils firent peser mon salaire montant à 30 pièces d'argent*; ce nombre est une allusion aux 30 préceptes religieux acceptés par les Noahides ²; à plus forte raison ne doit-on pas soupçonner les païens de relations contre nature? Selon les autres sages, c'est une allusion aux 30 justes qui ne manqueront jamais à l'univers ³, car R. Nahman a dit au nom de R. Mena : le monde ne peut pas avoir moins de 30 justes, autant que notre patriarche Abraham valait seul, en vertu des mots (Genèse, XVIII, 18) : *Abraham était יהיה* ⁴. Pourquoi le nombre 30? Parfois la majorité est en Babylonie, et la minorité en Palestine; d'autres fois, la majorité est en Palestine et la minorité en Babylonie. C'est un bon signe pour l'univers lorsque la majorité des justes est en Palestine (dont l'intercession auprès de Dieu a ses bons effets partout).

R. Hija b. Ioulianos dit au nom de R. Oschia : à l'avenir les Noahides accepteront la charge d'accomplir tous les préceptes religieux, comme il est dit (Sophonie, III, 9) : *Alors je changerai les lèvres des nations en lèvres pures, afin qu'elles invoquent toutes le nom de l'Éternel*; plus tard toutefois, ils y renonceront, selon ces mots (Ps. II, 3) : *Rompons leurs liens, et rejetons au loin leur chaîne*. La première expression de ce verset fait allusion au nœud des phylactères, et la seconde vise les cordons ou franges au surplus d'office, *tsitsith*. R. Isaac et R. Amé, assis ensemble à la salle d'étude, opposent à la crainte exprimée par R. Éléazar le verset suivant (II Chron., XV, 11) : *Ils sacrifièrent en ce jour à l'Éternel en prenant du butin* (des païens, sans craindre le crime en question). A cette objection il a été répliqué, sans que l'on sache si la réplique émane des compagnons d'étude ou de R. Amé que le *butin* cité là est celui que les Israélites avaient déjà en mains (sans qu'il soit sujet au soupçon). Mais n'est-il pas écrit (I Samuel, VI, 15) : *Les gens de Beth-Schames offrirent des holocaustes et sacrifièrent à l'Éternel des taureaux* (quoique envoyés par des princes philistins)? Ceci ne prouve rien, car l'on ne tire pas de déduction de ce qui est arrivé par les princes philistins,

1. Cf. tr. Yôma, I, 1. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 98. 3. Ibid. ch. 35; Rabba sur Nombres, ch. 3. 4. Les 4 lettres de ce mot superflu représentent numériquement : 10, 5, 10, 5=30.

accompli miraculeusement ; et comme preuve qu'il y a bien là une démonstration spéciale, R. Abahou note au nom de R. Yošsé b. Ḥanina qu'en ce jour des animaux femelles ont été sacrifiés, selon ces mots (ibid. 14) : *ils offrirent les vaches en holocauste à l'Éternel*. Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Éléazar ce verset (ibid. XV, 13) : *Saül dit de les apporter d'Amalek, épargné par le peuple, ... en sacrifice à l'Éternel*? On ne déduit rien de ce qu'a fait Saül ; car, dit Resch Lakisch, Saül n'était qu'une branche, *κάρφος*, de sycomore (improductif, sans importance). N'est-il pas écrit (II Samuel, XXIV, 24) : *David acheta la grange du jébusite (païen) ? Il l'acheta (le bœuf), mais il ne l'offrit pas*. Mais n'est-il pas dit (ibid. 23) : *Aravna dit au roi : l'Éternel ton Dieu l'agrèra* (ce qui semble se référer à l'holocauste) ? Cet agrément se rapporte à la prière faite (mais non aux animaux reçus, qu'il ne sacrifia pas). N'est-il pas écrit (Lévit. XXII, 25) : *De la main d'un étranger vous n'offrirez pas le pain à votre Dieu sur tous ces objets défectueux*? N'en résulte-t-il pas la défense d'offrir ce que l'on aurait reçu des païens à l'état défectueux, tandis qu'il serait permis d'offrir d'eux ce qui est sans défaut ? Quel compte R. Éléazar tient-il de ce verset ? Il l'applique à déduire l'autorisation d'acheter, avec le montant des animaux défectueux ainsi reçus, d'autres animaux pouvant être offerts. Si donc il est question du montant, c'est à l'opposé de R. Éléazar ¹.

On a enseigné ² : on ne placera pas d'animaux en dépôt dans une auberge païenne, même pas de mâles auprès des mâles, ni de femelles près des femelles, ni à plus forte raison des mâles auprès des femelles, ni des femelles auprès des mâles. Qu'y a-t-il à craindre en mettant des mâles auprès des mâles ? Il peut arriver qu'une femelle d'une sorte arrive et ne trouvant pas l'absent sera couverte par le mâle mis en dépôt (et qui est hétérogène). Qu'y a-t-il à craindre en mettant des femelles auprès des femelles ? Également un accouplement hétérogène : si un mâle arrive et ne trouve pas sa congénère, il s'accouplera avec une autre présente. R. Ḥagaï dit au nom de R. Zeira : en somme, non seulement l'animal d'un israélite ne doit pas être déposé chez le païen, mais encore à l'inverse celui d'un païen loué par un israélite, ne doit pas non plus être placé seul dans l'étable d'un autre païen, son voisin, pour ne pas être la cause indirecte d'un péché. S'il en est ainsi, on devrait dire qu'il ne convient pas au juif locataire de rendre l'animal au païen et de le laisser seul chez lui, où un mal peut survenir ? Non, on soupçonne le païen de laisser accoupler l'animal d'autrui, non le sien même ; car il sait qu'un tel accouplement provoque la stérilité, et il ne le laissera pas se produire.

« On peut placer ses animaux dans les étables des Samaritains. » Ceci prouve que les Samaritains ne sont pas soupçonnés de se livrer à des relations illicites. En effet on a enseigné ³ : une femme peut rester seule avec deux hommes, fussent-ils tous deux samaritains, ou même un samaritain et

1. Puisque, plus haut, il défend d'acheter un animal pour le montant.

2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tossefta, tr. Qiddouschin, ch. 5.

un esclave, mais elle ne doit pas rester seule avec le païen ; ni la bru de quelqu'un, ou la sœur de celle-ci, ne doit rester seule avec lui, comme nulle autre femme située dans un degré illicite de relation, à moins qu'il y ait deux hommes. — On a enseigné¹ : on ne doit pas vendre aux païens, ni épée, ni armes, et on ne doit pas aiguïser leurs fers. Toutefois, ces défenses s'appliquent seulement à une ville entièrement habitée par des païens (s'il y a des Juifs, ils peuvent acheter des armes pour leur défense). Pourquoi la défense à une femme juive de rester seule avec un païen a-t-elle pour base la crainte d'une relation illicite, et ne craint-on pas qu'elle soit tuée ? On suppose, dit R. Amé, que la femme est forte, capable de se défendre (mais susceptible d'être séduite). En outre, une femme peut se dissimuler et se faire passer pour païenne, tandis qu'un homme ne peut pas se cacher et se faire passer pour étranger (on le reconnaît au visage). On a enseigné : si un païen se joint à l'israélite en route, celui-ci se placera à la droite (pour avoir le bras droit libre afin de se défendre). R. Ismaël b. R. Yossé dit : si le païen porte une épée à sa ceinture (à gauche), l'israélite se placera à droite pour sa défense : si le païen est muni d'un bâton (à sa droite), l'israélite se placera à gauche pour la riposte. Quand on monte sur une colline avec un païen, ou si l'on descend dans une vallée avec lui, on s'arrangera chaque fois de façon à être au-dessus du païen (le précédant sur la montagne, ou le suivant dans la vallée). L'israélite ne devra pas méditer devant le païen (en route), pour ne pas avoir alors la tête troublée par ce voisinage, et il vaut mieux alors laisser le chemin libre. Si le païen demande au juif où il va, celui-ci le déroutera par ses indications, comme l'a fait notre ancêtre Jacob, répondant à Esaü en ces termes (Genèse, XXXIII, 14) : *jusqu'à ce que j'arrive auprès de mon maître, à Seir* ; tandis qu'en réalité Jacob est allé à Soucoth². R. Houna dit qu'en effet on ne trouve pas que notre ancêtre Jacob soit allé à Seir. Selon R. Judan, fils de Rab, c'est une allusion à l'avenir dont il est dit (Obadia, I, 21) : *Ceux qui portent le secours monteront à la montagne de Sion, pour juger la montagne d'Esaü.*

« Une israélite ne doit pas accoucher une païenne, car elle destine un enfant à devenir idolâtre ; mais une païenne pourra accoucher une israélite. » On a enseigné aussi : une païenne pourra accoucher l'israélite extérieurement (lorsque les assistants la voient opérer), mais elle ne devra pas pénétrer de la main dans la matrice de l'israélite, de crainte d'écraser l'enfant au sein maternel, ce qui équivaut à faire boire une boisson d'avortement. Si la païenne est une sage-femme de profession, peut-elle opérer seule l'israélite ? C'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan³ : si c'est un médecin habile, il est permis d'en user ; de même ici, on peut recourir à une païenne sage-femme de profession — « Une israélite ne devra pas allaiter un enfant de païenne ; car ce serait donner la vie à un futur idolâtre. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que l'on ne doit pas non plus lui enseigner un métier.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Rabba sur Genèse, ch. 78. 3. Ci-après, § 2 (3).

Ainsi, à Guiro, il y avait 2 familles juives d'ouvriers, l'une de verriers, l'autre de menuisiers, $\kappa\iota\beta\omega\tau\acute{o}\varsigma$; la première, qui n'enseigna pas son métier aux païens, réussit, mais la seconde l'enseigna à d'autres et fut appauvrie. — « Une païenne peut nourrir l'enfant d'une israélite », comme il est dit (Isaïe, XLIX, 23) : *Des rois seront tes ouvriers, et des princesses te serviront de nourrices*. On a enseigné : pour élever un nourrisson, on peut l'allaiter par une païenne, ou par un animal impur, ou lui apporter du lait de n'importe où, sans se soucier des impuretés ou immondices que mange cette païenne, et d'où provient le lait.

2. On ne doit pas se laisser soigner par eux, quand on est malade, et on ne doit nulle part se faire raser par eux (c'est dangereux); c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent, qu'on peut se faire raser par eux dans un endroit public où il y a du monde, mais non rester avec le païen en tête-à-tête.

R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit : par « guérison d'argent » on entend celle des bestiaux, et par « guérison des personnes » on entend celle du corps. R. Aba dit au nom de R. Juda : si l'on remarque une inflammation par suite du remède donné par le médecin païen, il est défendu de plus jamais en user. Ainsi, il est arrivé à R. Amé de se rendre avec R. Juda Naci à Hamath Guerar et d'avoir mal au doigt. Le médecin local païen lui appliqua un emplâtre; mais comme le mal pénétrait plus avant, R. Amé enleva l'emplâtre. N'a-t-il pas connu l'avis de R. Jacob b. Aha au nom de R. Yoḥanan, disant que par un médecin de profession¹ il est permis de se faire soigner? Il y a une distinction à noter : il permet d'ordinaire l'usage du remède païen; mais s'il y a aggravation, après avoir usé de ce remède, R. Yoḥanan aussi défend d'en continuer l'usage. Peut-on se faire teindre les yeux par un tel médecin? C'est, dit Rab, s'exposer à la cécité (il n'y engage pas); selon Lévi, on va jusqu'à s'exposer au danger de mort. Rab, n'ayant pas l'habitude de se teindre les yeux, ignorait les dangers de la mixture; mais Lévi les connaissait par expérience. Mais, dit R. Aba, ne voit-on pas l'opérateur goûter au collyre (collyrium), preuve qu'il est inoffensif? Il est possible que l'oculiste goûte le collyre lorsque celui-ci est bon, pour le montrer; mais ensuite il y ajoute des ingrédients dangereux pour la vue. Ainsi, l'opium, $\delta\pi\kappa\iota\upsilon\nu$, est un remède dangereux. La thériaque (theriaca) est interdite selon R. Simon; mais R. Yoḥanan en permet l'usage — 2.

Un israélite qui rase la tête d'un païen le rasera³ jusqu'à la mèche de cheveux de l'occiput (vellera); arrivé là, il s'abstiendra (en raison de la destination idolâtre de cette partie). L'israélite qui se fait raser par le païen se regardera au miroir pendant ce temps (pour paraître ainsi important et échapper à tout danger); mais en se faisant raser par un Samaritain, cette précau-

1. Ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit tr. Schabbath, XIV, 1 (t. IV, p. 154). 3. Tossefta, ch. 3.

tion est inutile. On a permis trois choses dans l'école de Rabbi¹ : 1° de se regarder au miroir, 2° de se raser en se plaçant devant le miroir, 3° d'apprendre même aux fils à parler grec, en raison de leur service officiel à la cour. Un prosélyte avant sa conversion avait été barbier et savant en astrologie ; comme tel, il savait qu'un jour des juifs verseraient son sang ; seulement il ne savait pas que cette effusion de sang aurait lieu au moment de sa conversion (par la circoncision). Aussi, chaque fois qu'un juif venait se faire raser, il le tuait. Combien tua-t-il ainsi ? Selon R. Yossé, 80 ; selon R. Yossé b. R. Aboun, 300. Lorsqu'après sa conversion on le sut, on le pria de retourner parmi les siens (plutôt que d'avoir dans la communauté un tel assassin) — 2.

3. Voici les objets qui, appartenant à un païen, deviennent interdits, avec défense d'en tirer aucun profit : le vin et le vinaigre des païens qui a d'abord été du vin (et a pu servir aux libations des idoles), l'argile d'Hadrien (contenant du vin), des peaux vives arrachées en face du cœur des animaux (en sacrifice idolâtre). R. Simon b. Gamaliel dit : quand la déchirure est ronde, la peau est interdite ; si la déchirure est longue, la peau reste permise à l'usage. De la chair que le païen va importer pour l'offrir à l'idole est encore permise ; mais celle qu'il sort de chez lui est interdite, car elle est à considérer comme sacrifice aux morts. Tel est l'avis de R. Akiba. Il est défendu d'avoir des relations commerciales avec ceux qui se rendent à l'idolâtrie, mais c'est permis avec ceux qui en viennent.

— 3. R. Assé ou R. Yoḥanan dit au nom de Ben-Bethera : si du vin d'un païen est tombé dans une cuve (d'un israélite), il faudra vendre tout le contenu de la cuve à un païen, en déduisant le montant du vin de libation à l'idole (pour n'en tirer aucun profit). Il dit aussi au nom de R. Yoḥanan : le vin ordinaire du païen est d'une jouissance interdite aux israélites, sans toutefois qu'il soit d'une impureté aussi grave que le vin d'oblation. Le vin mis en dépôt chez un païen ne devra pas être bu par l'israélite, mais il reste d'une jouissance interdite. R. Zeira demanda devant R. Yassa : faut-il que le païen lui ait assigné une place fixe chez lui pour que la jouissance reste permise ? Non, fut-il répondu, c'est la règle pour tout dépôt (même sans désignation de place). R. Abahou vint dire au nom de R. Yoḥanan qu'il y a 3 règles pour le vin du païen : 1° en voyant le païen verser le vin en libation à l'idole, il y a certitude d'idolâtrie, et un tel vin est aussi gravement impur qu'un reptile ; 2° le vin ordinaire d'un païen est d'une jouissance interdite, sans être d'une impureté communicative ; 3° le vin mis en dépôt chez le païen et cacheté ne peut pas être bu, mais on peut en tirer parti. R. Jérémie dit devant R. Zeira d'observer les termes de l'avis précédent, qui stipule la permission

1. J., tr. Sabbat, VI, 1 (t. IV, p. 66). 2. Suit un passage traduit au tr. Guittin, IV, 6 fin (t. IX, p. 12). 3. En tête est un long passage déjà traduit au tr. Troumoth, VIII, 4 (t. III, p. 92).

de tirer parti de ce vin s'il était cacheté ; il faut donc croire que si le vin n'était pas cacheté, il serait interdit de le boire et même d'en tirer aucun profit. Aussi R. Éléazar enseigna qu'il est seulement permis d'en profiter si le vin a été placé dans un coin spécial chez le païen (sans cela, non), et R. Zeira se réjouit de l'entendre s'exprimer ainsi.

On a dit ailleurs¹ : « Si le dépôt des fruits a été effectué chez un idolâtre, ils conservent le caractère de ses propres fruits (sans nécessité de les libérer) ; selon R. Simon ils deviennent sujets au doute. » R. Hanania demanda devant R. Mané est-ce que ces fruits mis en dépôt sont considérés comme les propres fruits réels du païen ? A ce titre, on comprend la dispense de les rédimier ; pourquoi alors ne pas dire qu'en une autre place les fruits non rédimés remis au païen restent soumis aux droits avec certitude (dans l'hypothèse qu'il n'y a pas eu d'échange) ? Oui, les fruits restent en leur état ; seulement il n'était pas convenable de la part de R. Hanina d'adresser une telle question à R. Zeira (à laquelle celui-ci avait déjà répondu, lorsque R. Hanina la posa devant R. Zeira). Quant au vin cacheté d'un israélite confié au païen, R. Hanania et R. Mena ont des avis divers à ce sujet : l'un le défend, l'autre le permet. Toutefois, ils ne discutent que sur le profit à en tirer ; mais tous défendent de le boire. Rab défend 4 objets dont les initiales sont חבית, et il permet 4 autres ayant pour initiales יח'מ'פ'ג. Les 4 objets interdits même cachetés sont : un morceau de poisson qui n'a pas de signe le faisant reconnaître (s'il est d'une espèce comestible, ou non) ; 2. la viande, 3. le vin, 4. le bleu céleste². Les 4 objets permis sont : la tranche d'assa³, la sauce de poisson (malgré l'adjonction du vin), le pain cuit par le païen, le fromage ; un simple cachet suffit à les autoriser. R. Juda dit quel est le motif de Rab : quand l'interdit émane du corps même de l'objet, il reste défendu, quoique sous enveloppe cachetée ; mais lorsqu'il n'y a d'interdit que par crainte du mélange, le cachet suffit à permettre l'objet. R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Aba, ou R. Éléazar au nom de R. Hanina, R. Aba ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira, dit au nom de R. Josué b. Lévi : il est permis d'user de tout dépôt confié sous un cachet, sauf du vin et de l'argile d'Hadrien (qui en contient). R. Zeira dit au nom de R. Jérémie d'adopter comme règle l'avis de R. Meir (ou l'anonyme de notre Mischnâ), selon ce qui a été enseigné⁴ : l'argile d'Hadrien est défendu, et tout profit à en tirer est aussi défendu, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages ne défendent pas d'en tirer parti. R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-il permis de se servir d'un tel argile pour soutenir les pieds du lit (bien que l'on ait ainsi un intérêt à vouloir conserver la partie défendue, ou le vin) ? R. Éléazar le permet ; R. Yoḥanan le défend. Pour soutenir

1. Voir J., tr. Demaï, III, 4 (t. II, pp. 161-3), où la version est à corriger d'après le présent texte. 2. En raison de la haute valeur de ces 4 objets, on craint — même s'ils sont sous enveloppe cachetée — que le païen les ait échangés contre des objets semblables contaminés. 3. Coupée avec le couteau d'un païen. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

- les pieds de lit, peut-on utiliser une pièce d'étoffe teinte avec des cosses de produits interdits d'orla¹ (des années primaires d'un plant), et la discussion précédente est-elle aussi reproduite pour ce dernier sujet ? R. Zeira fut fâché contre R. Jérémie d'avoir voulu établir ce parallèle entre l'étoffe teinte et l'argile d'Hadrien, et lui dit : même d'après celui qui permet d'utiliser la dite argile, il serait défendu d'utiliser l'étoffe en question ; car dans l'argile, l'interdit (le vin) n'est pas visible à l'œil nu, tandis que l'interdit est très visible dans l'étoffe teinte avec des produits dont l'usage est défendu.

« Et des peaux vives arrachées en face du cœur ». R. Jérémie dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. En quoi consiste l'opération idolâtre ? On arrache la peau de l'animal encore en vie, et on lui enlève le cœur que l'on offre aussitôt à l'idole. Comment reconnaît-on plus tard que la peau a été enlevée de l'animal vivant et a servi à l'idolâtrie ? R. Houna dit : si la peau a été enlevée vive, le bord se plisse et s'arrondit ; si elle a été écorchée après que l'animal a été tué, elle s'étend ; R. Yossé dit : de ce qu'il est dit que l'acte d'idolâtrie fait sur l'animal entraîne son interdit il résulte que le fait seul d'avoir coupé l'un des deux organes essentiels du cou (larynx, ou pharynx) comme culte à l'idole, motive l'interdit ; bien que l'on dise qu'un objet inanimé (comme l'animal égorgé) ne peut devenir défendu pour cause d'idolâtrie, ici l'interdit a pour cause l'acte préalable. « La chair apportée à l'usage d'un païen reste permise ». Cet avis, dit R. Aba ou R. Hija au nom de R. Yohanan, a pour but de s'opposer à l'avis de R. Éliézer qui dit² : la pensée du païen reporte tout à l'idole. — « Ce qui en sort est défendu ». C'est vrai, dit R. Abina au nom de R. Jérémie, lorsque cette chair a été apportée à l'intérieur du treillage, *קירגלג* ; mais si on ne l'a pas rapportée autant à l'intérieur, la chair reste d'un usage permis, même en étant rapportée de là. Cependant il est question ici d'une idole qui a des treillages ; mais pour l'idole qui n'en a pas, on considère toute la maison comme un treillis (elle est interdite). — « Ceux qui vont aux idoles ». Pour ce dernier terme, dit R. Hija au nom de R. Yohanan, on lit *תריבם* (ou *rejetons*), en ce sens qu'il s'agit de ceux qui amènent une grande idole auprès de la petite, ou l'enfant. Selon une autre version, notre Mischnâ a le terme *תרפית*. Celui qui adopte ce dernier terme y voit le sens d'idole ; celui qui adopte l'autre variante admet une juxtaposition d'idoles. — « Avec ceux qui viennent du marché, les relations sont permises. » Toutefois, enseigne R. Abina, au nom de R. Jérémie, c'est vrai si au retour, ces gens ne vont pas par bandes (ou procession), comme en allant ; mais s'ils ont encore la même allure, les relations avec eux au retour sont interdites comme en allant.

4. Le contenu d'outres des païens, ou dans leurs cruches, fût-ce du vin provenant d'Israélites, est interdit, avec défense d'en tirer nul profit ; tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs ne défendent pas d'en tirer un profit.

1. Tr. Orla, III, 1. 2. Tr. Houllin, II, 7.

Dans des outres neuves d'un païen, il est permis de mettre du vin ¹; mais dans celles qui sont enduites de poix (même neuves), c'est interdit (en raison de l'usage du fabricant d'y jeter aussitôt du vin pour modifier le goût du vase). Si le païen les fabrique et les poisse, en présence d'un surveillant israélite, il est permis d'y recueillir du vin, sans rien craindre. N'y a-t-il pas à craindre qu'à la poix employée par le païen, celui-ci n'ait mêlé un peu de vin de libation idolâtre ? Non, dit R. Aba, il n'arrive pas au païen de faire de l'oblation à l'aide d'un objet sali (comme l'est le vin utilisé en poissant les vases). Mais alors à quoi bon la surveillance d'un israélite pendant la fabrication ? Sans cette surveillance, on craindrait un échange des vases contre d'autres tout prêts (où le païen verserait du vin de libation). Les cruches neuves de païens (non encore utilisées) sont d'un usage permis même poissées; les vieilles sont défendues même si elles ne sont pas poissées. Pourquoi donc les outres sont-elles permises à la condition spéciale d'être poissées, et les cruches en ce cas sont-elles interdites ? J'ai examiné, répond R. Abaḥou, comment on procède pour poisser les cruches, et j'ai remarqué que l'on n'y joint pas du vinaigre ou du vin, tandis que l'on en met pour les outres. R. Jacob b. Aḥa dit au nom des rabbins : Lorsqu'on a mis dans les cruches du vin qu'il est défendu de boire, mais permis d'utiliser à un parti quelconque ², les cruches subissent la même loi que le vin, et si dans ces cruches vidées l'on verse à nouveau d'autre vin, celui-ci sera interdit comme boisson, mais permis à tout autre usage. De même, après l'avoir vidée encore, le vin que l'on y verse reste interdit comme boisson, mais la cruche devient d'un usage permis à tout. Pourquoi le vin que l'on y verse reste-t-il interdit comme boisson, quoique permis à tout autre usage, puisqu'il ne s'agit pas de vin de libation même douteuse ? Comme R. Moir, plus sévère, défend à égal titre de le boire et d'en tirer parti, les autres sages admettent du moins la défense de boire le vin contenu dans les cruches des païens. R. Aba raconte que lorsque R. Akiba est allé à Cippori, on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches faites par des païens. Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, c'est d'enlever la poix : puisqu'il est permis d'employer un tel vase non poissé, à plus forte raison doit-on pouvoir employer un tel vase dont la poix est d'abord enlevée. Lorsque je rejoignis mes compagnons d'étude, ils me dirent : ce raisonnement est mal fondé, car le vase interdit par l'application de la poix peut avoir absorbé une parcelle du vin joint à la poix, et par suite il reste interdit même après l'enlèvement de la poix.

Si le païen a mis de l'eau dans un vase, l'Israélite peut l'employer à son tour pour de l'eau, puis s'en servir pour garder du vin, sans craindre que le païen en eût fait au préalable mauvais usage. De même, si le païen y a recueilli de la sauce d'objets confits ou de poissons (muriate), l'Israélite peut s'en servir pour y mettre du vin, sans crainte. R. Yoḥanan alla au devant(ἀπαρτα) de

1. Tossefta, ch. 5. 2. Si p. ex. le païen l'a seulement touché, non secoué.

R. Juda Naci à Akko¹ ; là on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches des païens ? Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, comme il est permis d'employer au vin un tel vase si même le païen y a mis de la sauce ; or, selon R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, comme la mise de la sauce suffit à rendre aptes ces vases en les faisant passer au feu, il n'y aura à plus forte raison nul autre meilleur moyen que le passage au feu ; selon R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, il suffit de les tenir suspendus sur le feu, de même que plus haut il est dit qu'il suffit de dépousser les cruches. Mais en faisant passer les vases au feu, ne risque-t-on pas de les briser ? Oui, et s'ils résistent, tant mieux.

Les cruches non poissées sont interdites, selon R. Assé ; R. Amé en permet l'usage. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé objecta : dirons-nous qu'une petite cruche d'argile, parce qu'elle n'est pas poissée, n'absorbe rien (du vin païen), tandis qu'il est notoire qu'elle absorbe ? De même, R. Aba dit que R. Schescheth demanda : dirons-nous que le vase de nuit n'a rien absorbé de son contenu ? Donc, certes, si le païen y a mis du vin à conserver, on le suppose absorbé (et une telle cruche interdite). R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aḥa dit au nom de R. Hanina : On remplit d'eau les cruches des païens pendant 3 jours consécutifs, en changeant l'eau chaque jour. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé objecta : mais agit-on ainsi ? (Peut-on y compter ?) Aussi, R. Yossé de Malḥya alla exposer ce sujet devant R. Mena et lui demanda : en cas de fait accompli (du changement d'eau tous les 3 jours) et que l'on y a mis du vin, est-il permis de le boire ? Oui, fut-il répondu. Est-ce permis aussi en principe ? Non. R. Jérémie étant allé à Gublana² professa qu'il faut remplir les grandes coupes, *ποτήρια*, d'eau pendant 3 jours successifs, en changeant l'eau tous les jours. Il arriva à un Araméen que son outre de vin se fendit ; un israélite recueillit le vin dans sa cruche. On soumit aux rabbins la question de savoir s'il est permis de se servir de ce vase : ils répondirent qu'il faudra d'abord emplir d'eau le vase pendant 3 jours successifs, chaque jour à nouveau. R. Yassa étant allé à Tyr vit les païens poisser de petites cruches que les israélites achetaient ensuite. Qui vous l'a permis ? dit le rabbi ; ils allèrent consulter R. Isaac et R. Mena, qui le leur défendit.

5. Il est défendu d'utiliser les pépins et les peaux de raisins des païens, ni d'en tirer profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs n'interdisent que les pépins verts, non les secs.

6. Les saumures³ et le fromage [provenant de Beth-Onéqé⁴] et la thériaque des païens sont interdits, avec défense d'en tirer nul profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent qu'il est permis d'en tirer un profit indirect⁵.

1. V. la grande Pesiqta, ch. 21. 2. Neubauer, *ibid.*, p. 65. 3. Pour le sens de *ἄλμυρις*, voir notre note au t. V, pp. 323-4. 4. Les mots entre [], omis au texte jérusalémite, sont pris du texte Babli. 5. La Guemara de ce § est

R. Schescheth dit au nom de Rab : les parties du raisin encore fraîches sont interdites à toute jouissance; mais une fois sèches on peut même les manger. Mais n'est-il pas dit plus loin (IV, 8) : « le vin est déclaré seulement de libation (interdit) lorsqu'il a passé dans la cuve », non s'il est encore dans le grain ? En effet, dit R. Aba au nom de R. Juda, il est question dans la Mischnâ du marc tiré de la cuve. On a enseigné ailleurs ¹ : De même, du résidu neuf d'olives est susceptible d'impureté (donnant encore de l'huile), mais le résidu vieux (d'où il n'y a plus rien à tirer) reste pur. On l'appelle neuf durant toute la première année, et vieux après ce délai ².

5. (7) R. Juda dit que R. Ismaël demanda à R. Josué pendant qu'ils voyageaient ensemble : pourquoi les fromages des païens sont-ils interdits ? Parce que ceux-ci font coaguler le lait dans un estomac de bête crevée. Quoi ! répliqua R. Ismaël, est-ce que l'estomac d'un holocauste ne comporte pas plus de gravité que celui d'une charogne ; et comme un jour l'avis fut exprimé qu'un cohen qui désire manger cette partie peut l'avaler crue, l'avis ne fut pas confirmé, en disant que l'on ne doit pas en jouir sans que ce soit là une prévarication ? L'interdit provient, dit R. Josué, du séjour du lait dans l'estomac d'un veau offert à l'idole. Mais alors, répliqua R. Ismaël, pourquoi ne pas en interdire toute jouissance ? Son interlocuteur parla d'un autre sujet et dit : Ismaël mon frère, lis-tu (au Cantique, I, 2) : *les amours sont meilleurs que le vin*, DODEKHA ou DO-DAIKH ? J'adopte cette dernière leçon, dit R. Josué. Non, fut-il répliqué, car le verset suivant autorise la première leçon (il ne faut donc pas y regarder de trop près).

R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Meir interdit de tirer parti des fromages de Beth-Onéqé, parcequ'il arrive de sacrifier là des génisses à l'idolâtrie. R. Yoḥanan l'ayant entendu dit : notre maître nous en a enseigné une bonne explication ; car, s'il est permis de coaguler le fromage dans l'estomac d'un animal, c'est différent pour l'animal sacrifié à l'idolâtrie : il est interdit de profiter même de ses excréments. R. Yoḥanan demanda : si dans les intestins d'un tel animal on trouve un anneau, est-il aussi défendu d'en tirer parti ? Non, dit R. Yossé : un anneau est un corps distinct, tandis que l'excrément fait partie intégrante de l'animal — ³.

Par le mot שורפה de la Mischnâ, on entend le sens d'*avalier* à l'état cru. En ce cas, dit Resch Lakisch, ce n'est pas une prévarication d'en jouir, car cela équivaut à boire dans un verre sali. Il résulte de cette règle ainsi donnée

traduite au tr. *Troumoth*, XI, 1 (t. III, p. 125). 1. Tr. Kelim, ch. IX, § 5. 2. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 3. Suivent 2 passages déjà traduits : 1° tr. *Beḥa*, I, 1 (t. VI, pp. 102-3); 2° au tr. *Berakhoth*, I, 7 (t. I, p. 17); après quoi se trouve répétée par erreur la phrase initiale de ce §.

que le fait de boire dans un verre sali un objet qui (à part cela) serait consacré, ne constitue ni une jouissance interdite, ni une prévarication. Pourquoi Resch Lakisch n'a-t-il pas énoncé clairement un tel avis (au lieu d'y faire une allusion indirecte)? C'est répondu R. Yoḥanan, parce qu'en certains autres cas c'est inter dit (et un abus était à craindre); de plus, au moment d'être interrogé, R. Ismaël était encore jeune (et devant les disciples trop jeunes on ne révèle pas les motifs de la Loi). R. Honia dit que R. Hama b. Ouqba objecta ceci: si Resch Lakisch cherchait à détourner la pensée de R. Ismaël par des mots couverts, il aurait aussi bien pu insinuer les 5 textes ambigus de la Bible ¹, qui suivent: 1° il est dit (Genèse, IV, 7): *Si tu fais le bien, ne sera-t-il pas reçu*, texte qui peut s'expliquer au sens opposé, que l'on sera aussi reçu si l'on ne fait pas bien; 2° (ibid., XLIX, 6): *En leur colère ils ont tué un homme, et ils ont enlevé des bœufs pour leur plaisir; qu'il soit maudit, etc.*, à expliquer au contraire, qu'il soit maudit quoiqu'il soit puissant; 3° (Exode, XVII, 9): *Moïse dit à Josué d'aller combattre contre Amalek le lendemain*; ou peut-être *le lendemain* se réfère à la suite, disant qu'il « sera placé le jour au sommet de la colline »; 4° (ibid., XXV, 34): *Il y aura au chandelier quatre plats en forme d'amande, ses pommeaux et ses fleurs*, où l'expression « en forme d'amande » se réfère peut-être, non au mot précédent, mais à la suite. Enfin 5°. Deutéro n., XXXI, 16): *Dieu dit à Moïse: te voici couché près de tes ancêtres et tu te lèveras, etc.*, tandis que ce dernier terme, se référant peut-être à la suite, peut signifier: « ce peuple se lèvera et forniquera ». R. Tanḥouma ajoute à ces divers textes le suivant (Genèse, XXXIV, 7): *Les fils de Jacob arrivèrent des champs en apprenant, etc.*, dernière expression à rapprocher peut-être de la suite. « en l'apprenant, ces hommes se désolèrent ». Pourquoi donc, au lieu d'un exemple à double sens, le rabbin a-t-il énoncé un tout autre sujet? La raison est, dit R. Ila, que pour certains sujets il faut fermer la bouche, comme il est dit (Cantique, I, 2): *Il me baisera des baisers de la bouche* (c'est-à-dire il me la fermera). R. Isaac interprète ces mots (Deut., IV, 14): *Et à moi Dieu a ordonné*; la conjonction *et* vise la double portée des ordres, dont les uns m'ont été donnés pour vous (avec faculté de vous les expliquer), et les autres me sont réservés à moi seul (sans faculté d'explication). R. Simon b. Halafta ou R. Hagaï au nom de R. Samuel b. Naḥman explique ces mots (Prov. XXVII, 26): *Ees agneaux seront pour te vêtir, et les boucs seront le prix du champ*; or, le premier mot peut aussi signifier *presser*, en ce double sens: tant que les disciples sont jeunes, il faut leur comprimer (restreindre) l'explication de la Loi; lorsqu'ils seront grands et devenus des boucs, on leur révélera les motifs de la Loi. Ceci confirme l'avis de R. Simon b. Yoḥai sur ces mots (Exode, XXI, 1): *Voici les jugements que tu exposeras devant eux*, תשיים; comme un trésor (réservé) n'est pas découvert devant chacun, de même il ne faut s'appesan-

1. V. Midrasch, Rabba sur Genèse, ch. 80; sur Cantique, 1, 2. 2. Jeu de mots entre ce terme chaldéen et son homonyme hébreu qui précède.

tir dans l'étude de la Loi (et l'expliquer) que devant des hommes faits, aptes à l'apprécier.

6. Les objets suivants appartenant aux païens sont interdits, sans qu'il soit défendu toutefois d'en tirer un profit indirect : le lait trait par des païens, sans qu'un israélite l'ait vu, leur pain et leur huile ; toutefois Rabbi et son tribunal permettent d'user de leur huile ; tout aliment bouilli par eux ou confit, pour lequel la sauce contient du vin ou du vinaigre ; du triton haché, de la sauce où ne surnage pas de menu poisson, du petit poisson de mer (halec), un morceau d'assa, du sel d'une source saline ; tous ces objets sont interdits, mais il n'est pas défendu d'en tirer profit.

1. Quelle est la règle pour les lupins préparés par les païens ? Rabbi défend de les manger ; Gueniba le permet. Il est comme moi, dit Rabbi, un vieillard, et tandis que j'ai dit que c'est défendu, il exprime l'avis contraire (je n'y puis rien). R. Mena b. Tanhoum, étant allé à Tyr, permit de manger les lupins des païens. Sur quoi, R. Hija b. Aba allant au même endroit rencontra R. Mena b. Tanhoum qui avait permis de manger des lupins. A son retour, il vint chez R. Yoïanan, qui lui demanda ce qui lui était arrivé à Tyr : j'ai trouvé, répondit R. Hija, que R. Mena permettait de manger les lupins de païens. Ne l'as-tu pas menacé d'anathème ? Non, car c'est un homme important, capable de rendre douce l'eau de la mer. Ceci, répliqua R. Yoïanan, n'est pas extraordinaire et prouve seulement que R. Mena sait calculer le retour périodique de l'heure à laquelle l'eau maritime rend grâce à Dieu, et alors elle est douce. Cependant, dit R. Isaac b. R. Éléazar, celui (R. Yoïanan) qui avait voulu rabaisser R. Mena a fait au contraire son éloge ; car, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, c'est un calcul difficile, que R. Zaccai d'Alexandrie savait et duquel j'aurais pu l'apprendre si je l'avais voulu (n'était la perte de temps). Peut-on manger de leur pâte passée à l'eau chaude ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit : R. Amé étant allé avec R. Judan Naci à Hamath-Guerar, celui-ci permit la pâte cuite des païens. R. Aba b. Mamal demanda : pourquoi cette différence entre la pâte et les lupins ? A la pâte, dit R. Yossé, il ne manque que l'action du feu pour la rendre comestible ; aux lupins au contraire cela ne suffit pas, et le païen achève la cuisson par ses mains. Pour les petits poissons salés, la cuisson des païens n'est pas interdite, et on peut les employer à la jonction symbolique des distances (le sabbat), et le même privilège, dit R. Aba au nom de R. Aha, s'étend aux petites sauterelles comestibles. En général, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, ce privilège est applicable à tout aliment pouvant être mangé à l'état cru.

7. Il est permis de manger les objets suivants des païens : du lait trait par un païen en présence d'un israélite, du miel, un gâteau de miel de la ruche ; même s'il égoutte encore, ce miel n'est pas un liquide

1. En tête sont 2 passages déjà traduits, le 1^{er} long, au tr. Schabbath, I, 6 (t. IV, p. 18), le 2^e, tr. Schqalim, VI, 3 (t. V, p. 314).

sujet à la propagation de l'impureté ; les objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre ; du triton non haché, de la saumure sans poisson ; une feuille d'assa, des olives roulées en gâteau rond. R. Yossé dit : les olives dont les noyaux tombent aisément sont interdites. Les sauterelles venant de la corbeille (vendues directement après la cueillette) sont interdites ; mais celles qui viennent du réservoir, ἀποθήκη, sont permises. Il en est de même pour l'oblation (que l'on craint d'avoir reçue pour des aliments profanes).

Selon R. Éléazar, la Mischnâ permet de manger « des objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre, » parlant de ces mets vaguement, mais des mets auxquels on a joint avec certitude cet ingrédient ; il est défendu de tirer aucun profit. R. Jacob b. Aḥa ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : Si un israélite et un païen sont associés pour un pot-au-feu, l'Israélite met la marmite sur le feu, et le païen la remue (ce qui est licite), lequel des deux devra remuer les aliments et les remettre pour la fin de la cuisson ? Il est rationnel que l'Israélite fasse cette opération. Selon R. Benjamin b. Lewai, l'Israélite devra la faire, lors même que la cuisson aura atteint le tiers, comme pour le manger de Ben-Droussaï. Alors, objecta R. Yossé, une fois que le tiers de la cuisson est obtenu, il est inutile de laisser l'Israélite seul remettre la marmite ; le païen aussi le peut. Par Ḥalec ¹, dit Rab, on entend un mets d'une sorte de harengs ; selon R. Yoḥanan, le ḥalec est la même chose que le triton haché. R. Zeira Cahana b. Taḥalifta, ou Ḥanan b. Aba, dit au nom de Rab : le jus de poisson est interdit, de crainte qu'il s'y joigne du jus provenant de poissons impurs. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, lorsque l'eau n'est pas courante ; mais dans une eau courante le poisson pur ne va pas de pair avec l'impur. Quant au lac de Tibériade, il est considéré comme eau courante.

R. Yossé R. Aboun dit que l'on entend par triton haché l'ensemble de poissons hachés au point d'être méconnaissables. Samuel dit : quant au Soclet ? (ἐψητός), on le met dans un récipient ; s'il jette alors du jus, il est permis de le manger ; si non, il est défendu. On nomme « triton non haché » le mélange de poissons ayant encore la tête et l'arête dorsale. R. Éléazar dit au nom de R. Hanina : il est arrivé que, dans un bateau appartenant à Rabbi il y avait plus de 300 tonneaux remplis de mélanges de poissons hachés, et après les avoir examinés tous, il trouva dans un seul des poissons ayant encore entières la tête et l'arête dorsale laissant reconnaître l'espèce pure ; sur quoi, Rabbi les permit tous. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé fit cette objection : ne semble-t-il pas logique que ce tonneau seul (où l'on a trouvé des poissons entiers) soit permis, mais que les autres soient défendus ? Non, il suffit d'un prétexte de permission, pour qu'en raison du doute on permette

1. Désigné au § 6 comme interdit.

d'user du total. Ainsi, comme un objet acheté s'était trouvé détérioré ¹, R. Hagar consulta à ce sujet R. Aba b. Zabda, qui lui dit : ce qui appartient au public ne devient pas interdit. R. Jacob b. Zabdé dit que R. Isaac observa ceci : lorsqu'une lettre de divorce est adressée de loin (à une femme en Palestine), bien qu'elle porte les noms étrangers de Gaïos ² ou de Lucus (non israélites), la lettre est valable, dans l'hypothèse que par exception ces noms ont été adoptés par des Juifs ; on admet donc le moindre prétexte, et il en sera de même ici. Oula Schikhfa a enseigné devant R. Dossa : le poisson impur se reproduit lui-même ; tandis que le poisson pur dépose ses œufs pour le frai. Puis Oula enseigne encore devant le même : les œufs et les entrailles de poisson (dont la provenance n'est pas facile à reconnaître) ne doivent être consommés qu'après avis d'un homme expert. Sur quoi, R. Dossa lui dit : renonce à l'une de tes deux assertions, qui se contredisent (car il résulte de la seconde opinion, au sujet des œufs interdits, que le poisson impur a aussi des œufs). Non, dit R. Zeira, tu n'as besoin de renoncer à aucun de tes enseignements, car tous les poissons ont des œufs, avec cette seule distinction qu'à la sortie du sein de la femelle impure, le petit naît à l'état achevé.

R. Aba dit au nom de R. Juda : on ajoute foi au vendeur qui déclare avoir salé ces poissons (purs). Je sais distinguer, dit R. Aba devant Samuel, entre les intestins des poissons impurs et ceux des poissons purs : ces derniers ont les œufs ronds, mais ceux des poissons purs sont allongés. Samuel lui montra une taupe, *τάλαπη*, et lui dit : comment est-elle (pure ou non) ? Elle est impure, répondit R. Aba (se trompant). Je ne suis pas fâché, répliqua le premier, de ce que tu declares impure une sorte pure, mais je crains que tu finisses par répondre pur sur ce qui est impur. On a enseigné ³ : on ne devra acheter des œufs ou des entrailles de poisson que sur l'avis d'un homme compétent (qui sait, d'après ces fragments, distinguer les sortes pures) ; de même, il faut un tel avis pour acheter du bleu-de-ciel (avec certitude de nuance), ou du fromage de Bithynie, ou du vin de Syrie, ou de la viande sans désignation d'origine. Tous ces objets peuvent être consommés chez n'importe quel israélite, même non expert, sans crainte d'impureté (en raison de leur présence là, on les présume purs). R. Aha ou R. Tanhoum dit au nom de R. Josué b. Lévi : on peut ajouter foi à l'israélite qui, vous envoyant de l'assa, dit ne pas l'avoir coupé avec un couteau de païen (interdit). R. Jacob b. Aha ou R. Jacob b. Idi, au nom du même, dit : on peut aussi croire l'israélite qui déclare d'origine pure le bleu-céleste présenté par lui. Chez R. Lévi de Sennabaris, les enfants vendaient des fruits présumés être rédi-

1. Cf. tr. *Troumoth*, X, 9 (t. III, p. 121), où la traduction est à corriger d'après la présente version. 2. Au lieu du mot Gaïos, גיִים, un copiste a mis גיִים, rendu plus tard par l'équivalent נכרי, *étranger*, de sorte que le texte serait intelligible, sans le passage parallèle du tr. *Troumoth* (ibid.). 3. V. tr. *Schabath*, VI, 6.

més (par confiance des clients envers ce R. Lévi). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossé : l'esclave d'un homme digne de foi est également cru. Ainsi, comme Germanus l'esclave de R. Juda Naci avait du bleu-céleste à vendre, on le lui acheta par suite de la confiance qu'inspirait son maître. De même, ajoute R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, le serviteur d'un homme expert jouit de la même confiance que le maître.

Quant au sel provenant d'une source ¹, on peut au fond ramener à un même point de vue les opinions diverses sur ce sujet, dont l'une déclare que le sel noir est seul défendu, mais le sel blanc est permis ; tandis que l'autre avis dit au contraire que le sel blanc est défendu, mais que le noir est permis : la première opinion, qui défend le sel noir, craint l'immixtion d'un reptile noir contaminant le sel ; l'autre opinion défend le sel blanc, craignant l'immixtion d'un reptile blanc. R. Ḥanania b. Gamaliel dit au nom de R. Juda b. Gamaliel qu'en l'un et l'autre cas il est défendu d'user de ce sel (par crainte du contact d'un corps étranger inconnu). En effet, dit R. Ḥanania, nous avons un voisin qui joignait au sel de la graisse de porc. — La règle applicable au dôme formé par l'arbre est la même pour son branchage en feuilles ; le treillage de lattes a la même règle que celui de bois disjoints ; la toiture, $\sigma\tau\epsilon\gamma\gamma\eta$, ou la couverture que doit avoir le four ² ; de même, la fossette ou la cavité sur la peau de la vache rousse, ayant des poils noirs ou blancs ³ ; enfin la place restée impure d'une table de quoi poser les verres, ou de quoi placer les morceaux d'aliments ⁴. Comme tous ces groupes de termes sont synonymes entre eux, de même les expressions « olives comprimées » ou « olives roulées » s'équivalent. « Les olives amollies sont interdites ». R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan explique que c'est une sorte spéciale, bien vite molle ; on jette du vinaigre dessus pour les raffermir et pouvoir enlever le noyau.

CHAPITRE III

1. Toutes les idoles sont d'une jouissance interdite, car on les adore au moins une fois par an ⁵. Les autres sages ne déclarent interdite que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une boule. R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque.

R. Ḥiya b. Aba dit que l'interdit des jouissances des idoles a pour cause d'être adorées dans une grande ville comme Rome au moins deux fois dans une période de 7 ans. S'il en est ainsi, elles devraient seulement être interdites dans les localités déterminées où on les adore, et rester d'une jouissance permise dans les villes où on ne les adore pas ? R. Yossé répond : dès lors qu'il y a une cause d'interdit pour elles dans une localité, elles deviennent

1. Défendu au § 6. 2. Tr. *Kélim*, VIII, 9. 3. Tr. *Para*, II, 5. 4. Tr. *Kélim*, II, 1. 5. C'est, dit le commentaire, lorsque la terre est sise dans le signe du zodiaque correspondant à l'idole.

par ce fait interdites partout. A quel cas se réfère la discussion entre R. Meir et les autres docteurs ? S'il est notoire que les idoles ont été érigées à l'usage personnel des rois païens, tous doivent s'accorder à en interdire la jouissance ? S'il est au contraire notoire que l'on a édifié seulement ces statues par ordre des gouverneurs pour orner les places, tous devraient en permettre la jouissance ? La discussion se réfère à une édification indéterminée : en ce cas, selon R. Meir, elle est faite à l'usage du roi (et entraîne l'interdit) ; selon les autres docteurs, elle n'est en ce cas qu'un ornement permis. Aschian le charpentier dit au nom de R. Yoḥanan : pourquoi les images, εἰκόνας, sont-elles d'un usage interdit ? Parce qu'au moment de les mettre en place, il est d'usage de leur offrir de l'encens (c'est un acte d'idolâtrie). Il est permis de les regarder, dit R. Yoḥanan, une fois qu'elles sont à terre (non plus debout), comme il est dit (Ps., XXXVII, 34) : *tu verras le retranchement des impies*. On ne devra pas regarder le samedi l'inscription courante placée au-dessous des bas-reliefs ou des images peintes, ni même les jours de semaine, en vertu des mots (Lévit., XIX, 4) : *Ne vous tournez pas vers les idoles* ; même de se tourner vers elles c'est une adoration. Lorsque R. Naḥum b. Simaï mourut¹, on couvrit avec des rideaux les images (portraits ?) exposées au mur, en disant : comme il avait l'habitude en son vivant de ne pas voir d'images, il ne les verra pas non plus étant mort. Mais les morts peuvent-ils donc reconnaître des objets ? Il n'y a de différence, répondit Resch Lakisch, entre nous vivants et les justes morts que la privation de la faculté de parler (les autres sens leur restent). R. Zeira ajoute : le mort entend l'éloge que l'on fait de lui comme au milieu d'un songe, et R. Aschian exprime le même avis.

Pourquoi dit-on de Naḥum qu'il fut un homme d'une sainteté supérieure ? Pour n'avoir de sa vie regardé une image de monnaie². Pourquoi notre maître R. Juda est-il surnommé saint ? Pour n'avoir jamais vu sa circoncision. A la mort de R. Aḥa, on vit des étoiles en plein midi (par obscurcissement du ciel). A la mort de R. Hanan, les statues ἀνδριάντας se recourbèrent. A la mort de R. Yoḥanan, les images peintes se courbèrent, et l'on dit à ce propos que nulle image n'équivalait à son visage. A la mort de R. Hanina de Berath Horon, le lac de Tibériade se fendit ; on dit que ce fait rappelait le même phénomène arrivé lorsque ce rabbin, ayant proclamé l'année embolismique, fut heureux de traverser le milieu du lac pour couper court et annoncer le changement de l'année. A la mort de R. Oschia, l'immondice (temple idolâtre) de Tibériade se renversa³. A la mort de R. Isaâc b. Eliâschib, 70 poutres de maisons branlantes en Galilée tombèrent en ruines ; on dit qu'elles avaient servi jusque-là par le mérite de ce rabbin. A la mort de R. Samuel b. R. Isaac, les cèdres de la Terre sainte furent déracinés⁴ ; on raconte de lui qu'à la vue des fiancés allant se marier, il prenait une branche de myrthe et dansait devant la fiancée. Comme les rabbins le blâmaient de ce manque de

1. V. Rabba sur l'Écclésiaste, IX, 1. 2. V. tr. Meghilla, I, 13 ; tr. Sanhédrin, X, 5 (6). 3. V. Neubauer, *ibid.*, p. 213. 4. V. J., tr. Péa, I, 1.

dignité, R. Zeira intervenant leur disait ; laissez-le faire, car c'est un vieillard qui sait comment se conduire. A sa mort, un feu descendit du ciel, servant de séparation entre le lit funéraire et l'assemblée. Pendant trois heures, des tonnerres et des éclairs sillonnaient la terre, en témoignage de la belle conduite du vieillard portant le myrthe. Une voix céleste se fit entendre et dit : Hélas, il est mort Samuel b. Isaac, remarquable par ses bienfaits !

A la mort de R. Yassa b. Halafta, les ruisseaux à Laodicée laissaient percevoir du sang ; c'était, dit-on, une allusion à ce que ce rabbin avait parfois risqué sa vie pour accomplir le précepte de la circoncision (malgré la défense du gouvernement). A la mort de R. Abahou, les colonnes de Césarée pleurèrent ¹. Les Cuthéens (hérétiques) disaient : ce n'est là qu'une manifestation de joie ; non, leur répliquèrent les Israélites, les éloignés (comme les colonnes) ne sauraient comme de plus proches (vous autres) manifester une joie qui ne réside que dans votre imagination. Lorsque R. Abahou fut sur le point de mourir ², il vit passer devant lui 13 rivières de baume ; pour qui tout cela, demanda-t-il ? Pour toi, lui fut-il répondu. Quoi ! s'écria-t-il, tout cela serait pour Abahou, *et j'avais supposé m'être donné de la peine en vain* (Isaïe, XLIX, 4) ; aux justes l'Éternel montre ici-bas quelle sera leur récompense dans la vie future, de sorte que leur âme heureuse ira reposer en paix. Ainsi, le roi, ayant ordonné un grand festin, fait dessiner sur la nappe (mappa) les divers plats ; les invités en arrivant les voient, ont l'âme réjouie et en sont fort aises. Lorsque Zabdaï b. Lewaï, R. Yossé b. Patros et R. Josué b. Lévi furent sur le point de mourir, chacun d'eux dit l'un des 3 versets suivants ; l'un dit (Ps., XXXII, 6) : *C'est pourquoi tout homme pieux te prie* ; l'autre dit (Ps., V, 12) : *tous ceux qui se fient en toi se réjouiront* ; le 3^e dit (Ps., XXXI, 20) : *Combien est grand le bien que tu réserves à ceux qui te révèrent* — ³.

« Les autres sages ne déclarent interdite (à toute jouissance) que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une sphère. » Le bâton est le signe de la domination sur le monde : l'oiseau est un signe important, selon ces mots (Isaïe, X, 14) : *Ma main a trouvé comme un nid la richesse des peuples* ; enfin, la sphère est le symbole du monde, fait selon cette forme.

R. Yôna dit ⁴ : Alexandre le Macédonien voulut s'élever dans les airs ; il monta, monta, jusqu'à ce qu'il vit le monde comme une boule et la mer comme un chaudron : c'est pourquoi on représente l'idole tenant à la main une boule. Pourquoi alors ne pas représenter aussi l'idole avec un chaudron à la main ? Elle ne domine pas sur la mer ; l'Éternel seul domine à la fois sur la mer et sur la terre, et sauve l'humanité aussi bien sur mer que sur terre — ⁵.

1. On retrouve ces mots employés dans le même sens par l'historien Eusèbe de Césarée, qui raconte les persécutions subies par les premiers chrétiens ; ce que rapporte Cesari, *Morti dei persecutori della Chiesa*, p. 25 (cité par Lattes, *Lessico Talmudico*, p. 24). 2. Rabba sur Genèse, ch. 62 ; Tanhouma, section Wayhi. 3. Suit un passage traduit tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344). 4. Traduction de M. Israël Lévi, dans *Revue des Études juives*, t. VII, p. 93. 5. Suit un passage traduit tr. *Berakhoth*, IX, 1 (t. I, p. 155).

Aux interdits déjà énoncés on ajoute l'épée, la couronne et l'anneau ; l'épée, car elle sert à tuer ; avec la couronne le roi se pare, et avec l'anneau les ordres sont scellés. Avec une bague où est figurée une idole, il est défendu de sceller ¹. R. Juda établit ces distinctions : si le cachet est creusé, il est défendu d'en user ; s'il est au contraire en relief, il est permis de s'en servir. R. Hanina b. Gamaliel dit : les membres de la famille de mon père signaient (ou scellaient) par des images, *πρόσωπων*. R. Éléazar b. R. Simon dit : il y avait toutes sortes de figures à Jérusalem, sauf des faces humaines. « R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque », pourvu que ce soit un objet honorable ; ainsi, un panier, des aiguillons ou des chiffons, sont des objets de mépris ; mais le papier et le calam sont des objets convenables (interdits à ce titre si l'idole est sise dessus) ; quant au plumier, *καλαμάριον*, c'est douteux.

2. Celui qui trouve des fragments de vases simulant l'idole, peut les utiliser. Si l'on trouve une forme de main ou de pied, il est défendu d'en user, car il arrive que de tels objets sont adorés.

R. Yossé au nom de R. Yoḥanan explique le motif de cette autorisation : c'est que la plupart de tels fragments proviennent de vases en forme de trépied, *ξέλφιχη* (ne suscitant pas la crainte de l'idolâtrie). S'il en est ainsi, pourquoi interdire « une forme de main ou de pied ? » C'est que parfois « de tels objets sont adorés ». Il est écrit (II Rois, XVII, 30) : *Les habitants de Babel firent Souccoth-BENOTH* (mot-à-mot : couvant des petits), ce qui donne l'idée d'une poule avec ses poussins ; *les gens de Beth-Schamesch firent NERGAL* (le pied), en figurant le pied de Jacob ou de Joseph. Aussi est-il dit (Genèse, XXX, 27) : *j'ai auguré que Dieu me bénirait à cause de toi*, et en effet (ibid. XXIX, 5) : *l'Éternel bénit la maison de l'égyptien à cause de Joseph*. Puis, il est dit (II Rois, ibid.) : *les gens de Hamath firent Ashima* ; ce dernier mot (un nom d'idole) signifie bouc, comme il est dit (Lévit., V, 16) : *le prêtre prononcera le pardon sur lui par le bélier du sacrifice de péché*. Puis (II Rois, ibid., 31) : *Les Aviens firent Nabhan* (l'aboyeur) imitant le chien, et *Tartaq*, ou une forme d'âne ; *les Sepharviens brûlaient leurs enfants au feu à Adarmelec et Anmelec*, qui avaient la forme d'un paon, *ταώς* ou d'un faisan, *φαστανός*.

Une idole brisée (spontanément) est interdite, selon R. Yoḥanan ² ; mais R. Simon b. Lakisch permet d'en tirer parti. A quel cas se rapporte cette discussion ? S'il s'agit de l'hypothèse que notoirement celui qui prend des fragments de l'idole les remettra ensuite en place et reconstituera l'ensemble, tous en interdisent l'usage ; dans l'hypothèse contraire, tous doivent en autoriser l'usage. Il n'y a de divergence d'avis qu'en cas indéterminé sur l'avenir de l'idole brisée : en ce cas, dit R. Yoḥanan, il y a présomption de restitution (et de maintien de l'idole) ; selon Resch Lakisch, on présume alors qu'il n'y

1. Tossefta, ch. 6. 2. Cf. ci-après, § 13.

aura pas de restitution (et l'idole est annulée). R. Judan père de R. Mathnia dit : si les fragments brisés n'ont pas été déplacés, on présume leur reconstitution (et le maintien de l'idole). Mais, objecta Resch Lakisch à R. Yoḥanan, puisqu'il est écrit (I Sam. V, 5) : *C'est pourquoi les prêtres de Dagon ne marchent pas sur le seuil de Dagon*, n'est-ce pas une preuve qu'à l'idole elle-même, alors brisée, on n'attachait pas de considération ? Non, répond R. Yoḥanan, ce verset prouve seulement que la plus grande déférence idolâtre était réservée pour le seuil. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : les nations du monde (les Philistins, selon le texte précité) ont révééré un seuil, et aux israélites il est arrivé maintes fois de se livrer à des idolâtries de ce genre, comme il est dit (Sophonie, I. 9) : *je punirai tous ceux qui sautent par dessus le seuil*. Si l'on trouve une idole, dit Rab, il faut en briser un membre après l'autre pour l'annuler ; selon Samuel, elle ne sera malgré cela jamais annulée. R. Abin dit au nom de R. Simon : il est vrai que la forme de main ou de pied est interdite, lorsqu'elle n'est pas sise sur un socle (basis) ; mais lorsqu'il y a en ce cas un socle qui fait défaut, c'est une preuve que la dite forme vient d'une idole brisée.

3. Si l'on trouve des vases où est représenté le soleil, ou la lune, ou un dragon, *δράκων*, il faut les jeter à la mer. Selon R. Simon b. Gamaliel, seulement au cas où ces images sont figurées sur des vases précieux, ceux-ci sont interdits ; mais si elles sont sur des non-valeurs, il n'y a pas d'interdit. Selon R. Yossé, on peut les réduire en poussière et les disperser au vent, au lieu de les jeter à la mer. Mais alors, fut-il répliqué, cette poussière redevient un engrais au champ ; or, il est dit (Deuté. XIII, 17) : *rien de l'interdit ne devra rester entre les mains*.

La Mischnâ défend seulement les vases sur lesquels est représenté le soleil, ou la lune ; donc, l'image de toute autre planète n'entraîne pas l'interdit. De même, la Mischnâ défend seulement la représentation du dragon, non celle d'aucun serpent. On nomme dragon le reptile dont le cou est muni de filaments. De même, R. Simon b. Azai a dit : on appelle dragon l'animal rampant, au cou muni de filaments. Aussi, un dessin qui ne représente pas ces filaments est permis. Si l'on trouve une forme de dragon faite comme un rampant, elle est interdite ; si au-dessus de la forme du reptile est superposée celle du dragon (aisée à séparer), on peut prendre la première partie pour l'utiliser, en rejetant la seconde, celle du dragon. Samuel dit : la coupe qui sert de base au dragon est interdite (comme socle d'une idole) ; si au contraire le dragon sert de base à la coupe, on peut tout utiliser (rien n'étant révééré). R. Aba dit au nom de Rab : les morceaux d'un dragon brisé peuvent être utilisés ; mais un dragon entier qui a été brisé reste encore interdit après le bris. Cependant, les débris (précédemment permis) ne proviennent-ils pas d'un entier ? Voici, dit R. Hiskia au nom de Rab, comment il faut compléter cette proposition : si l'on a vu des gens se prosterner

devant un dragon complet, qui ensuite s'est brisé, les fragments deviennent interdits.

A quel cas se réfère la distinction établie par R. Simon b. Gamaliel dans la Mischnâ entre les objets précieux et les non-valeurs ? S'il est notoire que ces objets sont adorés, ils devraient être interdits même en étant insignifiants ; s'il est au contraire notoire qu'on ne les adore pas, leur usage devrait être autorisé même s'ils sont précieux ? Cette opinion se réfère au cas indéterminé (lorsqu'on ignore s'il y a eu adoration, ou non) : le plus ou moins de valeur du vase fait présumer si on l'a adoré, ou non. R. Qrispa dit : les coupes sont tenues pour objets méprisables, car R. Hija b. Aba avait une poêle à feu sur laquelle était représenté le symbole vénéré, *τιμή*, de Rome. Il alla demander à R. Yohanan s'il est permis de s'en servir ? Oui, répondit celui-ci ; dès que l'eau a passé sur cet objet, il n'est plus qu'un vase déprécié (et non une idole). De même, une cruche à puiser de l'eau est un objet méprisé dès qu'elle a plongé dans l'eau. Au temps de R. Yohanan, on commençait à avoir des peintures sur les murs, et les rabbins ne les défendirent pas.

R. Yossé de notre Mischnâ objecta aux autres sages (ses contradicteurs) : N'est-il pas dit (Deutéron., IX, 21) : *Votre péché commis en érigeant le veau d'or, qui a été réduit en cendres et dispersé, non jeté à la mer ?* Ceci prouve seulement, fut-il répondu, que Moïse voulut éprouver les israélites de la même façon que les femmes soupçonnées d'adultère en leur faisant boire de ces cendres, *répandues dans l'eau* (Exode, XXXII, 20). Mais n'est-il pas dit (I Rois, XV, 13) : *A. Naakha, la mère du roi Assa, il enleva l'autorité de reine, ... il le réduisit en cendres, qu'il jeta dans le canal de Kedron, non à la mer ?* Ces derniers mots, fut-il répliqué, ne prouvent rien ; car il est dit d'autre part (ibid.) : *Assa ruina le bocage et le brûla, etc.* N'est-il pas dit (II Rois, XVIII, 4) : *Que l'on morcelle le serpent d'airain dressé par Moïse, car jusqu'à ce jour on l'encense, sans le jeter à la mer ?* Ce n'est pas une idole, puisque Moïse l'avait élevé ; seulement, comme à la vue de ce serpent des Israélites s'égarèrent¹, Ezékias le fit disparaître (sans que ce soit une idole). Il est écrit d'une part (II Samuel, V, 21) : *Ils abandonnèrent là leurs idoles, que David et ses gens emportèrent*, et d'autre part (I Chron. XIV, 12) : *David ordonna de les brûler*. Ces 2 versets ne se contredisent pas, selon les explications divergentes de R. Yossé b. Halafta et des rabbins. Selon l'un, le 1^{er} verset se réfère aux idoles de métal, incombustibles, qui furent emportées, et le 2^e aux idoles de bois, qui furent brûlées. Selon les autres au contraire, ce qu'Ithai de Gath² annula comme idolâtre, David le fit emporter pour l'annuler, et ce qu'Ithai n'a pas annulé, David l'a fait brûler. Comment R. Yossé b. Halafta explique-t-il le 1^{er} verset, parlant d'emporter des objets d'usage interdit ? On suppose leur enlèvement après le bris des pièces.

1. Cf. J., tr. Demaï, III, 4. 2. V. II Samuel, XV, 19.

4. R. Gamaliel allait prendre ses bains à Acco dans une maison de bains qui appartenait à la déesse Aphrodite ¹ (le temple de cette déesse, ses prêtres et le personnel étaient entretenus des revenus qu'on retirait de la maison de bains.) Un païen nommé Proclus ben Philosophos lui demanda comment il pouvait se permettre d'aller prendre des bains dans une maison affectée au service d'une idole, quand la loi mosaïque (ibid.) défendait de tirer le moindre profit des objets consacrés aux divinités païennes? Une fois sorti, R. Gamaliel répondit : Je ne vais pas dans le domaine de l'idole, c'est elle qui vient dans le mien ; on n'a pas construit la maison de bains en l'honneur de l'Aphrodite ; c'est elle au contraire qui sert d'ornement à la maison de bains (c'est une maison publique, appartenant à moi comme à tout le monde).

Ou bien encore, quelle que soit la somme d'argent que l'on te donnerait, tu n'entrerais pas devant ton idole à l'état nu, ou étant gonorrhéen, ou pour uriner devant elle ; mais cette idole est sise à la rigole du bain, et tous urinent devant elle. Or, la Loi emploie l'expression *leurs dieux* ; donc, ceux envers lesquels on se conduit avec respect, comme à l'égard d'un dieu, sont interdits, mais ceux que l'on ne traite pas avec les mêmes égards sont permis.

A quel cas se réfère la question posée par Proclus ? Si l'on considère cette question comme relative aux sujets traitant du bain, R. Gamaliel aurait dû (ou pu) lui répondre de suite (même au bain) ; si l'on considère la question comme étrangère, le rabbin n'avait pas à y répondre du tout ? Or, R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit ² : au bain on peut s'occuper des règles qui le concernent, comme au cabinet il est permis de traiter des sujets qui s'y rapportent. Ainsi, R. Simon b. Éléazar s'étant rendu au bain avec R. Meir, il lui demanda s'il est permis de s'essuyer (le jour du sabbat) ? Non, fut-il répondu. Peut-on s'asperger d'eau ? Non. Il paraît au contraire interdit de traiter là ces sujets, puisque Samuel ayant demandé à Rab s'il est permis de répondre amen sur une prière dans un endroit malpropre, Rab répondit que c'est défendu, en ajoutant qu'il ne devrait même pas prononcer là cet interdit pouvant servir de règle. On trouve enseigné qu'il est permis de s'occuper aux susdits endroits des règles qui y sont relatives. Comment, en somme, la question de Proclus est-elle posée ? Elle se réfère bien aux règles du bain, répond Judan père de R. Mathnia ; seulement, R. Gamaliel a différé sa réponse jusqu'à la sortie, parce qu'il n'est pas d'usage de répondre au bain. De même, dit R. Samuel b. Abdimé, la question posée est considérée comme faisant partie des sujets relatifs au bain ; mais R. Gamaliel n'a pas voulu répondre de

1. Ce nom, dans Maïmoni, au commentaire sur la Mischnà, est traduit זדרא = Vénus), pour lequel le ms. de Londres (Oriental mss., n° 2391) a exactement : זדרא. 2. V. J., tr. *Schabbat*, III, 4 (t. IV, p. 46).

suite, car la vapeur du bain est nuisible aux dents ¹. — Les compagnons d'étude, savoir R. Hama b. Yossé au nom de R. Oschia et R. Zeira au nom de R. Josué b. Lévi, disent que l'argument du Rabbi, d'avoir une tenue déplacée devant l'idole, n'est qu'une réponse évasive ; sans quoi, Proclus eût pu répliquer que le culte rendu à Baal-Phégor consiste à se découvrir devant lui (et pourtant c'est une idole). En réalité, ne peut-on pas opposer cette idole à l'explication de R. Gamaliel ? Non, car « ceux envers qui on est respectueux sont interdits, non ceux que l'on ne traite pas ainsi » (tandis que pour l'idole de Belpégor, c'est le mode reconnu de son culte qui est tel).

5. Il est permis d'utiliser les monts et collines adorés par les païens, non ce qui se trouve sur ces lieux, car il est dit (Deutéron., VII, 17) : *Tu ne désireras pas l'argent et l'or sur elles* (les idoles) *pour le prendre*. R. Yossé le Galiléen le déduit ² des mots *leurs dieux sur les montagnes* (ibid., XII, 2) ; les montagnes ne sont pas des dieux. De même il est dit (ibid.) : *leurs dieux sur les collines* ; celles-ci ne sont pas des dieux. Alors pourquoi un bocage est-il interdit ? Parce qu'il est de formation humaine, et tout objet artificiel est susceptible d'interdit. Je veux t'expliquer et commenter ce passage, dit R. Akiba : partout où l'on trouve une haute montagne, une colline élevée et un bois verdoyant, sache qu'il y a là une idole.

R. Zeira, R. Yassa, ou R. Yossé b. Ḥanina dit au nom de R. Oschia : comme un verset (ibid. VII, 17), *Tu ne désireras pas l'argent ou l'or qui est sur elles*, emploie l'expression « sur elles », et un autre verset (ibid., XXIX, 16), *l'argent et l'or qui est avec elles*, a le terme « avec elles », n'y a-t-il pas contradiction ? Et à quoi bon cette divergence de langage ? Comme *sur elles*, il n'y a que des objets spécialement destinés à servir d'ornement et par conséquent interdits, de même ce qui est *avec elles* ayant la même destination spéciale sera seul interdit (non ce qui n'orne pas l'idole). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce qui est importé à l'intérieur du rideau de l'idole, lors même que ce n'est pas un ornement, comme par exemple une bourse d'argent, est interdit. Nous avons ainsi un signe, dit R. Yassa, faisant croire que l'avis précédent de R. Oschia (autorisant l'usage de tout ce qui n'orne pas l'idole, tel qu'une bourse) est opposé à celui de R. Yanaï, qui défend même l'usage de la bourse si elle est importée. En réalité, loin de se contredire, les deux avis se confirment réciproquement, car de la comparaison des termes « sur elles » et « avec elles », on conclut à interdire seulement l'objet spécialement destiné à orner l'idole, à l'exclusion du sac d'argent. Or, ce dernier devient aussi défendu, selon l'avis de R. Yanaï, s'il est importé près de l'idole ; car, ajoute R. Aba au nom de R. Juda, même l'eau et le sel que l'on importe sont supposés servir à l'idole, le sel pour aplanir le terrain, et l'eau pour le laver ; donc,

1. Aussi, il est bon de ne pas parler. 2. Siffri, section *Reḥh*, ch. 60.

l'apport d'autres objets n'est pas défendu à titre d'extension, mais aussi bien que l'eau et le sel — 1.

L'œuf devant lequel on s'est agenouillé, selon Hiskia, ne devient pas interdit pour cela; R. Yohanan le déclare interdit. R. Zeira dit que cette discussion se réfère à un œuf (en raison du doute si d'avance on le considère comme un être vivant, ou non); les autres compagnons d'étude rapportent la discussion à des cailloux de rivière, de forme ovale, que l'on superpose pour les adorer. En effet, dit R. Houna, un verset confirme l'avis des compagnons, à savoir qu'il s'agit de cailloux arrondis de rivière, disant (Isaïe, LVII, 6) : *Dans les pierres polies du torrent est ton partage, ils sont ton sort, tu leur verses la libation* (c'est donc parfois une idole). L'avis de R. Hiskia a pour base ce raisonnement : « le bocage est interdit, parce qu'il est de formation humaine, et tout objet d'artifice humaine est susceptible d'interdit » (non les poussins, dont l'éclosion de l'œuf n'est pas un produit obtenu par l'homme). Tous reconnaissent que des froments adorés (objet de la culture humaine) sont interdits, car R. Hanina b. Yassa dit au nom de R. Juda 2 : les racines du froment sont enfoncées au sein de la terre jusqu'à trois coudées, et celles des figuiers tendres s'implantent même dans les rocs. La terre n'absorbe d'eau que selon son état. D'où se nourrissent alors le caroubier et le sycomore? Une fois par mois, répond R. Hanina, une vapeur s'élève de l'abîme et arrose ces racines, car il est dit (Isaïe, XXVII, 3) : *Moi l'Éternel, je la préserve, je l'arrose parfois*. Ceci prouve, enseigne R. Simon b. Éléazar, que la terre absorbe seulement ce qui lui sert — 3.

« R. Akiba dit : je veux t'expliquer, etc. » Une version emploie ici à cet effet le mot אורבין (expliquer); selon une autre version, R. Akiba aurait dit : je veux *exposer* devant toi אורביל. Le premier terme a le sens de « faire comprendre »; le second, celui d'« apporter ». R. Bourqui a enseigné devant R. Mena : il résulte de cet avis que les Cananéens n'ont laissé ni une montagne ni une colline sans adorer là une idole. Mais n'a-t-on pas dit plus haut qu'un objet vivant adoré, sans devenir pour cela interdit à l'usage d'un particulier, sera défendu pour le culte divin, et comme il vient d'être dit que toutes les hauteurs ont servi tour à tour à l'idolâtrie, comment le Temple de Jérusalem a-t-il pu être construit? Il l'a été sur l'avis du prophète, selon ces mots (I Chron., XXI, 19) : *David monta selon la parole de Gad, qui avait parlé sur l'ordre de l'Éternel*.

6 (8). Un propriétaire, dont la maison adossée à un temple d'idoles tombe en ruines, ne devra pas la réédifier. Comment donc faire pour reconstituer son bien? Il devra se placer d'abord en retrait de 4 coudées du voisinage, puis reconstruire. Si le mur de séparation est mi-

1. Suit un passage traduit tr. Kilaïm, VII, 4 (t. II, p. 293). 2. J., tr. Berakoth, IX, 2 (t. I, p. 166). 3. Suit un passage traduit au tr. 'Orla. I, 7 (t. III, p. 328).

toyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié de ce mur. Le port des pierres, bois et mottes de terre, rend impur à l'égal du contact d'un reptile, car il est dit (Deutéron, VII, 26) : *tu l'auras (l'idole) en abomination comme un ver*. R. Akiba dit ¹ : le contact de ces objets rend impur comme celui d'une femme menstruée, car il est dit (Isaïe, XXX, 22) : *tu les rejetteras (les idoles) comme une femme impure, et tu leur diras de sortir*. Or, de même que la femme menstruée rend impur celui qui la porte, de même il en est de l'idole.

45

— ² R. Yoḥanan explique le cas de la Mischnâ (du voisinage de l'idole), en supposant qu'un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen deux maisons à mur mitoyen (et le second a gardé l'idole). Pourquoi ne pas supposer (simplement) qu'un idolâtre a construit un temple païen adossé au mur d'un israélite? A cause de l'enseignement qui dit : Si une maison d'idolâtre a été érigée en l'adossant à celle d'un israélite, puis la première est tombée en ruines, celle de l'Israélite reste d'un usage permis; mais si un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen de maisons contiguës, celle de l'Israélite reste interdite malgré la ruine ultérieure de la maison idolâtre (en raison de son origine). On a enseigné aussi ³ : la maison idolâtre, érigée en l'adossant à celle d'un israélite et plus tard ruinée laisse la maison israélite d'un usage permis; mais elle reste interdite au cas inverse, si l'israélite a adossé sa maison à celle du païen (même ruinée plus tard). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme par ces mots : « Si le mur de séparation est mitoyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié du mur » (la moitié de l'idolâtre persiste donc en son état défendu).

7. Quant aux maisons, il y a trois catégories à observer : une maison érigée en principe à l'idole est interdite. Si on l'a seulement enduite de ciment, ou préparée pour l'idole par une rénovation, il suffit à l'israélite d'enlever ces changements pour utiliser la maison. Si le païen après y avoir apporté une idole la remporte, la maison redevient permise.

8. Il y a trois sortes de pierres : une pierre taillée dès l'origine comme socle, βωμός, est interdite. Si elle a été seulement enduite de chaux, ou adaptée à l'idolâtrie par une modification, il suffit d'enlever le changement pour la rendre d'un usage permis. De même, si après avoir placé une idole sur la pierre on l'a ensuite enlevée, l'usage redevient permis.

Rab et R. Yoḥanan expliquent tous deux que la Mischnâ ne parle pas du cas de l'adoration d'une maison, parce que la Mischnâ se place au moment de l'entrée des Israélites en Palestine. On conçoit cette explication d'après Rab, qui dit que la génuflexion devant une maison suffit à l'interdire ⁴, et selon lui

1. V. tr. Sabbat, IX, 1 (t. IV, p. 116). 2. En tête est un long passage déjà traduit au même tr. (ibid.). 3. V. Tosefta, ch. 7. 4. Cf. ci-dessus, § 7.

il a fallu dire pourquoi la Mischnâ se place hors de l'entrée d'Israël en Palestine ; mais d'après R. Yoḥanan, qui dit qu'en cas de jouissance d'une maison consacrée au culte divin on ne commet pas de prévarication, que la jouissance est du moins interdite en principe, la Mischnâ devrait énoncer comme premier cas d'interdit l'adoration d'une maison (même si elle n'est pas édifiée dans ce but) ? C'est que l'adoration d'une maison, quoique interdite en principe, est une défense susceptible d'annulation (en fait) ; tandis que la maison édifiée pour l'idole dès l'entrée d'Israël en Palestine reste toujours interdite, sans annulation ultérieure. Comment alors fait-on pour tirer parti d'une telle maison idolâtre ? Dès que l'on a accompli le fait de renverser les piliers de la maison, elle devient permise. — Quant à ce qu'« il suffit d'enlever les changements pour utiliser la maison », dit R. Ila au nom de R. Éléazar, c'est seulement au cas où le changement consistait à faire entrer l'idole dans la maison non édifiée dans ce but. Mais alors, selon lui, la 2^e catégorie, parlant comme la 3^e de l'apport de l'idole, ne constitue qu'une avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement 2 catégories, non trois ? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un apport momentané, et dans la seconde il s'agit d'un séjour que l'on supposait définitif.

R. Aba dit au nom de Rab : des termes de la Mischnâ (§ 9) il résulte que la fabrication ayant pour but spécial l'idolâtrie¹ est de suite interdite (même avant l'adoration). Ainsi, dit R. Jérémie au nom de R. Éléazar, il en résulte qu'une coupe fondue pour l'idolâtrie est interdite dès la fusion. R. Ila ajoute au nom de R. Éléazar (sur l'assertion de la Mischnâ relative à l'autel) : pour l'interdit, il faut que l'idole ait été placée sur ce piédestal. Selon la conclusion tirée plus loin de l'interdit immédiat des objets relatifs à l'idolâtrie, que le piédestal n'est jamais annulé, il est observé que Rab se contredit : ici il résulte de la Mischnâ qu'une coupe préparée pour l'idole est de suite interdite, et d'autre part il est dit que le piédestal sera annulé si l'on veut ? On peut expliquer la Mischnâ d'ici d'après l'enseignement suivant : L'idole d'un païen est interdite d'avance (dès sa confection), et celle faite par un israélite l'est après l'adoration (or, l'avis de Rab, d'une annulation admissible, se réfère à l'avis contraire, que la fabrication d'un païen n'est interdite qu'après adoration).

Mais la discussion, au lieu de se rapporter à l'idole, se réfère peut-être aux ustensiles de l'idole ? En effet, répond R. Simon au nom de R. Éléazar, la discussion se réfère aussi aux ustensiles de l'idole (qui, d'après ce docteur, sont de suite interdits). Puisque, selon l'avis précité de R. Ila au nom de R. Éléazar, l'idole doit avoir été placée sur le piédestal pour être interdite, il en résulterait selon R. Éléazar que la seconde catégorie de pierre, parlant comme la troisième de la superposition d'une idole, ne constitue qu'une série avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement deux catégories, non trois ? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un support momentané, et dans la seconde il s'agit d'un support supposé définitif.

1. Cf. ci-après, IV, 4.

9. Il y a trois sortes d'arbres, phallus : un arbre planté en principe pour l'idolâtrie est interdit. S'il a été seulement taillé et émondé pour l'idole, puis on a modifié son aspect, il suffit d'enlever la partie modifiée (et le reste est permis). Enfin si l'on a placé au-dessous une idole, plus tard détruite, il reste d'un usage permis.

10. On appelle bocage sacré le bois sous lequel il y a une idole. Selon R. Simon, on nomme ainsi l'arbre que l'on adore lui-même. Il arriva un jour à Sidon qu'au-dessous de l'arbre où on se livrait à l'idolâtrie, il y avait un monceau. Examinez ce monceau, dit R. Simon : ce qui fut fait. On vit qu'il y avait là une image. Puisque celle-ci était adorée, dit-il, l'usage de l'arbre reste permis.

R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch (§ 9) : si l'on a gravé des dessins d'idole sur cet arbre, l'interdit ne pourra pas être annulé ; et quoique ce soit évident, il a fallu le signaler, pour dire que, même après avoir enlevé ces gravures, l'interdit ne saurait être annulé, en raison de la plantation originelle de l'arbre pour l'idolâtrie. On a enseigné : si l'on a greffé une branche d'un tel arbre d'idolâtrie sur un autre, il suffit d'enlever la greffe, et le reste est d'usage permis ; et encore, dit R. Yanai, l'enlèvement n'est nécessaire, que si la greffe a eu lieu en vue spéciale de l'idolâtrie. R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : l'obligation d'enlever la partie modifiée de l'arbre, au cas où on l'a taillé et coupé pour l'idolâtrie, subsiste seulement si l'idole a été placée au-dessous de son feuillage (s'il a servi de dôme). Ce rabbin n'est-il pas en contradiction avec lui-même : R. Amé vient de dire en son nom que, même après avoir enlevé les gravures idolâtres représentées sur l'arbre, l'interdit ne saurait être annulé, et maintenant on dit (avec moins de sévérité) que si l'idole n'a pas été placée sous l'arbre, on n'est pas tenu d'y rien changer pour l'utiliser ? C'est que la gravure comporte une sévérité particulière en ce qu'elle est faite sur l'arbre même (tandis qu'ici il s'agit des branches). R. Ila vient d'adopter pour condition que l'idole ait été mise dessous. Il en résulterait que la 2^e catégorie d'arbres, en parlant comme la 3^e de la mise de l'idole au-dessous, ne constitue qu'une catégorie avec la dernière, de sorte qu'il y a seulement 2 catégories, non trois ? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'une pose momentanée, et dans la seconde il s'agit d'une pose présumée définitive ¹.

R. Hida dit (§ 10) : la discussion de la Mischnâ se réfère au cas indéterminé (où l'on ne sait si l'arbre qui abrite l'idole est aussi adoré ou non). Or, il est admis qu'en cas de certitude d'adoration de la figure et de l'arbre tous reconnaissent l'interdit de ce dernier ; si au contraire il est certain que l'on adore la figure seule, non l'arbre, tous déclarent permis l'usage de l'arbre. Il n'y a de discussion qu'au cas indéterminé : en ce cas, selon R. Simon, on présume l'adoration simultanée de la figure et de l'arbre ; selon les autres doc-

1. Selon le raisonnement des §§ précédent et suivant.

teurs, on n'adore alors que la figure, non l'arbre. Mais alors comment expliquer l'avis de R. Simon, disant : « puisque l'image est adorée, l'usage de l'arbre reste permis ? » Pourquoi d'une part conteste-t-il l'avis des autres docteurs, puis prononce-t-il la règle selon leur opinion ? (question non résolue).

11 (8). On ne doit pas s'asseoir à l'ombre d'un arbre d'idole ; en cas de fait accompli, on reste pur. On ne doit pas passer au-dessous de ce bois ; en cas de fait accompli, on devient impur. Si les branches empiètent sur la voie publique et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur. Au-dessous d'elles, il est permis d'ensemencer des légumes verts dans la saison des pluies, non en été ; mais il n'est pas permis d'y semer de la laitue, ni l'été, ni l'hiver. R. Yossé interdit même de semer des légumes verts dans la saison des pluies, parce que les fleurs de l'arbre en tombant sur les semailles, leur servent d'engrais (et leur profitent).

On a dit là-bas (à Babylone) au nom de R. Hisda : il est défendu de se tenir dans l'ombre de l'idole, non à l'ombre de l'ombre. Ces deux mesures différentes sont déterminées là-bas comme suit : tout l'espace qui serait couvert par l'arbre s'il tombait à terre et que son ombre touche constitue l'ombre de l'arbre ; tout ce qui est ombré au-delà de cet espace n'est que l'ombre de l'ombre. Pourquoi la première est-elle interdite ? Parce qu'ainsi on tire un profit de l'idole. Pourtant, bien qu'il soit défendu de jouir d'un tombeau, il est permis de profiter de son ombre ; de même, bien qu'il soit défendu de tirer un profit du sanctuaire même, R. Yoḥanan b. Zaccāi était assis à l'ombre de cette construction¹, et de là énonçait ses leçons. Donc, l'interdit ne provient pas de la défense d'en tirer un profit, mais de la gravité attachée à l'idolâtrie. R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : de ces mots de notre Mischnâ, « si les branches empiètent et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur », il résulte que l'impureté de l'idole n'a pas un caractère aussi grave de propagation que celle d'un mort ; le parallèle n'est pas complet, car si l'on passait sous la toiture d'un tombeau qui s'étend jusque sur la voie publique, on serait certes déclaré impur.

Gamaliel Zouga se fit accompagner par R. Simon b. Lévi. Arrivés à Tabnita, le premier lui demanda : pouvons-nous passer devant l'idole ? Passe et ferme les yeux². R. Isaac b. Matna marchait soutenu par R. Yoḥanan. Arrivés devant la statue de Bel, l'un demanda à l'autre : pouvons-nous passer ? Passe, répondit le rabbi, et ferme les yeux. R. Jacob b. Idi marchait soutenu sur R. Josué b. Lévi ; arrivés devant l'idole maudite³, l'autre s'arrêta indécis⁴.

1. V. B., tr. Pesahim, f. 26. 2. Voir Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 142 ; Cf. p. 136. 3. Menahem de Lonzano, dans son Commentaire ajoute : « C'est l'image de Rhodes ; ainsi l'explique le Midrasch Samuel, ch. 19. » Du même coup sont rectifiées les éditions fautives de ce Midrasch, qui ont la leçon *Herodes*, au lieu de Rhodes, observe M. Buber en note à ce passage (*Huassif*, II, p. 329), et il invoque le témoignage de Schwartz, *Tebouôth ha-areç*, fol. 138^b. 4. V. J., tr. *Bera-*

Quoi ! s'écria le premier, Naḥum, l'homme le plus saint a passé, et tu ne le voudrais pas ! Passe, et ferme les yeux. Notre texte n'est-il pas opposé à l'avis de R. Yoḥanan 1, qui dit plus haut (§ 2) que les morceaux d'une idole brisée sont aussi interdits ? Or, n'est-il pas dit à ce sujet que lorsqu'on ne se propose pas de remettre en place les fragments brisés (comme ici pour les feuilles tombantes), tous sont d'avis qu'il est permis de les utiliser ? On peut répondre qu'ici il s'agit d'une idole érigée par un israélite (qu'on ne peut jamais annuler). Notre texte n'est-il pas en contradiction avec Rab qui défend seulement d'utiliser l'ornement à l'usage de l'idole, non tout ce qui touche à l'idole ? (Pourquoi défendre ici le feuillage ?) C'est aussi qu'il s'agit d'une idole érigée par un israélite ; de celle-là on s'éloigne davantage (avec plus de sévérité), en raison de l'aggravation du mal, émanant d'un israélite.

12 (9). Si d'un bocage d'idole on a enlevé du bois, il est défendu de s'en servir. Si ce bois a servi à chauffer le four, qu'il soit neuf ou vieux, il faudra démolir le four. Le pain cuit dans ce four est interdit à tout usage, et si ce pain a été mêlé à d'autres, tous seront interdits. Selon R. Eliézer, il suffira de prendre le montant du profit et de le jeter à la mer. Toutefois, observèrent les autres docteurs, il n'y a pas lieu à rachat pour l'idolâtrie.

13. Si dans le bois consacré à l'idole on taille une navette, il est interdit d'en profiter ; si l'on s'en est servi pour tisser une étoffe, elle ne pourra pas être employée. Si elle a été mêlée à d'autres, et celles-ci à leur tour sont mêlées avec d'autres, toutes sont interdites. Selon R. Eliézer, il suffira de jeter à la mer le montant du profit. Non, fut-il répliqué, on ne rachète rien, de ce qui est à l'idolâtrie².

14. Comment procède-t-on à l'annulation de l'idole adorée en un arbre ? Si l'idolâtre a enlevé de l'arbre des souches sèches, ou des branches vertes, ou s'il en a découpé un bâton ou une verge, fût-ce seulement une feuille, l'idole se trouve annulée. Si l'une de ces opérations a été faite en vue du profit de l'arbre, il reste interdit ; si elle a eu lieu sans profit pour l'arbre (avec intention manifeste de rupture), l'arbre redevient permis.

R. Ḥasdaï dit (§ 12), que la discussion entre R. Eliézer et les autres docteurs, qu'il attribue au mélange du bois interdit avec d'autre permis, se réfère au cas où l'emploi de ce bois est indéterminé. Or, s'il s'agissait de prendre seulement de ce bois pour le brûler au four et le chauffer, tous seraient d'accord à le permettre ; s'il s'agit d'utiliser la fumée de la combustion pour sécher les vases, tous s'accorderaient à l'interdire (en raikoth, II, 1 (t. I, p. 31) ; traité Schqalim, II, 7. 1. L'avis de la Mischnâ, interdisant même les feuilles de l'arbre adoré. 2. La Guemara sur ce § est traduite au tr. 'Orla, III, 1 fin (t. III, p. 350).

son du profit direct tiré du bois). Donc, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut l'employer au cas indéterminé.

Rab dit (§ 14) : si quelqu'un pour son propre usage a découpé le bois d'idole, il peut l'utiliser, elle ainsi que ses ornements¹ ; mais s'il l'a taillé en vue de l'idole (pour l'utilité de celle-ci), l'idole même reste interdite, et ses ornements seront d'un usage permis. Selon Samuel, si c'est dans l'intérêt de l'idole, elle et ses ornements restent interdits ; mais si le travail a été accompli dans l'intérêt de l'homme, celui-ci pourra ensuite utiliser les ornements de l'idole, non celle-ci. Selon R. Yoḥanan (comme d'après Rab), le travail fait pour l'idole laisse celle-ci interdite ; mais ses ornements deviennent d'un usage permis.

CHAPITRE IV.

1. R. Ismaël dit : s'il y a trois pierres l'une à côté de l'autre auprès d'un Mercure², elles sont interdites ; s'il n'y en a que deux, elles sont d'un usage permis. Les autres docteurs disent : celles qui visiblement font partie de cette idole sont interdites ; celles qui n'apparaissent pas comme telles, restent permises.

R. Amé dit que R. Ismaël interdit la présence de 3 pierres juxtaposées à côté du Mercure, car elles constituent une petite idole à côté de la grande ; les autres docteurs craignent que ce soient des pierres détachées de la base de la statue. Jusqu'à quelle distance les suppose-t-on ainsi détachées et interdites ? Selon R. Aba au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), c'est jusqu'à 50 coudées. En principe, la règle sur l'érection défendue du Mercure est comme suit : l'idole se compose de 2 pierres côte-à-côte et d'une autre superposée. Si après avoir posé seulement la seconde pierre, un israélite égorge un animal et son petit, on l'avertit de ce dernier interdit, et en cas de transgression, il subira (selon l'avis de tous) la peine des coups de lanière, mais il ne sera pas lapidé pour le crime plus grave d'idolâtrie qui n'existe pas encore. Après la superposition de la 3^e pierre (l'idole étant constituée), l'égorgement d'un animal avec son petit en l'honneur de l'idole est l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch quant à la pénalité³ : en ce cas, dit R. Yoḥanan, si l'Israélite a été avisé qu'il commet le délit d'infraction à la loi sur l'égorgement de la mère et de son petit, il subira la peine des coups ; s'il a été avisé qu'il commet le crime plus grave de l'idolâtrie, il sera lapidé ; selon Resch Lakisch, même si cet homme a été avisé qu'il est défendu d'égorger un animal et son petit, il ne sera pas passible de la peine

1. Tossefta, ch. 7 ; Cf. ci-dessus, § 12. 2. L'adoration consistait en ce que les passants plaçaient des pierres à côté de cette statue V. Conder, *Syrian stone-lore*, p. 265. 3. V. tr. *Troumôth*, IV, 1 ; tr. *Meghilla*, I, 9 ; tr. *Kethoubôth*, III, 1.

des coups, car si on l'avait avisé du crime d'idolâtrie il aurait à subir la peine de la lapidation (ce qui dispense de la pénalité moindre, celle des coups). Jusqu'où s'étend la défense de jouir de ces pierres de Mercure? Si même on les emploie à former des ponts au-dessus des cours d'eau, ou des chemins sur une vallée (en viaduc), elles restent interdites par leur provenance idolâtre.

L'adoration régulière de Mercure consiste à lui jeter une pierre; si au lieu de cela on s'est prosterné devant sa statue, est-on condamnable? Certes, répond R. Yossé, puisqu'on lui donne ce nom même de Mercure¹ en raison de la génuflexion, ou signe d'adoration accordée à l'idole. Ainsi il est dit (Lévitique, XXVI, 1) : *Vous ne placerez pas dans votre pays une pierre ornée d'images d'idolâtrie² pour se prosterner sur elle*; or, sans la dernière expression, on aurait pu croire qu'il est défendu de juxtaposer deux pierres servant à déposer même une hotte. C'est pourquoi il est dit de plus : *pour se prosterner sur elle*, indiquant par là qu'une telle génuflexion constitue l'adoration interdite. *Sur elle* il est défendu de s'agenouiller, mais le dépôt d'une hotte est permis; sur elle il est défendu de s'agenouiller, mais c'est permis sur les pierres du sanctuaire³. Rab recommandait aux gens de R. Aḥa, ainsi que R. Amé aux gens de sa maison, lorsqu'ils se rendent à l'assemblée religieuse tenue au jour du jeûne, de ne pas s'étendre à terre selon leur usage à la maison (à cause des dalles de pierre qui garnissent le sol de la synagogue, afin d'éviter l'interdit du verset précité). Aussi, R. Yona en ce cas s'étendait sur le côté, ainsi que R. Aḥa (pour éviter de se prosterner). J'ai vu, dit R. Samuel, que R. Abahou s'étendait à terre comme d'ordinaire. Alors, dit R. Yossé, je lui oppose le verset (précité) : *Ne mettez pas de pierre ornée d'images dans votre pays, pour se prosterner sur elle*. R. Abahou réplique à cette objection en disant que l'interdit de ce texte n'a lieu qu'en cas de détermination d'une place pour s'y prosterner (comme au Temple); partout ailleurs, cela ne fait rien. Mais il est dit (II Sam. XV, 32) : *David vint jusqu'au sommet où il s'agenouillait devant Dieu* (où il s'agit certes d'une génuflexion sur la pierre)? C'est donc permis? C'était une génuflexion non faite à terre (et permise). Mais considère-t-on une génuflexion de cette sorte, non faite jusqu'à terre, comme réelle? Oui, car il est dit (II Chron., VII, 3) : *Ils s'inclinèrent la face à terre jusque sur la dalle et se prosternèrent*; on peut donc parfois se prosterner sans toucher la terre. A la mesure du prosternement, R. Abahou ajoute que l'on s'incline le temps nécessaire à l'énoncé des mots (Ps. CXVIII, 1) : *Rendez grâce à l'Éternel, car il est bon*; R. Mena ajoute encore la fin de ce verset : *car sa faveur est infinie*.

R. Yoḥanan dit à R. Ḥiya b. Aba de Babylone⁴ : vous avez rapporté de

1. Le nom de Mercoles, dans la Tossefta sur notre passage, est décomposé en ces deux mots : MAR QILOS, Maître de la louange.
2. Pierre symbolique, traduit M. le Gr. Rab. Wogue. Voir sa note détaillée sur ce mot, audit verset.
3. Cf. *Torath Cohanim*, section *Behâr*.
4. J., tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, p. 332).

voire contrée deux bonnes règles : 1° l'on se prosterne la face à terre aux jours de jeûne ; 2° vous organisez le comput de l'année de telle sorte que le 7^e jour de la fête des Tentés ne puisse être un samedi. De plus, disent les rabbins de Césarée, on y ajoute l'ajournement du Nouvel-an au lendemain. C'est conforme à l'avis de R. Amé de Babel, au nom des rabbins de là-bas, que le prosternement en ces jours n'est pas de rigueur ; il suffit de bien se pencher de côté. R. Yanaï Zeira dit au nom de son père¹ : celui qui ne se sent pas aussi pur que Josué et n'a pas la certitude, s'il se jetait la face à terre pour supplier Dieu, d'être exaucé aussi bien que Josué et de s'entendre dire par ordre divin de se lever, fera mieux de ne pas tomber à terre. Toutefois, cette recommandation est faite à un particulier priant pour le public (non s'il prie seulement pour lui).

« Les autres docteurs disent : les pierres qui sont visibles en même temps que la statue de Mercure sont interdites à titre d'idolâtrie ; celles qui ne sont pas visibles du même coup d'œil restent d'un usage permis. » Celles qui sont visibles en même temps font partie du corps de l'idole (et ont dû se détacher de celle-ci) ; ce qui n'est pas visible en même temps n'en fait pas partie. Pourquoi interdit-on celles qui sont visibles en même temps, quoique détachées ? N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut (III, 2) par Resch Lakisch, qui dit : il est permis d'utiliser les fragments d'une idole brisée, règle applicable aux pierres détachées de l'idole ? Cependant, il a été admis comme mesure logique que si l'on se propose de rapporter les fragments à leur place primitive, ils sont interdits selon l'avis unanime de tous (de même, l'ensemble de la vue constitue une sorte de réunion interdite d'avance). L'avis exprimé ici au sujet des pierres n'est pas non plus opposé à l'opinion de R. Yoḥanan, d'après lequel les fragments d'une idole brisée, quoiqu'interdits en principe, deviennent aussi permis lorsqu'on ne se propose pas de les restituer dans leur ensemble ; car ici, en raison de la vue des pierres laissées en place, on présume leur reconstitution en commun ; or, R. Judan, père de R. Mathnia dit que si les fragments restent déposés en leur place, on les présuppose réunis. R. Aba dit au nom de Rab : tantôt on en conclut que les fragments d'une idole brisée spontanément ne seront jamais annulés de leur caractère idolâtre (malgré la rupture) ; tantôt on conclut que les vases servant à l'idole ne perdent jamais leur caractère d'interdit, malgré l'annulation. D'après ce dernier avis, il en est à plus forte raison de même pour l'idole même ; d'après l'autre avis, l'interdit subsiste seulement pour l'idole, non pour ses ustensiles.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de Rab : les pierres de la statue de Mercure qui ont été dispersées ne sont jamais affranchies de leur caractère idolâtre, R. Yoḥanan, en l'entendant, dit : notre maître nous a appris une bonne règle, car l'acte d'adoration d'une idole, en lui offrant des comestibles, fait que ceux-ci ne pourront jamais perdre leur caractère idolâtre. Comment an-

1. J., tr. Taanith, II, 6 fin (t. VI, p. 158).

nule-t-on ces pierres (en ce qu'elles ont d'interdit)? R. Hīya b. Ada dit : on crache dessus en signe de mépris de l'idole. Mais R. Hīya n'a-t-il pas enseigné que les pierres de Mercure même disséminées ne sauraient être annulées et gardent leur caractère sacré? Il est vrai, dit R. Pinḥas, qu'elles gardent ce caractère indélébile lorsqu'elles ont été jetées à l'idole; mais lorsqu'elles ne lui ont pas été jetées (provenant de la dislocation d'une telle statue), elles peuvent être annulées. Ainsi, on le sait de ce que R. Simon b. Rabbi avait un Mercure dans son champ (érigé par des païens). L'inspecteur des bourgades (burgarius?) vint à passer : « comme j'ai appris, dit R. Simon, que le gouverneur ἀρχων doit passer ici demain, je te conjure sur ta vie de faire enlever de là cet amas de pierre ¹. » Une fois que les pierres avaient été enlevées et la place débarrassée, l'inspecteur voulut prendre les pierres. Non, lui dit le rabbi, elles sont à moi (après qu'elles ont été disséminées, elles deviennent permises). R. Hīya b. Aba, l'entendant, s'écria : que la mère est heureuse d'avoir un tel fils ! (Il approuva son ingéniosité ²). R. Hīya le grand ne vient-il pas d'enseigner que le Mercure, même après sa dislocation, est annulé comme idole? (Que nous apprend de plus R. Simon?) C'est vrai; seulement après l'avoir entendu énoncer par R. Hīya, R. Simon a confirmé la règle par un exemple à l'appui.

2. Si dans la tête du Mercure on trouve de l'argent, ou un vêtement, ou des vases, ils restent d'un usage permis. Si l'on y trouve des ceps *εραγέλλιον* chargés de raisins, ou des couronnes d'épis, ou du vin, ou de l'huile, ou de la fleur de farine, ou tout objet dont le semblable est offert en sacrifice sur l'autel, c'est interdit.

3. Si un jardin ou un établissement de bains appartient à une idole (à ses prêtres qui l'exploitent), on peut en faire usage si l'on ne paie pas pour l'utiliser; mais l'on ne doit pas en faire usage en payant ³. Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser.

R. Yonathan dit (§ 2) : en réalité, non seulement « les couronnes d'épis » trouvées auprès d'une idole sont interdites, mais aussi les couronnes de roses. De même, dit R. Yossé, non seulement si « dans la tête du Mercure on trouve de l'argent », mais lorsqu'en tête d'une idole quelconque même non abritée par une tenture, on trouve des vêtements ou des vases, ils sont aussi permis à l'usage.

En parlant dans la Mischnâ (§ 3) de « paiement, » il s'agit de déterminer si l'on fait ou non un versement au profit des prêtres idolâtres. Des flûtes (fabriquées pour le commerce), qui ont servi à l'idolâtrie ⁴, ne doivent plus être vendues (tout profit en est interdit). Si le profit à en revenir est attribué à la

1. Procédé ingénieux pour arriver à faire annuler l'idole. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IX, 9 fin. 3. Si l'offre n'était pas gratuite, elle servirait à glorifier l'idole. 4. Tossefta à ce tr., ch. 7.

province, il sera permis de les vendre, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Il est défendu de louer une boutique de l'idolâtrie (à son profit) ; mais si le loyer à en tirer est attribué à la province, il sera permis de faire cette location, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Au collecteur d'argent qui quête pour l'idole, il est défendu de donner ; mais c'est permis lorsque sur cette collecte une part de bénéfice est attribuée à la province, quoique la quête soit faite pour l'idolâtrie. En effet, notre Mischnâ le confirme, en disant : « Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser. »

4. L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration, un païen peut annuler son idole et celle fabriquée par un israélite (de façon à rendre son usage permis) ; mais un israélite ne peut pas effectuer l'annulation d'une idole érigée par un païen. En annulant l'effet d'une idole, le même résultat est acquis pour les accessoires de l'idole ; mais l'annulation de ces derniers n'entraîne pas le résultat pour l'idole elle-même, qui est interdite.

R. Simon b. Lakisch dit : notre Mischnâ parle d'un ouvrier païen, qui fabrique l'idole pour la vendre au marché ; elle « devient de suite interdite, » car il est certain qu'aussitôt après son achèvement le païen a dû s'agenouiller devant elle. Mais, demanda R. Yossé, si l'on a cette certitude d'adoration, comment expliquer les termes de notre Mischnâ : « L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration » ? Même celle-ci doit être interdite s'il y a eu adoration ? (Objection non réfutée). R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : malgré l'avis prescrivant que l'on ne saurait rendre de la terre interdite, celui qui taille une image pour l'idolâtrie dans un bloc de pierre sera averti de la défense à chaque morcellement ; lorsqu'il arrachera le bloc, il sera passible de la pénalité des coups. On en déduit, dit R. Yossé, qu'en dépit de l'avis qui déclare l'inapplication de l'interdit d'idolâtrie à un objet animé, si quelqu'un sculpte (taille) une image pour l'idolâtrie, il sera avisé de la défense à chaque coup de marteau, *κρόνον* ; lorsqu'il aura achevé, il sera passible de la peine des coups (pour infraction d'une défense). « Une idole faite par un païen devient de suite interdite. » C'est pourquoi, on peut l'annuler. « Et celle qu'a faite l'israélite n'est interdite qu'après l'adoration ; » aussi, on ne peut pas l'annuler. Au contraire, dit R. Zeira, il n'y a pas de conséquence (ni lieu de dire « c'est pourquoi »), mais qu'au premier cas il n'est pas possible de procéder à l'annulation, et au second cas cela se peut. L'idole faite par le païen devient de suite interdite, car il est dit (Deutéron., XII. 2) : *Vous anéantirez*, avec redondance de cette expression, pour indiquer l'obligation immédiate. « Celle qu'a faite l'Israélite n'est interdite qu'après l'adoration, » comme il est dit (ibid., XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une image taillée ou*

de fonte, en abomination à l'Éternel... et qui la place dans un lieu secret; donc, lors de ce dernier acte en signe d'adoration, l'idolâtrie devient effective. Une autre version renverse les dites propositions et dit au contraire : l'idole faite par l'Israélite devient de suite interdite, car il est dit (ibid.) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une image, etc.*, en ce sens qu'il est maudit dès qu'il la fabrique. L'idole faite par un païen n'est interdite qu'après l'adoration, car il est dit (ibid., XII, 2) : *Vous antantirez tous les lieux où les païens ont adoré* ; il faut donc la réalisation de cette dernière condition. R. Isaac b. Naḥman au nom de Samuel conclut à l'ajournement de l'interdit pour l'idole faite par un païen, de ce qu'il est dit (ibid.) : *Ceux que vous héritez, leurs dieux, devront être brûlés* ; c'est-à-dire si tu hérites du bien d'un païen qui est une idole adorée, alors seulement il faudra la brûler. R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï dit que le païen a la faculté de déclarer l'idole nulle ; de ce qu'il est dit (ibid., VII, 25) ; *tu ne convoiteras ni l'argent, ni l'or, qui est sur elle*, on conclut que ce qui n'est plus rien (n'est plus consacré), tu peux le désirer et le prendre, comme d'autres tels que le païen qui l'a annulé peuvent convoiter un tel objet. R. Yoḥanan dit à Bar-Droussaï : va et brise toutes les idoles qui se trouvent aux bains publics, *δρημίσαι* ; le messenger alla et les brisa, sauf une. Pourquoi cette restriction ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, un israélite était soupçonné d'avoir fait fumer l'encens sur cette idole (qui dès lors ne pouvait plus jamais être annulée, et il devenait inutile de la briser).

R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab dit que Rabbi, étant assis, enseigna à son fils R. Simon qu'un païen peut déclarer nulle son idole et celles de son prochain. Cependant, lui objecta le fils, lorsque tu étais dans toute la force de ton âge (plus jeune), tu nous as enseigné que le païen peut déclarer nulle son idole et celle d'un israélite (en cas d'association), et pourquoi sembles-tu changer d'avis ? Il n'en est pas ainsi mon fils, répliqua Rabbi¹, car l'idole adorée par un israélite ne pourra jamais être annulée (elle reste indélébile, malgré l'association du païen, et je modifie mon premier avis). En effet, on a enseigné : Selon R. Simon b. Menassia, une idole adorée par un israélite sera désormais indélébile. Aussi Rab, pour confirmer cette opinion, invoque à l'appui ce verset (ibid., XXVII, 15) : *Soit maudit l'homme qui fabrique une image taillée ou de fonte, et qui la place dans un lieu secret*, en ce sens qu'à jamais elle garde ce caractère, malgré l'annulation énoncée. Bar-Qappara avait trouvé un anneau sur lequel une idole était figurée. Un jeune araméen courut après lui, voulant élever l'anneau en signe d'adoration ; mais Bar-Qappara l'en empêcha, puis le frappant il l'incita en signe de mépris à cracher sur l'idole, ou à uriner sur elle ; à quoi l'araméen ne consentit pas. Il en résulte la preuve 1° qu'un païen a la faculté d'annuler même une idole de son prochain (puisque celle qui était en question avait été trouvée²), 2° qu'il peut le faire sous l'effet de la contrainte³, 3° qu'il peut en reconnaître la valeur

1. V. ci-après, V, 8. 2. Elle était donc à un autre. 3. Bar-Qappara l'ayant frappé.

(puis que Bar-Qappara ne put le convaincre), 4° qu'une idole égarée aux mains d'un israélite n'est pas annulée pour cela (aussi le rabbi tenta d'obtenir son annulation par le païen). Pourquoi ne pas considérer que cet objet, égaré comme une idole délaissée par son maître, était une idole annulée de ce fait ? R. Zeira répond : lorsque par un fait conscient, le maître la délaïsse, l'israélite est aussi apte à la déclarer annulée ; mais lorsque le maître ou possesseur de l'idole ne l'a pas spontanément délaissée, l'Israélite ne pourra pas l'annuler.

Rab dit : un autel destiné à l'idolâtrie n'est pas annulé et détourné de sa destination par le seul fait de l'annulation de l'idole qu'il supportait ; il faut donc que l'Israélite procède à l'annulation de l'autel même pour la rendre effective (elle n'est pas admise à titre spontané considérant l'autel comme une idole) . Alors, Rab ne se contredit-il pas ? Plus haut (III, 8), il est dit en son nom que, de la déclaration d'interdit appliquée à la pierre taillée d'un bloc pour servir d'autel à une idole, on déduit qu'une coupe fondue pour servir à l'idolâtrie est de suite interdite (même avant son emploi à titre d'ustensile d'idole, comme l'autel est considéré de même), tandis qu'ici on considère l'autel à l'égal de l'idole ? L'avis de Rab ici se réfère au cas où l'on a encensé l'autel (c'est alors une idole) ; tandis que plus haut, on ne suppose pas l'autel encensé (et ce n'est alors qu'un ustensile). Ou bien encore on peut supposer qu'aux deux cas il s'agit d'un autel encensé ; seulement, Rab est conforme en cela à son propre avis (non à celui de R. Éléazar plus haut), qui en tire la déduction que l'objet fondu à l'usage de l'idolâtrie devient de suite interdit. R. Yoḥanan dit : on appelle un bloc unique de pierre, ou autel, un ensemble de plusieurs pierres. Aussi, dit Ḥiskia, une stèle devient nulle (perd son caractère sacré) dès qu'elle est écornée ; tandis que dans un autel, il faut ébrécher chaque pierre. L'enseignement professé plus loin par Ḥiskia s'oppose à son avis émis ici ; car du verset (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez leurs autels et briserez leur stèles*, il conclut que chacun de ces actes suffit, sans ébrécher chaque pierre à part de l'autel. R. Zeira ou R. Isaac b. Naḥman au non de R. Oschia, R. Ḥiya ou R. Aba ou R. Éléazar au nom du même, expliquent ce verset (Isaïe, XXVII, 9) : *c'est qu'il a mis en poussière toutes les pierres des autels comme des pierres à chaux*, en ce sens qu'il faut les poursuivre jusqu'à détruire tout germe d'eux en ce monde ; tandis que du verset précité il résulte qu'il suffit, soit d'avoir brisé la stèle, soit de l'avoir renversée (de façon qu'après la dislocation chaque pierre isolée de l'autel soit une stèle). Il est écrit (Lévit., XXVI, 1) : *Ne vous faites pas d'idole, ne vous érigez ni image taillée ni de fonte*. N'est-ce pas le même sens *faire* ou *ériger* ? (Pourquoi ces changements de termes ?) R. Ila dit que le texte emploie d'abord l'expression *faire*, afin de donner plus d'énergie ensuite à l'expression *ériger*, en ce sens que même pour une idole tombée, il est défendu de la relever. De même il est écrit (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez les autels et briserez les stèles* ; or, d'où sait-on que la recommandation faite à l'égard de l'un s'adresse

aussi à l'autre, qu'il faut briser l'autel et renverser la stèle? On le sait par juxtaposition des termes, répond R. Aboun b. Hiya, en nous enseignant de plus qu'il faut briser, ou écorner, ou renverser chaque pierre à part.

5. Comment annule-t-on l'idole? En lui coupant p. ex. le bout de l'oreille, ou le bout du nez, ou l'extrémité du doigt. Comprimer l'idole, sans rien lui enlever, suffit à l'annuler. Cracher sur elle, ou uriner devant elle, ou la traîner dans la boue, ou jeter une ordure sur elle, ce n'est pas l'annuler. La vendre ou la mettre en gage, c'est l'annuler, selon Rabbi; les autres docteurs ne sont pas de cet avis.

6. L'idole que ses adorateurs ont délaissée pendant une période de paix, est permise; mais celle qui a été abandonnée pendant la guerre reste interdite. Les piédestaux βῶμοι d'idoles pour les rois restent permis, car l'idole est érigée seulement pour le passage des rois.

7. On demanda à des anciens dans Rome : puisque Dieu ne se plaît pas aux idoles, pourquoi ne les détruit-il pas? C'est que, répondirent-ils, si l'on adorait des objets inutiles au monde, Dieu les détruirait; mais comme ils adorent le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, les montagnes, les collines, Dieu ne perd pas le monde à cause des insensés. S'il en est ainsi, répliquèrent les adversaires des Juifs, que Dieu laisse perdre ce qui est inutile au monde et maintienne ce qui lui est nécessaire? Nous aussi, répondirent les anciens, nous soutiendrions alors ceux qui adorent ces idoles et qui diraient : Vous voyez bien que ces objets du moins sont des idoles, puisqu'ils ne sont pas détruits!

Il est vrai, dit R. Zeira, que l'annulation de l'idole par la vente est en litige entre Rabbi et les autres docteurs, lorsque la vente a été faite avec calme; mais lorsqu'elle a eu lieu à la suite d'un mouvement de colère, tous déclarent l'idole annulée, car il est dit (Isaïe, VIII, 22) : *Il arriva qu'ayant faim et s'étant irrité, il maudit son roi, etc.* Zeir b. Hinena dit au nom de R. Hanania : la discussion porte sur le cas où l'on a vendu l'idole par besoin (ayant besoin du métal qui la compose), mais lorsque l'acquéreur peut avoir acheté l'idole pour l'adorer, tous sont d'avis de ne pas la déclarer annulée. R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab qu'il y a discussion en cas de vente pour l'adoration; mais si c'est pour utiliser le métal, tous la considèrent comme annulée. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yoḥanan qu'ils sont tous d'accord, et R. Ila dit au nom de Resch Lakisch qu'ils sont en désaccord (énonciation vague, sans désignation de cas); or, cet avis de R. Yoḥanan correspond à celui que vient d'exprimer R. Hanina, et celui de R. Resch Lakisch à l'avis précité de R. Jérémie, autrement dit : selon le premier, la discussion de la Mischnâ se réfère au cas de la vente de l'idole par besoin du métal, mais tous s'accordent à ne pas admettre l'annulation en cas de vente pour l'adora-

tion ; d'après le second, la discussion a lieu au cas inverse, de vente pour l'adorer, et sans cela l'idole est annulée.

On a enseigné (§ 6) : certaines idoles un moment délaissées, comme pendant la guerre de Josué, restent interdites, et d'autres qui paraissent abandonnées aussi provisoirement que sous Josué, deviennent permises par l'abandon définitif. De même, on apprend qu'est-ce qui sous la guerre soutenue par David était déclaré permis (ou idole annulée), et ce qui à ce moment était interdit : Dans le premier ordre d'idées il est dit (Deutéron., XX, 17) : *tu les extermineras* ; d'autres délaissées, comme sous Josué, sont permises si elles n'avaient qu'un usage momentané. Sous la guerre de David, on peut se servir de l'idole annulée, p. ex. de celle annulée par Ithaidé Gath¹ ; tantôt à l'époque de cette guerre, elle reste à jamais interdite (lorsque le maître de l'idole n'a pu revenir à elle).

Si quelqu'un (§ 7) vole de la semence et la sème², elle ne devrait pas fructifier ; ou un adultère ne devrait pas engendrer de bâtard ; pourtant la reproduction a lieu, Dieu laissant le monde suivre son cours naturel, sauf à citer au jugement futur les délinquants. R. Zeira dit : si la Bible employait l'expression « comme les idoles seront ceux qui les adorent, » on pourrait objecter que l'on ne voit pas les adorateurs du soleil devenir comme lui, ni les adorateurs de la lune devenir comme elle ; mais il est dit (Ps. CXV, 8) : *Comme elles, sont ceux qui les fabriquent* (ils seront aussi impuissants). Selon R. Mena, on pourrait aussi expliquer l'expression « comme elles seront ceux qui les adorent, » conformément au verset (Isaïe, XXIV, 23) : *La lune rougira, le soleil aura honte*. R. Nahman dit au nom de R. Mena : un jour, l'idole se tournera contre ses adorateurs, crachera sur eux, les rendra honteux, puis disparaîtra du monde, car il est dit (Ps. XCVII, 7) : *Tous les adorateurs d'image rougiront*. Enfin, dit R. Nahman au nom de R. Mena, un jour l'idole viendra s'agenouiller devant l'Éternel, puis disparaîtra de la terre, selon les mots (ibid.) : tous les faux dieux se prosterneront devant Lui.

8. On peut acheter d'un païen un pressoir de vin, bien que celui-ci prenne à la main des grappes à remettre sur le tas de raisins. Le vin n'est considéré comme interdit à titre de libation qu'après la descente dans la cuve ; après cette descente, ce qui est dans la cuve est interdit³, et le reste est permis.

Il est vrai, enseigne R. Hanan, que « l'on peut acheter un pressoir de vin d'un païen » aussi longtemps qu'un israélite n'en a pas détourné les yeux ; mais ce n'est plus permis une fois que l'Israélite a détourné les yeux. En outre, lorsque la Mischnâ parle vaguement de « prendre à la main », il s'agit de prendre simultanément le vin et des raisins « à remettre sur le tas » (sans séparation) ; mais quelle est la règle si l'on prend d'une part le raisin, et,

1. Cf. ci-dessus, III, 3 fin. 2. Tôssefta à ce tr., ch. 7. Voir Derenbourg *Essai*, etc., p. 339. 3. En cas de contact d'étranger.

d'autre part le vin ? (Ce dernier devient-il interdit, ou non ?) Non, et même le reste dans les cavités du pressoir au-dessous des grappes est permis (considéré comme joint) ; mais le vin qui est aux côtés (et distinct) est défendu. R. Yossé b. Aboun dit au contraire au nom de R. Yohanan : par la prise des grappes pour les mettre sur le tas, le vin se désagrège, et il est susceptible de servir aux libations d'idole. Si les fissures d'un pressoir de vin ont été bouchées par le païen à l'intérieur, le vin qui en découle sera interdit, et il ne sera permis de le boire que si les réparations ont été faites du dehors ; à l'intérieur, c'est interdit, car il est impossible qu'il n'y ait pas une fente qui ne soit humide et qui, par le contact du païen, ne contamine tout le contenu de la cuve.

R. Houna dit au nom de Rab : ce qui coule du pressoir équivaut à la cuve (et en cas de contact d'une païenne, le tout sera contaminé). En toute autre circonstance, objecta R. Zeira, on ne considère pas le rayon comme joint ; pourquoi donc ici le considère-t-on comme tel (au point que le contact d'une fente équivaut au contact de toute la cuve) ? R. Houna pense que (malgré le maintien de la distinction au point de vue de l'impureté) la contamination de la cuve du vin rend le tout interdit, même ce qui coule du pressoir ; mais à l'inverse, si cet écoulement est devenu interdit, la cuve n'est pas interdite pour cela. R. Aba n'est pas de cet avis ; selon lui, malgré la contamination de la cuve, ce qui coule du pressoir n'est pas entaché ; mais si l'écoulement du pressoir est entaché, la cuve le sera aussi. Quant au dire de R. Houna au nom de Rab, que l'écoulement du pressoir équivaut à la cuve, il faut l'entendre en ce sens qu'il y a équivalence entre le pressoir et la cuve ; donc, selon R. Houna, la seule distinction à établir est dans le fait même de la contamination, et que si celle-ci a atteint le pressoir, la cuve n'est pas touchée (contrairement à l'avis de R. Aba). On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Rab : le contact du vin par un païen rend le vin interdit à toute jouissance. Toutefois, dit R. Nahman b. Jacob, il faut pour cela que l'on voie des gouttes de vin s'échapper de ses doigts (preuve que le païen l'a secoué). Un araméen étant tombé dans une cuve de vin, on demanda à R. Houna si le vin devient ainsi interdit ; il répondit qu'on peut utiliser ce vin, à la condition de le laisser s'écouler de son propre poids (sans le secouer). Mais, objecta R. Hanina, par le fait que l'araméen a forcément étendu la main en tombant, il a dû secouer le vin ? Si l'on éprouve cette crainte, répondit R. Houna, que l'on apporte des paniers d'osier à placer sous la main étendue, de façon à isoler cette place du reste et laisser écouler le vin de là. Simon b. Hiyā demanda à R. Hiyā b. Rab : à partir de quand le païen rend-il le vin impropre à l'usage ? Lorsqu'il confesse l'idolâtrie (on craint alors qu'il fasse des libations de vin à l'idole). R. Oschia¹ énonça alors une contre proposition et dit : cette distinction entre la connaissance ou l'ignorance de l'idolâtrie est effective au sujet de celui qui

1. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 430 ; Zuckermann, dans *Monatschrift*, t. XXIII, 1874, p. 229.

prend une grappe de raisin avec du vin (ce dernier alors n'est pas seul) ; mais en dehors de ce cas, même l'enfant païen âgé d'un an rend le vin contaminé par son contact. Est-ce qu'en y portant la bouche (en le buvant), le païen contamine aussi le vin, ou non ? Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, le païen ne le contamine pas ainsi ; selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, le vin est ainsi contaminé. En effet, on a enseigné¹, selon l'avis de ce dernier : si l'inspecteur (païen) du marché² a goûté au vin, soit à l'aide d'une coupe, soit par un tuyau aspirateur, et qu'il remet le reste au tonneau, le tout devient interdit. Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, l'interdit en ce dernier cas a lieu à cause de la remise par le païen ; selon R. Jérémie, le contact par la bouche motive l'interdit, même si l'Israélite remet le reste.

(9) On peut aider le païen à comprimer le vin au pressoir, mais non à le vendanger. A l'Israélite qui se livre à ce travail dans un état d'impureté, on ne prêtera pas d'aide ni pour comprimer, ni pour vendanger ; mais on peut amener avec lui des tonneaux (vides) à son pressoir, ou les retirer de là (remplis).

R. Yôna dit : il est vrai qu'il est permis à l'Israélite d'aider le païen à fouler les grappes au pressoir (sans souci de propager l'impureté), lorsque le païen a déjà foulé le pressoir en long et en large ; mais lorsque cette marche n'a pas encore eu lieu en tous sens, ce n'est pas permis. R. Yossé objecta que si l'on tient compte de cette dernière marche, il y a lieu de rectifier la première partie de l'enseignement suivant³ : « d'abord, on défendit de vendanger avec le païen, ni d'aider l'israélite à fouler le raisin s'il travaille à l'état impur ; mais on put aider le païen à fouler ; puis, modifiant cet avis, on défendit de fouler le raisin avec le païen, ni de vendanger avec l'israélite travaillant à l'état impur, mais ce fut permis avec le païen, et l'on put lui amener des tonneaux neufs, non des vieux. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, on peut lui amener tous tonneaux vieux ou neufs, à condition de ne pas les perdre de vue ; après quoi, le vin est contaminé. » Or, s'il n'est permis d'aider qu'à la fin d'une marche déjà effectuée par le païen, dès l'abord cette aide au païen devrait être défendue ? R. Yôna, pour justifier de ne pas juxtaposer les deux sortes de travaux, dit que la vendange donne déjà l'aptitude à la propagation de l'impureté ; selon R. Yossé, ce n'est pas le motif, et l'on pourrait au contraire faire valoir que c'est une simple impureté au degré secondaire, non légale (donc, il est seulement recommandé de ne pas aider à susciter le mal). L'opinion de R. Yossé est confirmée à l'aide de ce qu'il dit, au nom de R. Ila⁴ : Il serait juste de laisser pétrir la pâte sans précaution de

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est le sens donné au mot ἀγοράνομος, par Lattes, dans ses *Giunte al Lessico*. 3. Tossefta, ibid. En raison des obscurités de ce passage, le commentaire de R. Mose Margolith propose des interventions de phrases et de rabbins cités, se basant sur le passage parallèle du Babli. Voir la *Monatschrift*, ibid., p. 320. 4. Cf. tr. *Halla*, III, 2 fin (t. III, p. 292).

pureté, en vertu du texte biblique (Nombres, XVIII, 8) : *Je t'ai confié le soin de mes offrandes*; c'est-à-dire l'oblation doit-être préservée de tout contact impur, non les produits soumis. Mais à quoi devra-t-on appliquer l'un des versets suivants (ibid., 28) : *Vous en offrirez l'oblation divine au pontife Aron ?* Cela veut dire qu'en principe il faut agir en sorte de l'offrir au cohen dans un état digne de lui (pur); mais comme ici ce n'est plus possible, puisqu'elle est impure, on pourra continuer de traiter la pâte sans pureté.

9. Au boulanger qui travaille à l'état impur on ne devra aider ni à pétrir la pâte, ni à préparer le pain ; mais on pourra l'aider à transporter les pains chez le marchand, *πρᾶτήρ* — ¹.

10. Si un païen se trouve placé à côté d'une cuve de vin, au cas où il a une créance sur ce vin, celui-ci devient interdit (par crainte d'un contact défendu) ; si non, le vin reste permis. Si le païen est tombé dans cette cuve et en a été remonté mort, ou si le païen a mesuré ce vin à l'aide d'un tube, ou si à l'aide d'un tuyau il a rejeté une guêpe du vin, ou si avec la paume de la main il a frappé sur les vagues du vin en fermentation, tous cas qui sont survenus, il faut vendre le vin, selon l'avis des docteurs. R. Simon en permet l'usage. Si le païen a pris le tonneau et dans un mouvement de colère l'a jeté dans la cuve, fait qui est arrivé, les docteurs ont permis de le boire.

R. Schescheth dit au nom de Rab que l'interdit est justifié « si le païen a une créance sur ce vin » (il y a présomption que le païen aura touché); mais s'il n'a pas de créance sur la cuve de vin, l'on ne craint rien, car c'est l'usage des créanciers de se tenir auprès des pressoirs ou des greniers de leurs débiteurs. Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui spécifie dans la Mischnâ l'obligation d'avoir une créance sur la cuve, on la suppose assez proche du païen pour qu'il puisse la toucher en étendant la main ; selon l'autre interlocuteur, il suffit d'une créance quelconque, même sur une cuve sise en dehors de la portée de la main, pour constituer la crainte d'un contact interdit. Cependant, R. Aba n'a-t-il pas dit plus loin (V, 9) au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impuretés pouvant provenir de la présence d'un homme du vulgaire on admet pour limite la place à atteindre en étendant la main ², on admet la même limite d'espace pour le vin pouvant être contaminé par la présence d'un païen, non au-delà ? Donc, évidemment, l'interdit ne subsiste que si la cuve est à la portée de la main, et il n'y a de divergence que sur le point de savoir si la créance doit se référer à ce vin, ou non.

R. Abin dit au nom de Samuel que l'avis de R. Simon (qui dans la Mischnâ permet d'user du tonneau) sert de règle. Le même dit au nom de Samuel : je professe un tel respect pour l'avis de R. Simon, que lorsque celui-

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 375)'

2. V. tr. *Toharoth*, VII, 4.

ci permet l'usage du vin, il est permis aussi de le boire, et lorsqu'il le défend il est même défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Jérémie dit au nom de R. Abahou qu'un fait de ce genre étant survenu, il fut résolu qu'il est permis de boire ce vin selon l'avis de R. Simon. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : le païen ne contamine pas le vin en le jetant en l'air (ce n'est pas un mode de libation idolâtre) ; mais s'il a touché le vin de l'Israélite dans un mouvement de colère, est-ce une intention de rendre le vin impropre par libation, ou non ? On peut résoudre cette question par le fait suivant : Un araméen avait disposé ses récipients de vin dans la salle du pressoir ; un israélite survenant y versa du vin sans la permission du païen, qui, irrité, prit une cruche *κολέος* et la versa dans la cuve. Le fait fut soumis à l'appréciation des autres rabbins qui répondirent : le païen ne rend pas le vin impropre par libation en un mouvement de colère. R. Jérémie dit au nom de R. H̄iya b. Aba : Si le païen coupe le vin de l'Israélite avec de l'eau chaude, ce vin devient interdit (sujet au soupçon de contamination) ; mais si on le coupe d'eau froide, il reste d'un usage permis. Pourtant (dit R. Jérémie), je jure sur ma vie n'avoir jamais autorisé un tel mélange. R. Yassa, étant allé à Tyr, vit ses coreligionnaires boire du vin coupé d'eau chaude par les païens, et il leur demanda qui le leur avait permis (il ne les approuva pas).

11. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, dans une maison ouverte sur la voie publique, dans une ville où il y a également des païens et des israélites, ce vin reste d'un usage permis. S'il ne demeure-là que des païens, ce vin sera défendu, à moins que l'israélite n'ait installé un gardien auprès du vin ; celui-ci n'a pas besoin de rester assis pour le surveiller, il pourra même aller et venir, et le vin restera permis. Selon R. Simon b. Éléazar, tous les domaines des païens sont considérés de même (et lorsque l'israélite seul dispose de la clôture, tous sont d'avis de permettre l'usage du vin qu'elle contient).

12. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, et celui-ci lui écrit un acte disant : « j'ai reçu de l'argent de toi, » le vin reste permis. Mais si l'israélite veut emporter ce vin, et le païen s'y oppose jusqu'à réception de la somme stipulée, fait qui est survenu à Beth-Schean, les docteurs interdisent l'usage de ce vin.

R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. H̄anina dit : en réalité, l'avis de la Mischnâ ne se réfère pas seulement à « une maison ayant une porte ouverte sur la voie publique, » mais aussi à une maison dont une fenêtre est ouverte sur la rue (et dont la porte donne sur une cour), pourvu qu'elle ait au moins 4 palmes carrés à une hauteur de dix, et qu'en outre elle soit munie de poutres, partout closes. Si l'israélite a un grand arbre stérile (qui lui sert pour

inspecter la vue), dira-t-on qu'il suffit de voir l'israélite monter et descendre sur cet arbre pour écarter tout soupçon de la part du païen, que sans cela l'emplacement est considéré comme hors de vue et interdit ? (Question non résolue). R. Aba dit au nom de R. Juda : la Mischnâ (parlant d'une « ville où il ne demeure que des païens ») interdit le vin, « à moins que l'israélite ait installé un gardien auprès du vin », et que la ville entourée d'un mur soit munie d'une porte avec verroux. Comment a-t-on enseigné¹ que si même le surveillant n'arrive qu'à certains moments, cela suffit ? (Qu'importe alors la précaution de la clôture ? Donc, elle n'est pas indispensable). On a enseigné : si un païen et un israélite ont en même temps emmagasiné leur vin dans un faubourg, *περιοχή*, de la ville, ce vin pourra être bu, lors même que les gardiens sont des païens, et les tonneaux fussent-ils ouverts, car les libations à l'idole n'ont pas lieu en ce cas. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : l'acheteur est considéré à l'égal du locataire. On a dit en effet : soit l'acheteur, soit le locataire d'un emplacement dans la propriété d'un païen, peuvent user du vin lorsque ce vin est à l'israélite, et qu'un israélite y demeure, à condition d'avoir en main la clef du magasin, et d'avoir cacheté le tonneau. Si le vin est au païen, mais un israélite y demeure, le vin est aussi permis dans les mêmes conditions de possession de la clef et du cachet ; si l'israélite n'y demeure pas, le vin devient interdit, lors même que l'israélite a en mains la clef et que le tonneau est cacheté. — A l'école de R. Ila au nom de R. Yanaï, on conteste l'avis de R. Simon b. Éléazar (que « tous les domaines de païens soient considérés de même ») ; cette opinion ne se rapporte pas au commencement de la Mischnâ (que le vin est permis même dans une ville où il y a seulement des païens), mais à la suite de cette Mischnâ, où il est dit : « Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse chez ce dernier, etc., le vin reste permis ; mais si l'israélite veut emporter ce vin, etc., c'est interdit » (la distinction admise par les autres docteurs n'est pas par R. Simon, qui l'interdit en tous cas, par crainte d'un contact probable du créancier).

CHAPITRE V

1. Un ouvrier (israélite) loué par le païen pour travailler avec lui au vin de libation ne pourra pas jouir de son salaire. Si l'ouvrier a été engagé pour accomplir un autre travail, lors même que le païen l'aurait chargé à un moment de faire passer un tonneau de vin de libation d'un endroit en un autre, l'ouvrier pourra toucher le salaire.

Pourquoi ce salaire est-il interdit ? N'est-ce pas une somme donnée comme un montant dû à ce titre ? En effet, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est par une sorte d'amende que l'on a défendu de payer le salaire de cette

1. Tossetta, *ibid.*

façon. On a enseigné ¹ : les âniers et les porteurs, comme tous ceux qui sont occupés à des travaux de 7^e année, peuvent être payés par des produits de la même année. Selon R. Zeira, il s'agit là de travaux relatifs à des fruits permis ou abandonnés, et par le paiement du salaire en produits de 7^e année on entend que les ouvriers pourront prendre de ces produits eux-mêmes, sur lesquels ils travaillent. Quant à l'enseignement exprimé par R. Yoḥanan aux disciples de R. Yanaï, de ne pas se faire payer en nature pour un travail accompli, mais en argent, c'est une opinion exprimée au nom de R. Juda et de R. Nehémie. Selon R. Ila, il s'agit de travaux accomplis pour des produits interdits (comme idolâtre). De même, R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan ; lorsqu'un ouvrier a transporté du vin taxé d'idolâtrie, on le paie en lui donnant de ce vin (qu'il ne pourra pas consommer), pour le punir de ce transport par une telle amende. Si l'ouvrier a été loué pour transporter un tonneau après l'autre, il pourra être frappé d'amende sur ce tonneau même (être payé par le même produit, que l'on ne peut pas consommer), jusqu'au montant du salaire dû, non au-delà. S'il lui a payé son salaire en terrain, ce dernier aussi devient interdit. Bien que partout ailleurs il soit admis ² qu'un sol ne peut pas être interdit, ici il l'est par amende. Il en est de même si, pour le salaire, il lui donne un animal ; bien que partout ailleurs il soit admis de ne pas pouvoir considérer un animal vivant comme tombant sous le coup de l'interdit, ici il le sera. Si pour lui payer son salaire (restreint), il lui donne un tonneau entier (au-delà de son dû), tout le tonneau devient-il interdit par ce fait, ou l'est-il seulement pour le montant du travail fait au vin de libation ? Certes, si l'ouvrier israélite travaille pour le seul plaisir d'obliger le païen, on prendra une hypothèque sur les biens de l'ouvrier en équivalence du salaire que l'ouvrier aurait touché (et le punir d'autant) ; mais s'il travaille une demi-journée interdite et une demi-journée permise, pourra-t-il toucher le montant de ce dernier travail, ou non ? Est-ce comme s'il vend du profane et de la seconde dîme en la même localité, où le vendeur a le droit de déterminer à son gré ce qui est profane et ce qui est sacré, et en sera-t-il de même ici ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit ³ : Si on loue un mercenaire chargé d'apporter du vin à un malade, ou des fruits, on lui doit le salaire s'il a apporté un objet, et on ne lui doit rien s'il n'a rien apporté ; mais s'il lui a dit d'aller prendre dans tel et tel endroit pour le malade, soit du vin, soit une pomme, il est obligé de payer ce journalier en tous cas, que celui-ci ait apporté l'objet ou non ; il lui doit payer son dérangement, bien que le message n'ait pas tout à fait réussi, et il en est de même ici, le dérangement devant être payé pour la peine prise au travail permis. R. Jérémie demanda : Si l'ouvrier a été loué pour briser des tonneaux de vin de libation et le rejeter, quelle sera la règle ? Même en ce cas, le salaire est défendu (puisque le propriétaire a préféré les briser que de les laisser se perdre). Assé dit : le

1. V. J., tr. *Schebiith*, VIII, 6 (t. II, p. 406). 2. Cf. ci-dessus, III, 5.
3. *Ibid.*, § 4 (p. 404).

montant du vin d'oblation cédé par un païen à un autre est interdit au juif; le montant d'une idole vendue de même peut servir, selon R. Jonathan; mais R. Yoḥanan l'interdit. Il y a un enseignement venant confirmer chacun de ces avis: en faveur de l'avis de R. Yoḥanan, on peut citer l'enseignement où il est dit qu'un païen, débiteur de l'israélite, ne devra pas lui dire d'attendre pour ce paiement jusqu'après la vente du vin d'oblation, ou la vente de l'idole; car il est à supposer qu'il y a eu un simple échange du montant, qui est interdit (c'est conforme à l'avis de R. Yoḥanan qui défend l'usage d'une telle valeur). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Jonathan: si un païen doit de l'argent à un israélite, il peut vendre du vin de l'oblation, ou une idole, pour lui donner le montant, et l'acceptation n'est interdite que pour l'apparence (au fond, c'est permis). Tous reconnaissent que les échanges provenant d'idolâtrie sont défendus; quelle est la règle pour l'échange de l'échange? C'est un point en litige, dit R. Ḥanina, entre R. Ismaël et les autres sages: R. Ismaël b. R. Yossé permet de l'utiliser; les autres sages le défendent. Selon R. Éléazar b. Oschia, les autres sages se basent sur ce qu'il est dit (Deutéron., VII, 16): *tu seras en anathème comme elle*; ils interprètent ces mots en ce sens que l'équivalent de l'idole même (son échange direct) est *comme elle* (non l'échange d'échange). Que réplique à cela R. Ismaël? Selon lui, répond R. Yossé b. R. Aboun, on tient compte de la répétition de l'expression *comme elle*, et même l'échange de l'échange est interdit, par application de ce verset (ibid., XIII, 18): *qu'il ne reste en tes mains rien de ce qui est en anathème* (pas la moindre parcelle).

2. Si le païen a loué un âne d'un israélite pour s'en servir au transport du vin de libation, le montant de la location sera interdit à l'israélite; mais si l'âne a été loué pour que le païen puisse s'asseoir dessus, lors même que celui-ci y aura déposé sa cruche de vin, *λαγόνος*, le montant de la location sera d'un usage permis.

3. Si du vin de libation est tombé sur les raisins, il suffit de les laver et ils restent d'un usage permis; mais s'ils étaient fendus (de sorte que le dit vin a pu y pénétrer), ils deviennent interdits. Si en tombant sur les figues ou les dattes il leur communique le goût, elles deviennent interdites. Ainsi, il est arrivé à Baïtos ben Zonin d'amener de loin des figues sèches dans un bateau, et comme des tonneaux de vin de libation furent brisés et renversés sur ces figues, le cas fut soumis à la décision des docteurs, qui permirent de les consommer. Voici la règle (au sujet du mélange avec des objets consacrés aux idoles): lorsque l'objet interdit communique en ce cas son goût aux aliments, le tout sera défendu; au cas contraire tout le mélange sera permis; p. ex., si du vinaigre interdit tombe dans la bouillie.

4. Si un païen aide un Israélite à déplacer des cruches de vin d'un

endroit à l'autre, on pourra s'en servir au cas où le vin est présumé devoir être préservé (surveillé), même si l'israélite s'est absenté ; si celui-ci l'a avisé qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et de sécher, le vin devient interdit. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la replacer et sécher.

Quelle quantité de charge le païen peut-il placer sur l'âne loué (§ 2), sans que le montant de la location soit interdit ? Tant que l'âne ne regimbe pas par ce surcroît de charge.

La Mischnâ (§ 3) permet les raisins « s'ils n'étaient pas fendus », lorsque la queue n'est pas détachée ; mais si elle l'est, on considère les grains comme fendus ¹. A quel titre défend-on les raisins fendus sur lesquels est tombé du vin de libation ? Est-ce à titre de mélange du vin interdit avec celui qui est permis, ou de mélange avec une cuisson ? Si c'est à ce dernier titre, tous l'interdisent ; si c'est seulement à titre de mélange de vin défendu avec d'autre permis, c'est un sujet en litige entre R. Meir (qui le défendrait) et d'autres sages qui le permettent ². R. Yohanan dit : il est vrai que « si du vinaigre interdit tombe dans la bouillie, celle-ci reste d'un usage permis », au cas où cet aliment est chaud (le vinaigre lui est alors nuisible) ; mais, pour de la bouillie froide, le mélange est interdit, car c'est l'habitude des gens de Cippori d'agir ainsi (c'est donc avantageux), et à cet effet on le nomme : un mets de cresson. Si l'aliment après avoir été chaud, puis refroidi, reçoit le mélange de vinaigre interdit, est-il encore interdit ? (Le vinaigre produit-il en ce cas un bon effet, ou non ?) Non, ce n'est plus défendu en ce cas ; sans quoi, il faudrait aussi déclarer cet aliment interdit par le mélange même, s'il est chaud, puisqu'il refroidira plus tard — ³.

R. Samuel dit (§ 4) : Il est arrivé qu'un païen aidait un israélite à déplacer des cruches de vin d'un endroit à l'autre. On soumit le fait à R. Abahou, qui répondit que ces cruches sont désormais interdites. On dit qu'il s'agit là de cruches ouvertes (c'est la cause de l'interdit). En réalité, dit R. Zeriqan, il ne s'agit pas seulement de cruches pleines (facilement accessibles au toucher si elles sont ouvertes), mais aussi de cruches vides ; car le porteur peut les secouer de façon à toucher le vin de la main, puis remettre la cruche sur l'épaule. Bien que, logiquement, l'avis de R. Simon b. Gamaliel paraisse peu sévère (puisque'il adopte pour condition d'interdit que le païen ait eu le temps de lever la bonde, etc.), il comporte cette gravité de plus que parfois la mesure de temps pour restituer la bonde est inférieure au mode de bouchage dont parlent les autres sages. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Amé :

1. Le contact avec l'intérieur du grain devient alors possible. 2. Selon eux, le mélange donne un goût fâcheux, et en raison du désavantage, il n'est pas défendu. 3. Suit un passage déjà traduit tr. Troumoth, X, 2 (t. III, p. 116).

un œuf cuit venant des Samaritains est permis¹ ; à quoi R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Éléazar que les aliments cuits par les Samaritains sont d'un usage permis. Toutefois, c'est seulement vrai pour les aliments auxquels on n'a pas l'habitude de joindre du vin ou du vinaigre ; mais lorsqu'il est notoire que l'on en met, il est défendu même de tirer nulle jouissance de ce mets. Ainsi, l'on a enseigné² : en principe, il était défendu de boire le vin d'Ogdor, à cause de voisinage du village de Paghesch ; celui de Borgatha, à cause du voisinage de Birath-Soriqah ; celui d'En-couschith, à cause du voisinage du village de Salem (chacune des premières localités, samaritaines, devient interdite par le voisinage païen). Plus tard, revenant sur ces décisions, on dit que dans une cruche ouverte à l'accès des païens, le vin est toujours défendu ; dans une cruche fermée, il est permis. Quant à un récipient percé de trous, qu'ensuite on a bouché, on le suppose fermé ; R. Isaac b. Ḥaḡoula le considère comme étant resté ouvert (et d'un usage interdit). R. Ḥanina dit : je sais déterminer si on l'a ouvert ; si la cire posée à l'orifice pour la clore est intacte, cela prouve qu'on n'a pas ouvert ; au cas contraire, c'est un indice qu'on l'a ouvert.

Lorsque R. Simon b. Éléazar se rendit dans une ville de Samaritains et que le maître d'école vint le voir, R. Simon lui demanda d'apporter une cruche de vin fermée (à cause du séjour des Samaritains). L'instituteur répondit : tu as une source d'eau près de toi, dont tu peux boire (l'avisant indirectement de ne pas boire de leur vin suspect). Comme R. Simon insistait pour avoir du vin, et que malgré la même réponse réitérée par l'instituteur, le rabbin redemandait du vin, l'instituteur lui dit : Si tu es le maître de ta passion, je te répète qu'il vaut mieux pour toi boire à la source d'eau ; si la passion te domine, je te rappellerai ce verset (Proverbes, XXIII, 2) : *Tu te mettrais le couteau à la gorge* ; sache donc t'abstenir, car les Samaritains par leur contact ont déjà rendu le vin impropre à la consommation. R. Ismaël b. R. Yossé étant allé à Neapolis (Naplouse) reçut la visite de Samaritains et leur dit : je veux vous prouver que vous ne vous agenouillez pas devant la dite montagne (celle de Garizim), mais devant les idoles sises au-dessous d'elle, car il est écrit (Genèse, XXXV, 4) : *Jacob cacha les images sous le bocage près de Sichem*³. Il entendit leurs voix chuchoter et se dire de se lever le lendemain pour arracher les ronces. Il comprit qu'ils voulaient le tuer (pour se venger de ce que le rabbi avait dévoilé leur idolâtrie) ; il se leva donc de grand matin, les devança, et quitta la localité.

R. Aḥa se rendit à Emmaus et y mangea de la pâtisserie (des Samaritains). R. Jérémie mangea de leurs pois chiches. R. Ḥiskia mangea de leurs sauterelles comestibles. R. Abahou défendit de boire leur vin, selon l'avis de R. Ḥiya, R. Assé, et R. Amé, qui ayant passé par le mont royal virent un Sa-

1. Cf. ci-dessus, II, 8. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, V, 5.. Voir Neubauer, *ibid.*, p. 173. 3. Cf. Rabba sur Genèse, à ce verset, ou chap. 21 et 32 ; sur Deutér., ch. 3.

maritain soupçonné d'accointance avec les païens, et en firent part à R. Abahou. Celui-ci leur dit : ne trouverions-nous qu'un motif, il suffit à justifier l'interdit. Selon d'autres, voici la raison : une veille de sabbat, on ne trouva pas de vin dans toute la Samarie ; à la fin du sabbat, on trouva que toute la ville était pourvue pleinement par le vin que des Araméens avaient apporté et que les Samaritains avaient accepté. Selon d'autres, voici la cause d'interdit : Lorsque Dioclétien arriva en Palestine, il donna l'ordre à toutes les nations de faire des libations de vin aux idoles, à l'exception des Juifs ; les Samaritains ayant fait des libations, leur vin fut déclaré interdit. Selon d'autres enfin, on trouva que les Samaritains avaient une forme de colombe qu'ils adoraient, en lui versant du vin. Les Cuthéens (Samaritains) de Césarée objectèrent à R. Abahou : Vos ancêtres n'avaient à l'égard des nôtres que des doutes de suspicion ; pourquoi n'éprouvez-vous pas du moins les mêmes doutes ? Vos ancêtres, répondit-il, n'ont pas eu une conduite fâcheuse comme vous l'avez eue (et à la suite de laquelle vous avez été considérés comme suspects). On a enseigné ailleurs¹ : la Palestine (y compris ses villes païennes) est tenue pour pure, ainsi que ses bains. De même le pays des Samaritains est pur, ainsi que ses bains, ses habitations, ses sentiers. Pour ces derniers, il y a présomption qu'ils adoptent seulement les voies reconnues pures ; leurs bains le sont aussi, car, dit R. Éléazar b. R. Yossé, on les croit s'ils disent que l'eau de ces bains n'est pas puisée, mais courante ; cependant, on ne les croit pas (sans vérifier) pour la mesure exigible de 40 saas, car ils interprètent autrement que nos sages le verset (Lévit., XI, 36), *toute source, fosse, ou amas d'eau*, en ce sens : aussi bien qu'une source purifie, si petite qu'elle soit, de même un bain purifie, quelque petite que soit son étendue. On demanda à R. Abahou : comment faut-il considérer la pâtisserie des Samaritains ? Il répondit : il serait à désirer de pouvoir interdire jusqu'à boire leur eau. R. Jacob b. Hanina dit : aux Cuthéens de Césarée il est permis de prêter à intérêt (les considérant comme des païens). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, on ne devrait pas avoir égard à leur pâte (et, la traitant comme celle des païens, la dispenser de toute redevance) ; or, nous voyons les rabbins se préoccuper de la crainte que leur pâte ne soit pas libérée des prélèvements légaux.

5. Si quelqu'un dépose son vin dans un char (carrum), ou en bateau pour un long transport (conduit par un païen), et prenant les devants il arrive au pays par un chemin de traverse (compendiaria), il pourra user de ce vin laissé hors de sa vue ; mais s'il l'avise qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et laisser sécher, le vin est interdit. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la remettre et de laisser sécher.

1. Tr. Miqwaoth, VIII, 1.

6. Si un israélite a dans sa boutique un païen, bien qu'il s'absente parfois, il pourra user de son vin (sans craindre que le païen l'ait contaminé), sauf avis contraire. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut avoir eu le temps de débonder la pièce, la refermer et laisser sécher.

7. Si à la table d'un propriétaire israélite un païen est invité, et après que l'on a mis des cruches de vin sur la table et d'autres sur le trépied δελετική (réserve), le maître sort un moment, le vin resté sur la table (en présence du païen laissé seul) devient interdit ; le reste est permis. Mais si le maître lui a dit de se verser à boire tant qu'il voudra (mettant le tout à sa disposition), même les autres cruches de vin seront interdites. Les tonneaux ouverts sont interdits ; les tonneaux fermés ne sont interdits que si l'absence a duré pendant le temps suffisant à lever la bonde, la replacer et laisser sécher.

8. Si un corps d'armée arrive en ville, lorsqu'on est en état de paix, les tonneaux ouverts deviennent interdits, et ceux qui sont fermés seront permis ; lorsqu'on est en état de guerre, tous les tonneaux restent permis, car les païens n'ont pas le temps alors de consacrer le vin à l'idole.

9. Des ouvriers israélites qui ont reçu d'un païen l'envoi d'un tonneau de vin de libation peuvent lui dire de leur donner le montant en espèces ; mais s'ils constatent la consécration du vin après que celui-ci est entré dans leur domaine, le vin sera interdit.

R. Hanina (§ 5) raconte qu'il est arrivé un jour qu'un chariot contenant des denrées appartenant à la maison de Rabbi et s'éloignant a été perdu de vue sur un espace de 4 milles. Le fait fut soumis aux rabbins, qui permirent de consommer ces objets (le vin compris). On dit que cela s'était passé sur la voie publique (strata) de Sidon, qui est constamment parcourue par des Israélites et ne donne lieu à aucun soupçon. R. Hanina, pour motiver l'écart de tout soupçon, dit que souvent le conducteur voit sur la route de nombreux buissons ; de loin il suppose que ce sont des hommes, et craignant d'être vu, le païen se gardera de toucher au vin.

La Mischnâ (§ 6) est même conforme à l'avis sévère de R. Meir 1, qui dit (au sujet du soupçon d'impureté, dont la présence d'une femme du vulgaire est atteinte dans une maison d'un homme instruit) : s'il y a deux femmes du vulgaire, soit que leur travail de mouture ait été interrompu, soit qu'il ne l'ait pas été, la maison est considérée comme devenue impure par ce contact. Or, R. Hama dit au nom de R. Yossé b. Hanina : on suppose que dans la cour de cette maison une séparation basse sépare le compagnon de l'homme du vulgaire, sans qu'ils se perdent de vue ; en ce cas, au point de vue de la pureté stricte, la crainte de contamination subsiste, mais le vin échappe à la crainte du contact païen. Est-ce que cette dernière distinction est seulement

1. Tr. *Toharoth*, VII, 3.

émise selon R. Meir, qui est d'un avis sévère pour la question de pureté, et l'est moins pour le vin gardé par un païen ? Non, cet avis est conforme aussi à l'opinion des autres docteurs, qui sont aussi plus sévères pour la question de pureté que pour celle du vin susceptible de servir aux libations.

On a supposé (§ 7) que « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée du païen, et « sur le trépied c'est permis », comme étant hors de la portée du païen (lors même que sa main peut l'atteindre). Mais R. Aba n'a-t-il pas dit de même plus haut (IV, 11), au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impureté on a adopté pour mesure la possibilité d'atteindre l'objet par l'extension du bras, on a adopté la même mesure pour déterminer si le vin laissé auprès d'un païen est suspect d'avoir été touché par lui et destiné à la libation ? Il faut donc entendre ainsi notre Mischnâ : « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée de la main du païen ; « ce qui est sur le trépied est permis », à la condition formelle d'être placé en dehors de la portée du païen.

Les piédestaux érigés durant les persécutions religieuses (§ 8) sont tous interdits ¹, car il est impossible qu'un israélite ait échappé à la contrainte de l'idolâtrie. Donc, l'idole une fois adorée par l'israélite est indélébile à jamais ². Il en résulte, complète R. Yossé, qu'il en est ainsi pour l'adoration par contrainte. R. Yoïanan commente ce passage de notre Mischnâ : « en temps de guerre, tous les tonneaux sont permis » ; il n'y a pas d'interdit, même les tonneaux ouverts restant permis (faute de temps pour les païens de se livrer alors à des libations). Non, dit R. Zeira, il peut y avoir des cas où les tonneaux sont interdits (si, les ayant laissés fermés, on les trouve ouverts) ; car certes si le païen y touche, il ne le dira pas au maître israélite, comme en n'y arrivant pas, il ne le dira pas non plus, sachant qu'il ne lui en sera pas tenu compte (donc, vu le doute, il y a défense). R. Amé dit au nom de R. Yoïanan : la distinction entre la paix et la guerre se réfère à l'armée (au second cas seul, le soldat inquiet ne peut pas faire de libation). Un serpent ayant poursuivi un païen, celui-ci en fuyant tomba dans une cuve de vin ; on demanda aux rabbins si, par ce contact, le vin devient interdit. Non, répondirent-ils, il reste permis ; car au moment de fuir, le païen n'a pas eu le temps de faire une libation préjudicielle.

Pourquoi « les ouvriers israélites qui ont reçu du vin de libation peuvent-ils en toucher le montant » (§ 9) ? Ne doit-il pas être interdit, comme vin de libation, à toute jouissance ? Il s'agit, répond Bar-Qappara, de l'envoi de vin en mesures (et avant de le recevoir, ils demandent le montant).

10. Lorsqu'un israélite vendant son vin à un païen, a convenu avec celui-ci du prix de vente avant de mesurer (verser) le vin dans les outres du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. Cf. ci-dessus, IV, 4.

été mesuré avant l'accord pour le prix, le montant du prix à toucher devient interdit à l'israélite, comme représentant un objet dont il n'est pas permis de tirer un profit. Si l'on a pris l'entonnoir et versé avec cet instrument dans le verre du païen, puis versé de nouveau dans le verre de l'israélite, et qu'un obstacle empêche l'écoulement entier du vin, celui-ci sera interdit. En transvasant du vin de sa cruche dans celle du païen, le premier reste d'un usage permis, mais le second est interdit.

¹ — Par « obstacle à l'écoulement entier du vin », on entend une sorte d'écla boussure, comme on retrouve le même terme dans les mots (Osée, VI, 8) : *souillée de sang*. Ceci est certain que si l'israélite tient ouvert l'entonnoir et le païen verse le vin, celui-ci devient interdit selon l'avis de tous ; si le païen tient ouvert l'entonnoir, et l'israélite y verse le vin, R. Assé l'interdit (attribuant au païen l'acte de transmission) ; R. Amé le permet (l'attribuant à l'israélite). Mais si le païen tient l'embouchure de l'outre, et l'israélite l'aide au transvasement, c'est un sujet en litige, dit R. Jérémie au nom de R. Zeira. Entre qui, demanda R. Mena au nom de R. Yossé ? Entre R. Amé qui le permet et R. Assé qui le défend. Enfin, lorsqu'un israélite tient l'outre, et le païen aide à verser, on a supposé que, selon tous, il sera permis de boire ce vin. Non, dit R. Samuel, le fait entier est interdit, car parfois l'israélite relâche un peu ses mains, et il se trouve alors que le transvasement est entièrement effectué par le païen ; mais lorsque le païen fait pencher l'outre pour verser le vin du haut en bas, il n'opère pas la transmission d'un vase à l'autre (aussi, lors du transvasement d'un vase à l'autre, le premier reste permis).

11. Le vin de libation communique son interdit à tout objet auquel il est mêlé, quelque petite que soit sa part ; l'effet de propagation est le même pour le vin sacré mêlé à d'autre vin, ou de l'eau de libation mêlée à d'autre eau. Le mélange de vin sacré avec de l'eau, ou de l'eau de libation avec le vin n'est interdit, que si la parcelle défendue communique son goût au reste. Voici la règle : en cas de similitude d'espèces, la moindre parcelle d'interdit suffit à contaminer le reste ; mais en présence d'une espèce différente, il faut qu'il y ait propagation de goût pour provoquer l'interdit — 2.

12. Les objets suivants, quelques minimes qu'ils soient, communiquent leur interdit : le vin d'oblation, l'idolâtrie, les peaux arrachées en face du cœur, le bœuf lapidé, la génisse au cou rompu (pour meurtrier inconnu), les oiseaux offerts par le lépreux, la chevelure d'un Nazaréen, le premier rejeton d'un âne, la viande dans du lait, les animaux profa-

1. En tête est un passage traduit au tr. *Qiddouschin*, I, 4 (t. IX, p. 223).
2. Toute la Guemara de ce § est traduite au tr. *'Orla*, II, 11 (t. III, p. 341).

nes égorgés au parvis du Temple; en tous ces cas, la moindre parcelle propage l'interdit.

13. Si du vin de libation est tombé dans une cuve pleine, tout le contenu devient interdit à la jouissance. Selon R. Simon b. Gamaliel, il est permis de vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le prix du vin de libation.

L'interdit du « vin d'oblation, de l'idolâtrie, des peaux arrachées en face du cœur » est justifié, parce qu'il est dit (Deutéron., XIII, 18) : *il ne devra rien rester entre tes mains de ce qui est anathématisé*. Il l'est pour « le bœuf lapidé » ; comme il est dit (Exode, XXI, 18) : *le bœuf sera lapidé*. On ne connaît pas encore la défense de manger sa chair¹ ; mais de ce que la Bible ajoute : *il ne sera pas mangé*, on sait qu'il est défendu d'en tirer nulle jouissance. Pour la « génisse au cou rompu », on le sait par corrélation des termes là (usités pour la morte, Nombres, XX, 1, et pour la génisse, Deutéron., XXI, 4) ; or, comme le premier cas comporte l'interdit de jouissance, il en sera de même au second cas. Les « oiseaux offerts par le lépreux », sont interdits dès l'égorgement, car il est dit (Deutéron., XIV, 11) : *Vous mangerez tout oiseau pur, à l'état vivant* ; puis (ibid., 12) : *Voici ceux dont vous ne mangerez pas*, se référant à l'égorgement. Peut-être au contraire l'interdit se réfère-t-il à un tel animal vivant ? Non, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, la Loi n'enlève guère la faculté de tirer un profit d'un objet vivant. De la « chevelure d'un Naziréen », il est dit (Nombres, VI, 18) : *on la mettra sur le feu qui brûle sous le sacrifice pacifique* (avec défense d'en tirer nul profit). Pour « le premier rejeton d'un âne », on le sait par déduction de la génisse au cou rompu ; comme celle-ci devra être ensuite enterrée, avec défense d'en tirer profit, il en est de même pour le rejeton de l'âne, que la loi proscriit du même terme. « La viande dans du lait. » On a enseigné² : de ce que la Bible le défend 3 fois (Exode, XXIII, 19 ; XXXIV, 26 ; Deutéron., XIV, 21), elle vise 1° la cuisson, 2° la consommation, 3° toute jouissance quelconque. « Les animaux profanes égorgés au parvis du Temple » ; c'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, aux termes de la Loi, on doit égorger le sacrifice divin dans son Temple, et le profane au dehors ; en cas d'interversion, on est punissable (par l'interdit de tout profit). Mais est-ce le retranchement, ainsi que la pénalité d'une transgression négative qui en est déduite du même coup ? Non, dit R. Ismaël, on procède à une déduction par a fortiori, mais sans appliquer de pénalité. Pourquoi dans l'énumération de la Mischnâ ne compte-t-elle pas l'interdit de la charogne ? La Mischnâ, répond R. Yossé b. R. Aboun, n'énonce que les interdits à toute jouissance, et ce n'est pas le cas pour la charogne. Mais, fut-il objecté, le levain est une consommation interdite de même à Pâques ? Elle l'est sous peine de retranchement, et les objets énoncés

1. V. J., tr. *'Orla*, III, 1 (t. III, p. 347). 2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 10.

ici ne sont pas dans ce cas. R. Yossé demanda au nom de R. Ḥanina : est-ce que les interdits à toute jouissance sont susceptibles d'être annulés par mélange avec d'autres ? On ne peut pas répliquer que le bœuf lapidé n'est pas non plus susceptible d'annulation, car ses morceaux sont grands ; ni parler d'un oiseau mêlé à d'autres, puisqu'il est question même de chevelure (pour laquelle la question d'importance ne saurait prévaloir). Lorsque dans l'étude on vint au traité *'Orla*, R. Jacob objecta à R. Yossé la Mischnâ suivante ¹ : « Si l'on tisse dans une étoffe un fil long de l'intervalle de 2 doigts avec de la laine du premier né d'animaux, il faut la brûler ; si l'on emploie la même quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton de l'âne pour faire un sac, il faut le brûler » (Pourquoi donc les questions ?) En effet, répondit R. Yossé, si on nous l'avait rappelé là ², c'eût été bien (maintenant, il est trop tard).

13. Si dans un fossé d'eau il est tombé du vin d'oblation, des idoles, le tout devient interdit à la consommation. R. Simon b. Gamaliel autorise seulement en ce dernier cas de vendre le tout à un païen, en défalquant la valeur de ce vin.

R. Yossé ou R. Yoḥanan dit au nom de Ben-Bethera ³ : si du vin d'oblation est tombé dans une cuve pleine d'autre vin, on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Samuel b. Nathan dit au nom de R. Ḥama que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. R. Yassa dit : un des rabbins, en sortant de la salle d'études, dit avoir entendu discuter R. Yoḥanan et Resch Lakisch sur le point de savoir si l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle, ou non, et ils ont ajouté : R. Simon b. Gamaliel reconnaît que si du vin d'oblation est tombé dans un mets, il rend le tout impropre (en raison de l'utilité du vin pour l'aliment cuit). R. Aboun dit au nom de Rab : les autres sages s'accordent à dire comme R. Simon b. Gamaliel que si un tonneau de vin d'oblation se trouve mêlé à d'autres tonneaux de vin intact, on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Zeira dit devant R. Amé : si R. Aboun ne s'était pas exprimé ainsi, nous ne l'aurions pas su, et l'on aurait eu des doutes à ce sujet dans l'école (si même ce point avait été résolu), ne sachant si les sages avaient adopté l'avis de R. Simon b. Gamaliel, ou si celui-ci avait adopté l'avis des autres sages. R. Judan dit que R. Zeira savait ce qu'il en est (quel avis avait été émis au nom de Rab) ; seulement, il a fait comme un homme qui, à l'émission d'un avis, suppose un doute à ce sujet ⁴.

14. Une cuve en pierre, badigeonnée de poix par un païen, sera pure après avoir été essuyée. Si elle est en bois, Rabbi prescrit seulement de l'essuyer aussi (de la laver et laisser sécher) ; les autres sages prescrivent

1. Tr. *'Orla*, III, 3 (t. III, p. 351). 2. Lors de l'étude dudit traité. 3. Cf. ci-dessus, II, 3. 4. Cf. tr. *Yôma*, I, 1 ; tr. *Yebamoth*, IV, 11.

d'enlever la poix. Enfin, si elle est en argile (qui absorbe le liquide), malgré l'enlèvement de la poix, elle restera interdite.

15. Quand on prend des ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen, il faut baigner (tremper dans l'eau) ce qu'il est d'usage de baigner, ou passer à l'eau chaude ceux pour lesquels c'est l'usage, ou blanchir au feu ceux pour lesquels c'est l'usage ; dans cette dernière catégorie sont la broche et le gril, ἐσχάρα. Quant aux couteaux, il suffit de les repasser pour qu'ils soient purs.

Le premier cas de la Mischnâ (§ 14), traitant de « la cuve de pierre », est conforme à l'avis de Rabbi. Au cas suivant, « de bois », il y a discussion entre Rabbi et les autres sages. Enfin le dernier cas, « si la cuve est en argile », est contraire à l'avis de Rabbi, car on enseigne¹ : Si la cuve, l'épuisette et l'entonnoir sont d'un païen, Rabbi permet de boire le vin qui a passé par ces ustensiles ; les autres sages le défendent. Toutefois, Rabbi reconnaît que le vin des cruches de païens est interdit ; et le motif de cette distinction, qui fait défendre celles-ci et permettre les autres, est que dans celles-ci on met du vin pour le conserver, et dans les vases précités on le fait seulement passer. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de Rabbi sert de règle, d'accord avec R. Yossé b. R. Aboun. Des vases en plantes de papyrus, πάπυρος, qu'un païen a enduits de poix, font l'objet d'un litige entre Rabbi et les autres sages ; car il est dit (ibid.) : Si le pressoir est devenu impur, et l'on veut le purifier, il suffit pour cela d'essuyer les balais collecteurs², les lattes et la bille de fond ; mais le treillage de sarments, ou de lin, ou en bois, ou d'écorce³, ou de fils, ou de joncs devra être renouvelé tous les ans ; selon R. Simon b. Gamaliel, on les renouvellera à chaque élaboration par la cuve ou le pressoir (cela dépend des vendanges plus ou moins fréquentes). On a enseigné (ibid.) : selon R. Simon b. Gamaliel, si l'on veut obtenir une purification immédiate de ces objets, on les place dans un canal dont le courant d'eau est rapide, ou dans une rivière courante, et ce pour une période de temps. Comme il suffit d'essuyer ensuite ces objets pour les rendre purs, on procède de même pour ce qui est sujet au contact soupçonné du vin d'oblation. De combien de temps se compose la période ? Selon R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, c'est un demi-jour et une demi-nuit ; selon R. Ḥiya, c'est un jour ou une nuit. Il n'y a pas de discussion entre ces 2 avis : le second se réfère au moment de l'équinoxe (où le jour et la nuit ont la même mesure) ; le premier avis se réfère au solstice d'été ou d'hiver.

Quant à « l'achat d'ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen » (§ 15), les objets dont on sait qu'ils servent au manger, comme les coupes, devront être rincés à l'eau froide, et cela suffit pour la pureté ; mais les marmites et les poêles servant à la cuisson devront être nettoyées à l'eau chaude, et si l'on se sert de

1. Tossefta à ce tr., ch. 9. 2. Le commentaire a le mot roman : איסקופא, escoufe. 3. Ibid., פיארר (? piel).

n'importe lequel de ces objets même avant de l'avoir fait passer au bain, ou à l'eau chaude, ou au feu, il sera tenu pour pur. R. Oschia ajoute qu'après avoir rincé la coupe, il faut lui faire prendre un bain de purification. Ainsi, R. Amé se rendit avec R. Juda Naci à Hamath-Guerar, et ils empruntèrent des lingots d'argent aux habitants païens d'Osinise¹ pour fabriquer des ustensiles ; ils consultèrent R. Jérémie au point de vue de l'impureté, et il dit qu'il faut placer ces vases dans un bain, car ils proviennent (par la matière première) de l'état impur du païen, pour passer à l'état saint d'Israël. Sortons, dirent-ils, pour apprendre² ; ce qu'ils firent, et ils entendirent R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aba dire au nom de R. Yoḥanan : le bain n'est exigible que pour les vases achetés, non pour l'emprunt, et l'on en conclut que la règle est pareille pour les vases. De même R. Oschia, lorsqu'il achetait des ustensiles, les baignait. Pourquoi est-il dit d'une part qu'il faut les purifier au feu, et d'autre part³ qu'il suffit de les faire passer à l'eau chaude ? Le nettoyage des vases provenant des païens est plus grave que le contact impur pour les saintetés. Pour purifier un couteau, il suffit de l'enfoncer 3 fois en terre. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, pour un petit couteau ; mais un grand devra être blanchi au feu, et avec une telle force que les étincelles jaillissent.

1. Nom à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Même locution, tr. *Schebiith*, V, 6 ; tr. *Sabbat*, II, 5. 3. Tr. *Zebahim*, XI, 7.

TRAITÉ HORAÏOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque l'assemblée doctrinale a enseigné de transgresser l'une des prescriptions énoncées au Pentateuque, puis sur cette déclaration un particulier commet par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps que les membres de ce tribunal, soit après eux, soit qu'il ait agi ainsi isolément sans eux, il est absous ; car il a suivi ledit tribunal. Si après le faux enseignement professé par le tribunal, l'erreur a été reconnue par l'un de ses membres, ou par un disciple qui est apte à enseigner la doctrine religieuse, un particulier a commis par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps qu'eux, soit après eux, soit isolément sans eux, il est coupable, puisque son erreur ne dépend plus alors du tribunal. Voici la règle : lorsqu'on est responsable de son erreur, on est coupable de l'avoir commise ; mais lorsqu'elle dépend seulement du tribunal, on est absous.

Il est dit (Lévitique, IV, 27) : *Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute* ; il y a dans ces termes 3 exclusions (ou motifs de dispense). Ainsi, en vertu de la première expression, celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais celui qui suit le tribunal est absous. Partout il est admis que lorsqu'après une restriction il vient une seconde restriction, elle a un but d'extension ; comment donc admet-on 3 exclusions successives ? Il y a cette différence ici, répond R. Mathnia, qu'il y a 3 restrictions (seulement, pour 2 restrictions successives, la seconde a une portée d'extension) — 1.

D'après l'avis de R. Ismaël qui n'applique pas ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou du péché commis avec certitude, après que la solennité du grand-pardon s'est écoulée, on comprend la déduction de dispense pour avoir suivi le tribunal ; mais d'après R. Akiba d'où le sait-on, puisqu'il applique ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou de péché commis avec certitude après l'écoulement de la solennité du grand-pardon ? Or, on a enseigné * : malgré le pardon effectué à la solennité du Kippour,

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, VIII, 1 (t. III, p. 86). 2. Sifra, section *Wayyiqra*, ch. 6.

ceux qui étaient tenus d'offrir des sacrifices d'expiation ou de péchés commis avec certitude doivent les offrir encore, après le jour du Kippour, et ceux qui étaient soumis à des sacrifices pour péchés douteux sont dispensés de les offrir en raison de ce qu'il est dit (ibid., 28) : *ou si son péché lui est connu* (non en cas de doute), *il offrira, etc.*, même si la solennité du Kippour s'est écoulée depuis l'obligation contractée (puis donc que R. Akiba justifie ainsi l'application de ce verset, de quel verset déduit-il la dispense du sacrifice pour celui qui transgresse une prescription en se fondant sur le tribunal ?) On le sait de ce qu'il est dit (ibid.) : « Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute, » d'où l'on conclut qu'il y a 3 sortes d'exclusions (ou motifs de dispense), et entre autres celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais non celui qui pour cela se base sur le tribunal.

Le tribunal n'est coupable de son enseignement faux que si d'abord il a connu la règle exacte, qui ensuite lui échappe, en raison de l'expression biblique : *si un sujet lui échappe*, en ce sens qu'il s'agit d'un sujet connu d'abord. On comprend cette explication selon l'avis de R. Ismaël¹, qui interprète ladite expression en ce sens qu'il a su d'abord (d'une certaine façon) et maintenant *sait*, autrement ; ainsi deux connaissances diverses sont exigibles pour qu'il y ait culpabilité ; mais puisque R. Akiba interprète ailleurs qu'une connaissance diverse préalable est exigible du redoublement de l'expression *s'il lui échappe*, en ce sens qu'entre deux connaissances de la règle, il devra y avoir un état d'oubli pour constituer la faute, d'où le sait-on ici ? On le sait du mot superflu *sujet* qui suit, et l'on dit que la règle devra avoir été connue d'abord, puis oubliée, pour qu'il y ait culpabilité. Le tribunal est seulement coupable s'il enseigne d'annuler une partie du précepte biblique, et de maintenir le reste (non s'il a enseigné d'abolir le précepte entier ; ce qui eût été sans effet). Toutefois, dit Samuel, il n'y a pas de culpabilité si le tribunal a déclaré permettre une telle infraction ; mais s'il a seulement professé une dispense de pénalité, il n'en est plus de même (et l'on est coupable). Il n'y a de culpabilité que si l'enseignement inexact émane du tribunal supérieur qui siège au Temple à la cellule des pierres taillées². Le motif en est, dit R. Yoḥanan, qu'il est écrit (Deutéron., XVII, 10) : *selon ce qu'ils te diront de l'endroit que l'Éternel choisira* (allusion au siège ordinaire de ce tribunal). R. Mena b. Tanḥoum dit³ : lorsque ce tribunal est composé de cent assistants, ils devront tous avoir professé l'enseignement inexact pour qu'il y ait culpabilité. Ailleurs il est dit que, selon R. Zeira (pour l'embolisme de l'année lunaire), il faut que tous les juges assistants aient adopté un seul et même motif en vue de leur décision, tandis qu'ici (pour l'enseignement inexact) faut-il que tous les membres du tribunal se soient décidés par le même motif ? (Question non résolue).

1. J., tr. Schebouoth, I, 2. 2. Tr. Pesahim, VII, 6. 3. Tr. Sanhédrin, I, 2

« Si un particulier est allé et que, sur leur avis, il a péché par inadvertance, etc. » A quoi bon parler d'inadvertance ? Peut-il y avoir intention volontaire de malice, lorsque l'enseignement même était inexact par erreur ? C'est pour apprendre que si l'erreur du particulier provient de l'enseignement inexact du tribunal, en ce cas seul, il y a dispense (non si l'erreur provient du particulier lui-même ; quoique déjà autorisé par le tribunal, il est alors coupable). R. Imi dit au nom de R. Simon b. Levy ¹ : la Mischnâ, en parlant « d'un élève apte à enseigner », vise un savant tel que Ben-Azaï, toujours assis auprès des docteurs. En quel cas suppose-t-on un tel enseignement émanant de lui ? Supposer qu'il sait toute la Loi, mais qu'il ignore un point sur lequel il s'est exprimé avec inadvertance, n'est pas admissible à l'égard de Ben-Azaï ; en supposant au contraire que le disciple qui s'est trompé savait ce point particulier de doctrine aussi bien que Ben-Azaï, sans savoir autant le reste, ce disciple équivaut à Ben-Azaï, et il ne peut avoir professé à faux que sciemment ? Il faut donc supposer qu'il s'agit d'un disciple sachant tout, y compris le point en question, aussi bien que Ben-Azaï ; seulement, par une erreur d'interprétation, il fait dire que la Loi ordonne de suivre les avis du tribunal, même en ses errements. Mais s'il commet une telle erreur, on ne saurait le comparer à Simon Ben-Azaï ; or, on a enseigné : il ne faut pas croire que si les juges disent de la droite que c'est la gauche, ou de la gauche que c'est la droite, qu'il faille les écouter, parce qu'il est dit (ibid.) : *d'aller à droite ou à gauche*, c'est-à-dire s'ils disent bien que la droite est à droite et la gauche à gauche, puis se trompent, il est notoire qu'on ne doit pas les écouter ², et lorsque ensuite on adopte pourtant leur avis inexact, c'est une faute commise sciemment. En somme quelle est la règle ? Certes, répond R. Yossé au nom de R. Ila, c'est une faute volontaire (et pourtant le sacrifice expiatoire est dû, à l'opposé des fautes conscientes ordinaires) ; car d'habitude la faute involontaire est dispensée de pénalité, et la faute commise sciemment entraîne la culpabilité, tandis qu'ici la faute même commise sciemment est dispensée de la peine, parce qu'elle a pour cause la décision du tribunal ³.

Les compagnons d'étude au nom de Samuel expliquent quand un particulier fautif par erreur est coupable : si ce particulier contribue à la majeure partie de la communauté, (la Mischnâ ne lui impose alors de participer à l'obligation que si l'erreur a été causée par le tribunal) ; mais tout particulier qui a agi par inadvertance, de son propre mouvement, est dispensé de sacrifice. Selon R. Yoḥanan au contraire, tout particulier qui a péché par sa propre faute est tenu d'offrir en sacrifice une brebis ou une chèvre. Contre l'avis précité de Samuel, ne peut-on pas objecter que, par le maintien du sacrifice général de la communauté pour l'erreur publique, il arrivera que les particuliers fautifs

1. Ci-après, §§ 2 et 5. 2. V. le *Judaïsme*, par le gr. Rab. Klein, p. 76, note 4.
3. Il n'y a donc pas de pénalité, observe le commentaire, mais obligation de sacrifice comme pour toute autre erreur.

soumis au devoir d'un sacrifice spécial, seront pardonnés par l'effet de deux sacrifices, le général et le particulier ? R. Zeira répond au nom de Samuel qu'il faut l'entendre ainsi : le particulier qui est fautif de son propre fait ne participe pas au sacrifice dû par la communauté pour enseignement erroné du tribunal, sauf en cas de suspension du public, auquel cas le particulier ne doit rien. Ainsi, lorsque la majeure partie a mangé de l'interdit permis par le tribunal, ce dernier fera offrir le taureau ; sinon, lorsque la minorité seule aura mangé, les particuliers offriront individuellement un sacrifice.

Pour tout enseignement erroné du tribunal¹, l'offre d'un taureau est due, et les particuliers ne doivent rien ; si cet enseignement n'entraîne pas le sacrifice du taureau (n'ayant pas entraîné la majorité de la communauté), les particuliers fautifs doivent leur offre spéciale. Samuel explique cet enseignement selon qu'il s'agit de majorité ou de minorité : si la majorité de la communauté a mangé de l'interdit, comme le tribunal fera offrir un taureau en raison de l'erreur générale, les particuliers seront dispensés des sacrifices individuels, si la minorité seule en a mangé, le tribunal n'offrira pas le sacrifice collectif du taureau, et par suite les particuliers devront sacrifier une brebis ou une chèvre. R. Yoḥanan explique l'enseignement selon que la majorité a suivi la doctrine professée par le tribunal : si celui-ci a professé d'abolir le principe entier, comme le tribunal n'offrira pas alors le sacrifice collectif du taureau, les particuliers offriront le sacrifice individuel ; lorsque, au contraire le tribunal a professé une abolition partielle de précepte, avec maintien partiel, il doit le sacrifice collectif pour cette erreur, et le particulier n'y est pas soumis. De même, Samuel explique à sa façon l'enseignement suivant : au lieu de conclure du texte biblique invoqué (Lévit., IV, 27) à une triple exclusion, on déduit que non seulement un particulier est coupable, mais plusieurs le seront aussi, en raison des mots « gens du peuple » ; encore aurait-on pu supposer que la minorité coupable de la communauté serait soumise au sacrifice, en raison de la dispense éventuelle du tribunal, et si la majorité a péché, elle serait absoute, en raison de l'obligation d'offre incombant alors au tribunal ; c'est pourquoi il est dit : « gens du peuple, » que la minorité ou la majorité ait péché, les effets seront les mêmes. Or, R. Yoḥanan (n'admettant pas que la minorité fautive offre des sacrifices individuels) l'explique ainsi : si la minorité de la communauté a péché sans instruction fautive du tribunal, les particuliers devront des sacrifices individuels, car en un tel cas le tribunal qui a professé avec erreur n'est pas soumis au sacrifice du taureau. R. Samuel dit qu'en cas d'avis inexact professé par le tribunal et suivi par la minorité, les particuliers devront offrir une brebis ou une chèvre (et il est juste qu'à défaut d'enseignement ils soient aussi soumis au sacrifice pour leur péché spontané) R. Yoḥanan les dispense. On comprend le motif de l'avis de Samuel, parce que d'une obligation (celle qui naît par l'enseignement) il déduit l'obligation individuelle ; mais comment l'expliquer selon R. Yoḥanan, qui dé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

duirait une obligation pour l'erreur individuelle d'après un cas de dispense (l'enseignement inexact suivi par la minorité)? (question non résolue). — Contre l'avis précité de Samuel (disant que le particulier fautif, en présence d'un enseignement erroné du tribunal, est dispensé de sacrifice), on peut opposer cette opinion ¹: du verset (ibid., 23), *ou si on lui fait connaître le péché qu'il a commis ; il devra offrir, etc.*, on conclut à l'exclusion du renégat (parce qu'il n'y a pas eu un détournement de savoir, et s'il avait eu lieu, le sacrifice serait dû, comme il devrait l'être pour le particulier fautif de son fait). De même, on peut lui opposer l'enseignement déjà cité (au commencement) : de ce verset (ibid., 27), *Si un individu d'entre le peuple pèche par erreur, etc.*, on conclut à l'admission de trois motifs de dispense ; lorsqu'on a de son propre fait commis une erreur, on en est responsable, et le sacrifice est dû ; lorsque la faute dépend seulement du tribunal, on est absous ; or, dans l'hypothèse admise, le particulier coupable ne dépendait pas du tribunal, et pourquoi est-il absous ? En effet, cet enseignement est en contradiction avec l'avis de Samuel, et l'on ne saurait admettre que l'avis opposé (celui de R. Yoḥanan, prescrivant en ce cas l'obligation du sacrifice individuel).

2. Si après un tel enseignement le tribunal reconnaissant son erreur renonce à son premier avis, soit qu'il ait offert aussitôt le sacrifice d'expiation, soit qu'il ne l'ait pas encore offert, puis un particulier commet la transgression d'après la première sentence, selon R. Simon, celui-ci sera absous ; selon R. Éliézer, il est en état de doute. En quoi consiste ce doute ? Si à la suite de cet acte ledit particulier reste chez lui, il sera condamnable (tenu d'offrir le sacrifice de péché) ; s'il part pour un voyage d'outre-mer, il sera absous. Je reconnais en ce cas, dit R. Akiba, que ce particulier est plutôt digne d'être absous que d'être condamné. Pourquoi, demanda Ben-Azaï, cette distinction entre le voyageur et le sédentaire ? Ce dernier, fut-il répondu, aurait pu apprendre la renonciation du tribunal à sa sentence, tandis que le voyageur ne pouvait pas l'apprendre.

R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakish : la Mischnâ (§ 4), parlant d'un juge qui avise de l'erreur ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon Ben-Azaï, siégeant parmi eux. De quel cas s'agit-il là ? Si ce savant supérieur est parvenu à convaincre ses collègues et à les détourner de leur opinion, leur enseignement se trouve certes annulé ; si au contraire les autres collègues l'emportent sur lui, son opinion se trouve annulée, et sa réfutation ne sert à rien. Donc il s'agit du cas où chacun maintient son avis, et leur opinion n'a pas de valeur auprès de lui, puisque ses collègues ne l'ont pas emporté sur lui, mais elle conserve sa valeur de décision auprès du public, puisque le savant prééminent n'a pas convaincu les autres juges (tout autre

1. Sifra, section *Wayyiqra*, ch. 9.

alors qui suit l'opinion des juges est dispensé du sacrifice, en raison du partage des avis). N'est-ce pas en opposition avec ce qu'a dit R. Mena b. Tanhoum (§ 1), que si le tribunal était composé de cent juges, tous devront professer le même avis pour la validité de leur avis ? R. Mena explique notre Mischnâ en disant que le savant supérieur n'a pas siégé avec les autres juges. Mais si l'on suppose qu'il n'a pas siégé, son absence devrait empêcher que le tribunal se prononce, et dès lors il n'y aurait pas eu d'enseignement ? On peut répliquer à cela d'après l'avis de Rabbi qui dit : le jugement du tribunal est seulement¹ suspendu si le plus influent des juges est absent (mais pour l'absence de tout autre, on ne suspend pas le prononcé). Comme R. Mena b. Tanhoum dit que si cent juges siègent au tribunal tous doivent professer leur opinion, faut-il que la renonciation à leur premier avis soit unanime ? Ou suffit-il que la majorité du groupe présent y renonce ? Il va sans dire que la renonciation par la majorité suffit ; mais il s'agit de savoir de quelle majorité il est question si elle sera composée de ceux qui ont professé d'abord, ou de ceux qui restent lors de la renonciation ? Et voici pourquoi on le demande : si par exemple cent juges sont allés pour siéger, puis dix meurent ; en supposant que la majorité des premiers soit nécessaire, il faudra une renonciation par 51 juges ; si au contraire la majorité est constituée par les renonçants, une renonciation par 46 juges suffit (question non résolue).— 2.

Les rabbins de Césarée disent que R. Hija et R. Amé sont en désaccord sur ce point : selon l'un, on attribue réciproquement l'opinion de l'un à l'autre ; d'après l'autre, on suit les opinions telles qu'elles viennent d'être émises (le sacrifice expiatoire désigné puis devenu impropre, selon R. Yohanan, sera ajourné pour cette cause ; selon Resch Lakisch, il ne le sera pas). Celui qui suppose des interversions d'avis ne tient pas compte des objections émises. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice expiatoire ainsi désigné, lorsque le tribunal autorise ensuite un interdit, qui recevra ce sacrifice non dû alors ? Faudra-t-il attendre que le tribunal revienne sur son jugement inexact ? Non, on peut supposer qu'un cohen aura commis l'erreur, à la suite il a offert le sacrifice, et a obtenu le pardon. Mais si l'erreur a été redressée par un homme supérieur comme Simon Ben-Azaï, comme il y a certitude d'obligation du sacrifice sans que ce soit un cohen, qui recevra le sacrifice ? En ce cas, il faut attendre que le tribunal revienne sur son jugement préalable. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice désigné dans lesdites conditions, dira-t-on que la naissance d'un nouvel enseignement du tribunal, après la transgression de l'interdit, équivaut à l'enseignement qui a provoqué le délit, de façon à joindre les deux enseignements ? Voici comment naît l'enseignement d'interdit : si par exemple une communauté mange par mégarde (sans avis) de la graisse défendue, sur quoi chaque délinquant désigne le sacrifice individuel

1. Au lieu du mot בלבד, *seulement* (correct au § 4), le texte a בלוד, *d Eod*, ce qui ne signifie rien ici. 2. Suit un passage traduit tr. *Guittin*, VII, 1 (t. IX, p. 45).

d'une brebis ; certes, malgré l'enseignement ultérieur du tribunal qui autoriserait un tel manger, chaque sacrifice individuel reste dû ; mais quelle est la règle au point de vue de la communauté ? Par suite de l'enseignement officiel qui autorise ce manger, le sacrifice désigné auparavant n'est-il plus dû comme offre individuelle en raison de l'obligation nouvelle qui incombe désormais au tribunal pour l'acte public ? Ou ce dernier est-il dispensé si l'on ne tient pas compte de l'enseignement nouveau, mais seulement de l'acte erroné de chacun individuellement ? Certes, il n'est pas douteux que l'enseignement nouveau suscite le sacrifice général du taureau ; reste à savoir si l'on réunit un enseignement greffé sur un autre, et voici comment : si p. ex. le tribunal déclare que la graisse du rognon de droite est permise, mais il interdit celui de gauche et celle qui couvre les entrailles ; si ensuite le tribunal renonce à cet avis et enseigne l'inverse (que la graisse du rognon de gauche est permise, mais il défend celle de droite), et la majeure partie de la communauté a mangé, tant selon le premier enseignement que d'après le second ; or, si les deux enseignements, tous deux faux, sont joints, le tribunal ne doit qu'un sacrifice public du taureau, et si on ne les joint pas, les deux sacrifices sont dûs ? (question non résolue). — Joint-on deux enseignements relatifs à une même transgression ? Voici comment : le tribunal ayant permis d'égorger hors du Temple des sacrifices pacifiques et de les manger au dehors, la majeure partie des fidèles ayant égorgé et mangé au dehors, est-ce une simple transgression, ou est-elle double ? Selon R. Meir ¹, on est une fois coupable ; selon R. Simon ², on doit deux sacrifices. De même, si à la suite d'un enseignement erroné du tribunal, la minorité des fidèles mange ce qui est interdit, puis sur un nouvel enseignement, d'autres fidèles en minorité en mangent aussi ; selon R. Meir, ils seront passibles de sacrifice (par conjonction des deux minorités en une majorité) ; selon R. Simon (qui n'admet pas cette jonction), ils sont dispensés ³. — Quant à l'addition de R. Simon, si après l'enseignement le tribunal reconnaît son erreur et renonce à son premier avis, et soit après l'offre du sacrifice, soit avant, un particulier commet ladite transgression, celui-ci n'est pas coupable, et selon R. Meir il est passible du sacrifice. Sur quoi R. Zeira explique qu'il y a divergence d'avis au sujet de l'intervalle de temps nécessaire pour entendre le tribunal y renoncer : R. Meir exige le temps qu'il faut pour constituer la culpabilité ; R. Simon exige un plus long temps, pour pouvoir se convaincre de la renonciation (jusque là, le délinquant est absous). En effet, on a enseigné de même : si le tribunal a professé son avis au marché supérieur, et le particulier se trouvait au marché inférieur, ou si le tribunal était dans une maison et le particulier dans une chambre de grenier, il n'est pas passible du sacrifice jusqu'à ce qu'il ait entendu le dit avis du tribunal. — L'opinion de

1. Il est d'avis (ci-après, III, 3) de tenir compte du péché seul. 2. Il tient compte de la connaissance ultérieure. 3. De l'offre publique, non du sacrifice privé.

R. Akiba (dans la Mischnâ) est une façon de dire qu'il y a encore doute. Il s'agit, explique R. Aboun b. Hiyâ, de celui qui est placé entre deux frontières, celle de la Palestine et celle de l'extérieur; ce commencement de mise en route suffit pour dispenser — 1 .

3. Si un tel tribunal professe² la renonciation à un précepte biblique fondamental, disant p. ex. qu'il n'est pas question de menstrues dans la Loi, ou pas du Sabbat, ou pas d'idolâtrie, les membres sont absous (en raison de l'impossibilité d'induire en erreur). S'ils enseignent d'annuler certains préceptes relatifs à ces sujets et d'en conserver d'autres, ils sont coupables. Ainsi, s'ils disent p. ex. ; la règle au sujet des menstrues est dite dans la Loi, mais que celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté sera absous; ou bien la règle du Sabbat est exprimée dans la Loi, celui qui transporte en ce jour un objet d'un domaine particulier dans un domaine public est absous, ou bien encore la défense de l'idolâtrie est énoncée dans la Loi, mais celui qui se prosterne devant une idole est absous; en ces cas, les membres dudit tribunal sont coupables. Or il est dit (Lévitique, IV, 13) : *un fait leur a échappé*; pour *un fait* de détail, il y a absolution, non pour une question fondamentale.

R. Hiskia dit : l'on déduit du terme *fait* (ibid.) qu'une abolition partielle est effective (et entraîne une pénalité), non le fait entier aboli. R. Ilâ arrive à la même conclusion en expliquant de même le terme (partitif) *des préceptes* (ibid.), par exclusion du précepte entier qui serait aboli. Mais est-ce bien écrit ainsi, dans le mode partitif? (N'y a-t-il pas *fait*, ou *précepte*, absolu?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Amé au nom de R. Yoḥanan³ : on retranche au commencement du mot une lettre pour l'appliquer à la fin (et, selon le même procédé, on retire ici du mot précédent la lettre ם, *de*, pour la supposer jointe au mot *précepte*). De même, dit R. Ḥanina au nom de R. Jérémie⁴, il arrive parfois de déplacer une expression du milieu d'une phrase, pour les besoins de l'interprétation; ainsi, il est dit (Lévit., II, 6) : *tu verseras sur elle* (sur l'offrande) *de l'huile*; *c'est un sacrifice de farine*; et, déplaçant le terme *sur elle*, on conclut par extension que, sur toutes les offrandes de farine il faut verser de l'huile. — Comment la Mischnâ compte-t-elle, à titre d'abolition partielle, le fait d'absoudre « celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi, qui défend une telle cohabitation?) Il s'agit du cas, fut-il répondu, où le tribunal permet la cohabitation durant la nuit (que le texte légal ne défend pas en propres termes) et la défend le jour. De même,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VII, 6 (t. V, p. 103). 2. V. tr. *Yebamoth*, X, 2. 3. J., tr. *Sôta*, V, 1 (t. VII, p. 278). 4. V. ibid. (où la version est à corriger d'après la présente page); Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 75^a.

comment la Mischnâ admet-elle parmi les abolitions partielles l'absolution de « celui qui transporte le jour du Sabbat un objet d'un domaine particulier dans un domaine public? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi qui défend le transport en ce jour?) Il peut s'agir du cas restrictif, répondit Samuel b. Aba, où le tribunal permet ce transport sur une coudée, et le défend sur deux. De même, n'est-ce pas une abolition formelle (contraire aux termes de la Loi) d'absoudre « celui qui se prosterne devant une idole? » Il peut s'agir du cas où les rabbins permettent de se prosterner sans étendre les mains et les pieds, ce qui est défendu sous la dénomination de génuflexion. Est-ce que le transport n'est pas un objet capital défendu par la Loi? Il peut s'agir, dit R. Samuel b. R. Isaac, du cas où le tribunal a permis de porter une figue sèche, et défendu de porter deux ¹; c'est conforme à l'avis disant que l'entrée et la sortie constituent un même interdit (déduit du même texte), à l'opposé de l'avis contraire disant que ce sont là deux sujets distincts, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'objecter que c'est abolir le précepte fondamental de l'apport, ou entrée.

R. Yossé explique pourquoi l'enseignement du tribunal est nul (et n'entraîne pas de sacrifice) s'il abolit un précepte capital: ce n'est pas qu'il professe qu'il soit permis de manger de la graisse, car il sait l'interdit, mais il suppose que la Loi autorise le tribunal à enseigner quelle sorte est défendue ou non. R. Aboun b. Hïya objecta: si le fait de permettre par erreur une graisse interdite n'est pas une abolition capitale, il arriverait d'autoriser aujourd'hui une quantité d'une olive, demain le double (jusqu'à permettre le corps entier de l'interdit)? Non, car il suffit de prendre pour exemple le prophète incitateur ² (pour lequel il n'y a de culpabilité qu'en cas d'incitation à abolir un précepte légal): on aurait pu croire qu'il y a lieu de l'écouter s'il engage les Israélites à ne pas mettre de phylactères en ce jour, sauf à les porter le lendemain (soit une abolition partielle); c'est pourquoi il est dit (ibid., XIII, 6): *de les suivre*, en entier, non en partie. Or, malgré l'abolition proposée d'un précepte biblique pour un jour, elle n'est pas tenue pour une abolition totale; de même elle ne l'est pas ici pour l'autorisation du tribunal de permettre un interdit spécial. R. Mena conclut de même en citant cette autre réponse: sur l'objection faite plus haut de l'abolition du principe de transport, Samuel b. Aba répond qu'il s'agit du cas où le tribunal permet ce transport sur une coudée, non sur deux; or, on pourrait aussi remarquer que la permission de transporter sur une coudée est (pour cet espace) une abolition capitale, et pourtant on ne la considère pas comme telle; il en sera donc de même ici pour une certaine graisse permise.

4. Si après l'enseignement erroné du tribunal, l'un des membres reconnaît l'erreur et dit aux autres qu'ils se sont trompés, ou si le plus élevé d'entre eux était absent, ou si l'un d'eux était soit un étranger, soit un

1. C'est là le sujet de distinction, sans distinguer entre l'entrée et la sortie.

2. Tossefta au tr. Sanhédrin, fin.

bâtard, soit un descendant des tribus affiliées sous Josué, ou un vieillard sans enfant, ils sont absous, car le terme *communauté* est usité ici (ibid.) et ailleurs (Nombres, XXXV, 24); il y a donc similitude entre les deux, et dans toutes deux les membres devront être aptes à enseigner pour être responsables.

La Mischnâ, spécifiant que la présence du juge le plus élevé est exigible, émane de Rabbi qui a dit (§ 2) : le jugement du tribunal est seulement suspendu si le plus influent des juges est absent. Or il est dit (Nombres, XV, 24) : *Il arrivera que si des yeux de la communauté, etc.* ; celui qui représente « les yeux de la communauté ¹ » (ou le plus influent) a son importance sur le jugement. Il est écrit aussi (ibid., XI, 16) : *Ils se placeront là avec toi* ; pour siéger avec toi, ils devront te ressembler, et comme tu n'es ni étranger, ni des tribus affiliées, ni bâtard, les autres juges ne devront être ni des étrangers, ni des membres des tribus affiliées, ni des bâtards. On comprend la défense à l'égard de l'étranger prosélyte, admissible à siéger ; mais se peut-il que le tribunal nomme juge un bâtard ou un descendant des tribus affiliées ? Il peut arriver, dit R. Houna, que par transgression de la règle un tel homme ait été nommé (alors, son enseignement est sans effet). R. Hanania et R. Mena répliquent diversement à l'objection sur le mode de nomination : l'un suppose qu'un tel individu s'est trouvé par erreur faire partie des 70 juges du tribunal ; l'autre dit qu'il était en dehors des 70 juges et siégeait par hasard à côté d'eux lors de l'enseignement inexact. Ce dernier avis, ne supposant pas de nomination incorrecte, s'explique ; mais comment justifier l'avis opposé ? On suppose le cas d'un fait accompli, car s'il n'est pas des 70 juges, son enseignement est aussi nul que celui d'une pierre.

5. Si le tribunal a pris une décision erronée et d'après elle tout le peuple a accompli la même faute, les juges devront offrir un taureau en expiation ; si les membres de ce tribunal ont professé une transgression sciemment, que d'autres ont suivie par ignorance, ils devront offrir en expiation une brebis et une chèvre. S'ils ont professé une doctrine inexacte par erreur et d'autres l'ont adoptée sciemment, ils sont absous.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch ? Puisque R. Amé dit au nom de Resch Lakisch ² que cette Mischnâ, parlant d'un juge qui signale l'erreur à ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon b. Azai siégeant parmi eux, ne sont-ils pas comme agissant sciemment ? (Et pourtant leur enseignement a de la valeur et motive l'offre d'un taureau ?) Par contre, on peut objecter à Resch Lakisch la dispense de la Mischnâ si le tribunal a émis sciemment une opinion fautive suivie par d'autres erronément (tandis que Resch Lakisch, en un tel cas, impose

1. V. ci-après, § 8. 2. Ci-dessus, §§ 1 et 2.

au tribunal le sacrifice public du taureau) ? Or, peut-on appeler transgression consciente l'erreur commise par un particulier d'avoir suivi sciemment la règle inexacte énoncée par le tribunal, de sorte qu'ici la Mischnâ dispense le tribunal d'offrir un sacrifice public (à l'opposé de Resch Lakisch) ? Il s'agit, répondent les compagnons au nom de Resch Lakisch, du cas où la majeure partie de la communauté n'a pas suivi la règle émise par le tribunal (alors, la minorité, coupable, est soumise à des sacrifices individuels). R. Zeira au nom de Resch Lakisch dit : il s'agit de ceux qui se sont opposés au tribunal (voilà la cause de dispense pour le tribunal). Entre ces deux motifs, il y a une différence pratique au cas où des individus ayant adopté la règle l'ont ensuite rejetée : selon la raison donnée par R. Zeira, l'opposition faite ensuite justifie la dispense du sacrifice public ; selon les compagnons, l'acceptation première suscite l'obligation contractée du sacrifice.

6(5). Si les membres de ce tribunal ont professé une doctrine, et d'après l'énoncé de cet avis la communauté ou la plupart de ses membres l'ont suivi en fait, les membres dudit tribunal sont tenus d'offrir un taureau ; s'il s'agit d'idolâtrie, ils devront offrir un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, les 12 tribus d'Israël offriront 12 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie elles offriront 12 taureaux et 12 boucs. Selon R. Simon, elles offriront 13 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie, 13 taureaux et 13 boucs, savoir un taureau et un bouc par chaque tribu et autant pour le tribunal — 1.

7. Si à la suite de l'enseignement inexact professé par le tribunal, sept tribus ou la plupart des leurs ont exécuté cette transgression, les membres de ce tribunal devront offrir un taureau, et s'il s'agit d'idolâtrie, ils offriront un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, si sept tribus ont commis un péché, elles offriront sept taureaux et les autres tribus qui n'ont pas péché offriront pour elles ensemble un taureau, car même ceux qui n'ont pas péché doivent apporter une expiation pour les pécheurs. Selon R. Simon, elles offriront huit taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie huit taureaux et huit boucs, savoir un taureau et un bouc pour chaque tribu qui a péché, et autant pour le tribunal.

8. Si le tribunal d'une tribu a professé un enseignement inexact, que d'après cet avis la dite tribu a suivi, cette tribu seule sera condamnable, non les autres tribus. Tel est l'avis de R. Juda. Les autres docteurs disent : on est seulement coupable pour fait accompli à la suite de l'enseignement doctrinal du tribunal supérieur (de Jérusalem) ; car il est

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Pesahim, VII, 6 (t. V, p. 102).

dit (Lévitique, IV, 13) : *si toute la communauté d'Israël a péché par inadvertance etc.*, non si l'ensemble d'une seule tribu a péché.

On a enseigné¹ que R. Simon b. Éléazar dit au nom de R. Meir (§ 7) : si six tribus ont péché constituant la majorité des fidèles, ou sept tribus (majorité sur 12), même sans constituer la majorité du nombre général, elles sont soumises à l'obligation du sacrifice. Toutefois, dit R. Éléazar, R. Simon b. Éléazar a seulement prescrit l'obligation de l'offre pour six tribus constituant la majorité du nombre total ; mais si cinq tribus sont fautives, elles sont dispensées du sacrifice, même si elles constituent la majorité. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement s'exprime dans le même sens : il faut la moitié au moins du nombre des tribus, pourvu qu'elles contiennent la majorité du nombre total des Israélites (donc, malgré ce nombre formant la majorité, il faut au moins 6 tribus). De même à l'inverse, il faut au moins la moitié du nombre total des Israélites, s'il est composé de la majorité des tribus. R. Yossé b. R. Aboun observe que, dans le même ordre d'idées on a posé la question au sujet du pontife oint², afin de savoir si l'enseignement doit émaner d'un grand tribunal (de 23 membres), ou d'un petit tribunal (3 à 5 membres).

Quant à la divergence des avis de la Mischnâ (§ 7), en voici la raison : selon R. Meir, le devoir de l'offre incombe au tribunal ; selon R. Juda, le devoir incombe à la communauté ; selon R. Simon, ce devoir incombe à l'un et à l'autre. R. Meir fonde son opinion sur ces mots (Lévit., IV, 15) : *s'il échappe un fait « aux yeux » de l'assemblée*, comparés aux termes analogues de ce verset (Nombres, XV, 24) : *si « des yeux » de la communauté, etc.* ; comme au premier verset (malgré l'expression *assemblée*) le sacrifice incombe au tribunal, de même le public désigné au second verset vise le tribunal. R. Juda fonde son avis en tirant parti de l'analogie des mots « yeux » dans les mêmes versets, pour conclure à l'inverse, qu'à l'instar de l'obligation (née du crime d'idolâtrie) pour le public d'offrir le sacrifice, c'est aussi le public qui l'offre en d'autres cas de délit public. Enfin R. Simon fonde aussi son avis sur l'analogie des termes dans les mêmes versets, et comme d'une part la déduction tirée de l'analogie aboutit à l'obligation du sacrifice, pour le tribunal, tandis que d'autre part elle aboutit à cette même obligation incombant aux fidèles, il conclut que le tribunal d'un côté, comme les fidèles de leur côté, offriront tous le sacrifice dû. D'après celui qui assigne un tel devoir au tribunal, il va sans dire que les membres se cotiseront pour subvenir aux frais du sacrifice ; mais s'il incombe aux fidèles en général, d'où le tirera-t-on ? C'est un point en litige ; car on a enseigné³ : Les percepteurs font à cet effet d'avance des collectes auprès des fidèles, selon l'avis de R. Juda ; d'après R. Simon, on tirait ce sacrifice du prélèvement fait à la cellule des offrandes (dont le préposé, représentant le propriétaire, pouvait

1. Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 45. 2. Ci-après, II, 4. Le commentaire propose de reculer cette phrase au § suivant. 3. Tossefta au tr. *Scheqalim*, ch. 2.

exercer l'imposition des mains sur l'animal). En outre, si l'obligation incombe au tribunal, celui-ci pourra par ses membres faire l'imposition des mains sur le sacrifice ; mais si ce dernier doit émaner des fidèles, à qui reviendra la charge d'imposer les mains ? Ce sera, comme il a été enseigné, à une délégation de trois hommes par tribu, assistée du chef du tribunal, que reviendra la charge d'imposer la main sur la tête du taureau.

De ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) : *leurs mains*, on déduit que les mains de chacun devront être imposées isolément ¹, et de ce qu'il est dit ensuite : *sur la tête du taureau*, on voit là un terme de spécialisation, savoir que l'imposition est exigible sur la tête du taureau, non sur la tête des boucs offerts pour expier l'idolâtrie. Tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Simon, pour le taureau, l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ; car, dit R. Simon, tout sacrifice public d'expiation dont le sang est offert (aspergé) à l'intérieur du temple, exige l'imposition. Contre R. Juda (qui ne l'exige pas pour les boucs offerts à la suite de l'idolâtrie) on objecta ce verset (II Chron., XXIX, 23) : *Ils firent approcher du roi les boucs d'expiation, ainsi que devant l'assemblée, et ils imposèrent leurs mains*. Or, n'étaient-ce pas les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ? Ce n'est là, répond R. Hija au nom de R. Yoḥanan ², qu'un enseignement momentanée, dans un but de zèle religieux, qui ne fait pas loi pour toujours. — R. Yoḥanan demanda : est-ce que pour l'un des fidèles, mort après le délit accompli, on offrira un sacrifice ? Certes, fut-il répliqué, puisqu'il est écrit (Ezra, VIII, 35) : *Ceux qui parmi les exilés revinrent de la captivité offrirent des holocaustes à l'Éternel Dieu d'Israël..., des sacrifices d'expiation au nombre de douze* (pour expier le crime d'idolâtrie perpétré sous Sédécias, bien qu'un grand nombre des délinquants fussent morts depuis). Pourquoi, à la fin de ce verset, est-il encore question d'holocauste, tandis qu'auparavant on parle de sacrifices expiatoires ? C'est précisément en vue de l'analogie à établir entre eux : comme l'holocauste n'est pas consommé, ces sacrifices spéciaux n'ont pas été non plus mangés (mais brûlés), car, dit R. Juda, ils ont été offerts pour expier l'idolâtrie. Toutefois, disent R. Hiskia, R. Jérémie, et R. Hija au nom de R. Yoḥanan : ce n'est là qu'une règle momentanée ³.

Rappelant l'avis préalable que pour le taureau l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas par eux pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie, R. Jérémie se demande par qui alors se fait l'imposition ? R. Jérémie crut supposer qu'en ce cas R. Simon l'assigne aux descendants d'Aron (aux Cohanim). Non, lui dit R. Yossé, car R. Hija a enseigné : de ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) *ils imposeront la main*, au pluriel, non au singulier, on y voit une extension de ce devoir applicable à l'offre des boucs pour

1. V. Sifra, section *Wayyiqra*, ch. 4 ; Cf. Tossetta au tr. *Menahoth*, ch. 10.
2. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 5 (f. 49^b fin). 3. En fait, le crime commis avait eu lieu sciemment, et il échappait au devoir du sacrifice.

l'idolâtrie ; or, il ne pourrait s'agir d'exclure les vieillards, nommés formellement dans ce texte. Aussi, R. Yossé procède par interprétation à la déduction inverse : de ce qu'il est dit (ibid., XVI, 21) *le vivant*, on conclut que celui-ci devra être imposé par un cohen, non le bouc d'idolâtrie (lequel du moins sera imposé par les vieillards). Quel compte R. Jérémie tient-il de ce verset ? Selon lui, ce verset indique que seul le bouc *vivant* (du grand pardon) devra être imposé par Aron, ou le grand-prêtre, mais le bouc d'idolâtrie devra l'être par un simple cohen (non par les vieillards). — R. Zeira dit au nom de R. Hamnona d'adopter l'avis de R. Meir (ou l'opinion anonyme) dans cet enseignement¹ : Si d'après l'enseignement faux du tribunal l'assemblée a mal agi, on aurait pu croire que celle-ci est tenue d'offrir le sacrifice ; c'est pourquoi il est dit (ibid., IV, 13)... *la communauté, et ils ont agi* ; l'enseignement devra émaner du tribunal, et l'action se fera par la communauté. Pourquoi, s'écria R. Meir, le tribunal ayant agi d'après sa propre inspiration, n'obtiendrait-il pas le pardon par un taureau ? Si ce sacrifice sert à expier la faute qu'ils ont suscitée par leur doctrine, à plus forte raison ils devraient aboutir au même point pour d'autres ? Ce mode d'expiation suffit pour d'autres, fut-il répondu, parce qu'ils se réfèrent au tribunal qui a suscité le délit, tandis que le tribunal ne peut pas reporter sur autrui la cause de la faute accomplie, que les juges ont enseignée. Si le tribunal sait s'être trompé dans son enseignement, mais il ne sait plus ce qu'il a enseigné, dit R. Zeira au nom de R. Hïsda, ou si le tribunal doute même s'il s'est trompé, on aurait pu croire qu'il doit un sacrifice ; c'est pourquoi il est dit (ibid., 14) : *si le péché est notoire* ; il faut que la faute soit certaine. Pourquoi ne pas décider qu'en tous cas il y a culpabilité, quelle que soit la faute, qui en tous cas existe ? C'est conforme à l'avis de R. Josué qui exige la connaissance du péché pour le sacrifice à offrir ; ainsi, le tribunal ne sait plus ce qu'il a enseigné, si c'était un sujet d'idolâtrie, ou d'autre précepte ; si c'est de l'idolâtrie, le sacrifice exigible est un taureau ; pour d'autres préceptes, c'est un bouc. En présence de ces doutes et du changement de sacrifice qui en résulte, le tribunal est absous.

CHAPITRE II

1. Lorsqu'un pontife oint a professé un enseignement inexact pour soi-même, si c'est par inadvertance et qu'il ait accompli le fait par mégarde, il offrira un taureau en expiation. S'il a pris la décision par mégarde et l'a exécutée volontairement, ou s'il l'a prise sciemment et l'a exécutée par mégarde, il sera absous ; car la décision d'un pontife oint à son égard équivaut à l'enseignement professé par le tribunal pour le public.

1. Cf. ci-après, II, 3.

Comme la Bible parle d'abord d'une *personne* quelconque (ibid., 3), puis spécifie le *péché commis par le prêtre oint* (ibid.), il en résulte que ce dernier sera considéré à l'égal d'un particulier, en ce sens que si un homme privé mange de l'interdit en vertu de l'enseignement professé par le tribunal, il est dispensé du sacrifice¹ ; de même le prêtre oint sera absous dans un cas analogue. Mais si ce prêtre est comparé à un homme privé, on devrait dire qu'à l'instar de ce dernier, soumis à l'obligation du sacrifice, s'il a mangé de l'interdit sans l'inspiration du tribunal (de son propre mouvement), le prêtre oint qui a mangé de l'interdit par son propre enseignement erroné devrait être tenu d'offrir le sacrifice expiatoire ? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *selon le péché du peuple*, établissant un parallèle entre sa faute et celle du peuple, et comme ce dernier est seulement passible du sacrifice du taureau, s'il a mal agi d'après l'enseignement erroné du tribunal (avec dispense de ce sacrifice en cas d'action erronée par sa propre cause), de même le prêtre oint sera seulement condamnable si, après avoir mal enseigné par ignorance, il consume de l'interdit par suite de son erreur professée à tous. Selon un enseignement, le peuple dont il est question ici vise le tribunal, et voici en quoi consiste la comparaison : comme ce dernier, le prêtre oint n'est pas coupable à moins d'avoir professé. Mais (poussant plus loin l'analogie) ne peut-on pas dire : comme après l'enseignement faux du tribunal, si d'autres l'ont suivi, le tribunal est astreint à offrir un taureau ; de même, si le prêtre oint a mal enseigné une règle que d'autres ont adoptée et mise en pratique, le prêtre oint doit-il aussi un sacrifice pour expier le péché dont il est cause ? C'est pourquoi il est dit (ibid., 2) : qu'il a commis, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis lui, non pour le péché des autres. Selon un autre enseignement, le mot *peuple* en question ici vise l'assemblée des fidèles, et par comparaison, à l'instar de celle-ci, le prêtre oint n'est pas astreint au sacrifice à moins d'avoir professé. Mais (par suite de cette analogie) ne peut-on pas raisonner ainsi : comme au cas où l'assemblée induite en erreur par d'autres (par le tribunal) sera soumise au sacrifice en cas de délit, de même le prêtre oint, qui renseigné à faux par autrui commet par erreur le délit, sera passible du sacrifice ? Non, car il est dit : *qu'il a commis*, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis par son propre enseignement, non par la faute d'autrui. Toutefois, dit R. Jacob au nom de R. Éléazar, il faut que ce prêtre oint sache discourir sur les questions de doctrine ; sans quoi, il n'y a pas lieu de supposer qu'un ignorant professe des enseignements légaux. — Si un prêtre oint a mangé de l'interdit en vertu d'un enseignement erroné du tribunal, il est dispensé du sacrifice ; si c'est par suite de l'enseignement d'un autre oint, il est coupable. Au premier cas, il est absous, parce que l'enseignement des autres n'a pas d'effet sur lui ; mais au second cas il est coupable, étant admis qu'il partage l'avis de son collègue.

1. Cf. ci-dessus, I, 1.

2. S'il a pris une décision pour lui seul et l'a seul exécutée, il n'offrira aussi de sacrifice que pour lui seul. S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il recevra le pardon en même temps que la communauté (par le sacrifice commun) ; comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne d'annuler une partie de prescription religieuse et de maintenir le reste, il en est de même du pontife oint. Pour l'idolâtrie aussi, il y a seulement culpabilité lorsque l'enseignement dit d'annuler une partie et de conserver le reste.

Si le tribunal a énoncé un enseignement erroné (permettant par exemple une certaine graisse, mais défendant telle autre), et après lui le prêtre oint a professé le même avis d'autorisation partielle et de défense partielle, seulement en intervertissant la partie permise par le tribunal avec celle défendue par lui, prêtre oint, il est évident que cela équivaut (par la permission accordée tour à tour à chaque partie de graisse interdite) à l'abolition de la défense entière de manger la graisse (un tel enseignement est nul). Mais si le prêtre oint a le premier professé une erreur partielle, puis le tribunal a enseigné comme lui une autorisation partielle, sauf qu'il a interverti les parties permises et celles qui sont défendues, dira-t-on aussi qu'il en résulte une abolition complète du principe, ou bien dira-t-on : puisqu'il a le premier professé la règle, que son enseignement a été repoussé par celui du tribunal, le dernier prévaut, et il n'y a pas d'abolition totale ? (Question non résolue). — Au cas où le tribunal a enseigné d'une façon, et le prêtre oint a professé ensuite le même avis, il est certain que pour une transgression, comme par exemple une consommation interdite, accomplie en vertu d'un avis du tribunal, il est absous ; mais pour la même infraction survenue après que le tribunal eût renoncé à son premier avis, est-il passible du sacrifice ? (Le considère-t-on comme ayant pris lui-même une décision qu'il a exécutée avec responsabilité du fait, ou est-il supposé avoir suivi la première autorisation du tribunal ?) Certes, dit R. Yossé, il suffit de se référer à notre Mischnâ, disant : « S'il a pris une décision de lui seul, il n'offrira aussi de sacrifice que par lui seul, parce qu'après s'être décidé seul, il a agi de même ; si donc il y avait eu une décision antérieure du tribunal, celui-ci en serait responsable. Toutefois, on peut conclure à l'inverse par la seconde proposition : « S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il sera pardonné avec la communauté (par le sacrifice commun) ; il en est ainsi en raison de la communauté d'action, tandis qu'en cas de renonciation par le tribunal, l'enseignement émanerait du prêtre oint lui-même qui serait soumis de son côté au sacrifice. »

3. Comme il y a seulement culpabilité en cas d'ignorance du fait et d'accomplissement par mégarde, il en est de même du pontife oint. Ainsi pour l'idolâtrie.

4. Comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne une règle erronée dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchement, et l'accomplissement par mégarde sera passible d'un sacrifice d'expiation, il en sera de même du prêtre oint. Ainsi pour l'idolâtrie : Il n'y aura culpabilité que si l'enseignement erroné vise un détail dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchement, et l'accomplissement par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation ¹.

R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : est-ce que cette Mischnâ émane de R. Meir ², ou de l'interlocuteur de R. Meir (de R. Simon), imposant des sacrifices distincts au tribunal et à l'assemblée ? Elle est bien de R. Meir, répond R. Yossé, qui est d'avis que l'obligation incombe au tribunal seul. R. Mena dit aussi que c'est conforme à R. Meir. Or, on a enseigné ailleurs ³ : si d'après l'enseignement erroné du tribunal l'assemblée a agi, puis un membre du tribunal est mort, ses collègues sont dispensés de l'offrande ; si un membre de l'assemblée meurt, l'obligation persiste. Contre R. Simon qui est d'avis dans ce cas d'imposer un sacrifice tant au tribunal qu'à l'assemblée, R. Meir réplique ainsi : si le sacrifice offert par le tribunal a pour but d'expiation le délit commis par d'autres (par l'assemblée), il doit à plus forte raison suffire à expier l'erreur commise par le même (par le tribunal). Non, fut-il observé : le sacrifice sert de pardon à d'autres, qui peuvent attribuer leur faute au vrai promoteur (au tribunal fautif), tandis que celui-ci ne peut attribuer à nul autre l'erreur commise (et il doit l'expiation par un sacrifice à part). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce que la Mischnâ est de l'avis de Rabbi, qui dit qu'en fait d'idolâtrie l'acte accompli par mégarde par le prêtre oint suffit à entraîner l'obligation du sacrifice ? Car selon les autres docteurs, il faut aussi l'ignorance du fait pour qu'un tel prêtre soit condamnable en fait d'idolâtrie ? Non, répondit R. Houna, c'est d'après l'avis des autres docteurs que s'exprime la Mischnâ : il ne faut pas croire qu'il y a divergence d'avis à l'égard du prêtre oint pour l'idolâtrie, où Rabbi prescrit le sacrifice pour l'acte seul accompli par mégarde, tandis que les autres docteurs exigent aussi pour la culpabilité l'ignorance du fait défendu. A la question faite par R. Jérémie, R. Houna répondit de la même façon interrogative : est-ce parce qu'à la fin le texte mischnique ne répète pas les mots : « ainsi pour le prêtre oint » ? A cette objection on peut répondre que dans la Mischnâ précédente (§ 2), on ne répète pas non plus à la fin « le prêtre oint », et pourtant tous s'accordent à dire que ce dernier est compris dans la règle ; de même ici, sans le répéter en toutes lettres, la Mischnâ le comprend dans l'observation relative à l'idolâtrie ⁴.

1. La Guemara sur ce § 4 est déjà traduite au tr. Yebamoth, IV, 15 (t. VII, p. 74). 2. En ce sens que l'obligation incombe au tribunal, comme il est dit ci-dessus. 3. V. ci-dessus, I, 8, fin. 4. Il faut, selon les autres sages, les 2 états réunis, l'ignorance du fait et l'accomplissement par mégarde.

5. (4) Le dit tribunal n'est pas coupable pour avoir enseigné erronément une inexactitude, soit à l'égard d'un précepte affirmatif, soit à l'égard d'une défense relative au Temple. Il ne sera pas assujéti à l'offre du sacrifice douteux de péché, ni pour un précepte affirmatif, ni pour une défense concernant le Temple; mais il sera coupable si son enseignement inexact concerne un précepte ou une défense au sujet des menstrues, et il est passible d'un sacrifice douteux de péché pour un précepte affirmatif, ou pour une défense à ce sujet. Le précepte affirmatif à ce sujet consiste p. ex. à se tenir éloigné d'une femme menstruée, et comme défense négative il y a p. ex. la loi disant de ne pas s'approcher d'une telle femme.

6. Il n'est pas coupable si son enseignement inexact se réfère à une audition de voix ¹, ou à une énonciation de paroles, ou à une impureté concernant le Temple et ses saintetés. Il en est de même du Naci (exilarque) qui aurait commis une erreur analogue. Tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit : le Naci est coupable dans tous les cas, sauf s'il s'agit d'une audition, car le roi n'est pas juge ² et n'est pas jugé; il ne peut pas être témoin, et nul ne témoignera à son sujet.

— 3. N'est-on pas coupable pour la transgression de n'importe quel précepte biblique? (d'où vient donc la distinction établie dans la Mischnâ?) Certes, répond R. Mathnia, seulement la Mischnâ ne rapporte que des sujets comparables entre eux. Ainsi, si quelqu'un entre au Temple à l'état impur, il est coupable; s'il entre à l'état pur et devient impur sur place, au cas où il a pris le chemin le plus long, il est coupable; s'il a pris le plus court, il est absous. De même, celui qui a des relations avec une femme impure est coupable; si en ayant des relations sexuelles avec une femme pure, elle lui déclare être tout à coup devenue impure, et qu'il se retire par la voie la plus longue, il est coupable; s'il se retire par la voie la plus courte, il est absous. En quoi consiste à ce moment le moyen le plus bref? A se laisser refroidir (se calmer avant de se retirer). Quelle est la formule de précepte affirmatif au sujet de la loi des menstrues? Elle est exprimée, dit R. Abin, dans ce verset (Lévit., XV, 31): *Vous détournerez ⁴ les fils d'Israël de leurs impuretés.* R. Jonathan fit demander à R. Simon b. R. Yossé b. Leqonia; d'où sait-on qu'il y a une défense interdisant la relation avec une femme devenue impure? A cette question, l'interpellé voulut lui jeter des pierres, fâché de recevoir une question que presque un enfant suivant les cours à l'école résout chaque jour. Que me demandes-tu là, lorsqu'il est écrit (ibid., XVIII, 19): *Tu n'approcheras*

1. V. Sifra, section *Wayyiqra*, ch. 1 et 4; Cf. ci-après, III, 3. 2. V. Sanhédrin, II, 3. 3. En tête du § 5 est un passage déjà traduit ci-dessus, au tr. *Schebouôth*, II, 4 (5). 4. Littéralement : *Vous les aviserez* (en cas d'impureté imprévue, il ne faut pas se retirer subitement, mais se calmer d'abord).

pas d'une femme à l'état impur de ses menstrues pour découvrir sa nudité? Ce n'est pas, répondit R. Jonathan, ce que je demande, et il va sans dire que celui qui a des relations avec une femme impure est coupable; mais il s'agit de savoir si, en ayant des relations avec une femme pure, celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire subitement, s'il est coupable de n'avoir pas attendu un état plus calme. Sur ce point, répondit R. Simon, il nous faut sortir toi et moi, afin d'aller apprendre au dehors la solution de ce point¹. Ils sortirent et entendirent une voix s'exprimer selon l'enseignement énoncé par Hiskia, disant: par le verset (ibid., XV, 24) *si un homme cohabite avec elle, etc.*, on sait que celui qui cohabite avec une femme impure est coupable; mais si en ayant des relations avec une femme pure celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire, est-il coupable de n'avoir pas attendu? Oui, parce qu'il est dit (ibid.): *son impureté se communique à lui*, et malgré la séparation « sur lui sera l'impureté ». Que faire? R. Oschia ou R. Juda dit au nom de Samuel: se refroidir. Si l'on n'y parvient pas aisément, dit R. Yossé, il faut appliquer la défense « d'approcher » et « de se séparer » (brusquement). C'est ainsi qu'*approcher et se retirer* sont parfois synonymes, dit R. Houna au nom de R. Aba, ainsi qu'il est dit (Isaïe, LXV, 5): *Qui disent: retire-toi, ne m'approche pas, car je suis plus saint que toi*. On s'imaginera, dit R. Zeira, voir un fer s'enfoncer dans la chair, ainsi que dans tout le corps (qui se calmera). Selon R. Tanhouma au nom de R. Houna, on enfoncera les ongles des doigts dans le mur, pour se calmer par la diversion. Il est dit (Genèse, XLIX, 24): *Son arc est dans sa force*; c'est-à-dire, selon R. Samuel b. Naḥman, son arc (membrum ejus) s'est étendu, puis s'est retiré². R. Aboun dit: le bras, comme pour se disséminer, a fait sortir les ongles des doigts, selon ces mots (ibid.): *Ses bras et ses mains ont été renforcés*. R. Houna dit au nom de R. Mathna: cet ancêtre se proposait un acte de violence; mais en apercevant l'image (εἰκόνην) de notre patriarche, il se calma aussitôt, *par la main du puissant de Jacob* (ibid.). Selon R. Abin, il vit aussi l'image de Rachel, à laquelle il est fait allusion ainsi (ibid.): *qui l'a aussi fait le pasteur et la pierre d'Israël*.

R. Yoḥanan dit quel est le motif de dispense par R. Yossé le Galiléen (§ 6) pour le Naci et le prêtre oint; c'est le verset (Lévit., XIV, 21) *s'il est pauvre et n'a pas la faculté suffisante, etc.*, il n'offrira qu'une faible offrande à présenter; or, ceci s'applique au lépreux susceptible de devenir pauvre, non au prêtre oint qui n'est jamais menacé de pauvreté. Resch Lakisch cite ce verset (ibid., V, 5): *Si par mégarde il commet l'une de ces fautes*; celui qui est apte à devenir coupable de toutes ces fautes encourt aussi la responsabilité d'une partie, non celui qui ne saurait les encourir toutes (comme le prêtre oint, inapte à être déclaré pauvre). S'il en est ainsi, demanda R.

1. Cf. ci-dessus, tr. Aboda Zara, V, § 15 fin. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 87 et 98.

Isaac, ni le Naci ni le prêtre oint ne devraient jamais pouvoir être déclarés impurs par la plaie, en raison de ce que, par suite de leur rang, il ne leur arrive pas de se contaminer, pas plus que d'être frappés de pauvreté. De même R. Oschia (répliquant à la déduction du préopinant, qu'il faut être apte à être passible pour tous les délits en question, avant d'être condamné pour l'un d'eux) objecta ceci : puisque une femme, non admise à témoigner, n'est pas coupable par l'audition d'une voix, elle ne devrait pas non plus être punissable pour venir au Temple à l'état impur ? Or, on trouve que la femme est condamnable de ce fait ¹. — R. Yossé dit au nom de R. Yohanan pourquoi R. Akiba absout aussi le prêtre-oint, en vertu du verset (VI, 13) ; *Voici le sacrifice d'Aron et de ses fils, un dixième d'Epha*, c'est-à-dire il offrira ce dixième seul, non un autre. Mais, demanda R. Zeira devant R. Yassa, ce prêtre ne peut-il jamais donner d'offrande volontaire ? Certes, fut-il répondu, c'est ainsi : à titre obligatoire, il ne l'offre pas, mais à titre de don volontaire, c'est possible. Selon le même R. Akiba, il faut admettre que notre Mischnâ dit (pour justifier la dispense relative à l'audition) : « le roi n'est pas témoin et n'assigne pas autrui comme tel. »

7. Pour tout précepte religieux dont l'infraction volontaire est passible de la peine du retranchement, la transgression par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation. En ce cas, le particulier devra offrir une brebis ou une chèvre ; le Naci coupable offrira un bouc ; le pontife oint ou le tribunal, qui s'est trompé, offrira un taureau. En cas d'idolâtrie, le particulier, ou le Naci, ou le pontife oint offrira une chèvre ; mais le tribunal coupable de l'enseignement erroné offrira un taureau et un bouc, savoir le taureau en holocauste et le bouc en sacrifice de péché. Lorsque dans les cas de la même catégorie il y a doute, avec sacrifice du même genre, le Naci et le particulier qui se sont trompés sont tenus de l'offrir ; mais le pontife oint et le tribunal en sont dispensés. Lorsque dans les mêmes cas il y a lieu d'offrir le sacrifice de péché dû avec certitude, le particulier, le Naci et le pontife oint sont astreints à l'offrir, mais les membres du tribunal en sont dispensés. Pour un enseignement erroné concernant l'audition de la voix, l'énoncé des lèvres, une impureté touchant le Temple et ses saintetés, le tribunal est dispensé, tandis que le particulier, le Naci et le pontife oint sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis lorsqu'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés. Tel est l'avis de R. Simon. Quel sera ce dernier sacrifice ? Le sacrifice proportionnel aux moyens. Selon R. Éliézer, le Naci est tenu d'offrir un bouc.

1. Voir Lévitique, XII, 4.

« En cas de doute, avec sacrifice du même genre, le Naci est tenu de l'offrir », car il est dit (ibid., IV, 17) : *si une personne pêche par inadvertance*; cette tournure superflue a pour but d'englober le Naci dans l'obligation. Pourquoi ne pas l'étendre aussi au prêtre oint ? C'est que dans ce verset il s'agit d'un « péché par erreur » ; il faut que la culpabilité provienne de l'acte accompli par erreur, tandis que pour le prêtre oint il faut de plus l'ignorance du fait en le professant. D'après Rabbi, qui dit (§ 3) qu'en fait d'idolâtrie le prêtre oint est même coupable pour le seul fait du péché par erreur, on justifie la déduction précitée comme suit : celui à qui le péché par erreur en toutes choses suscite la culpabilité est soumis au sacrifice, à l'exclusion du prêtre oint non sujet à la culpabilité pour tout en cas de péché par erreur. Le même mot *personne*, répété ensuite (ibid., V, 15), implique l'extension du sacrifice d'expiation dû avec certitude, au Naci et au prêtre oint. Pourquoi le premier verse invoqué implique-t-il l'extension du sacrifice au Naci seul, tandis qu'au second verset on voit une extension s'appliquant aussi au prêtre oint ? C'est qu'il est dit (ibid., VI, 10) : *comme le sacrifice expiatoire et comme le sacrifice de délit*; de ces termes comparatifs on déduit qu'il y a analogie entre les cas d'obligation, et comme le premier sacrifice doit pardonner et effacer (annuler) le péché commis, de même le second sacrifice doit produire le même effet en cas de certitude seule ; tandis que le sacrifice dû pour délit douteux suscite bien le pardon, mais n'annule pas la faute, réservée jusqu'après certitude (il en résulte donc une extension moindre, non applicable au prêtre oint).

Quant à la suite, il faut reconstituer le texte de la Mischnâ ainsi : « Ils sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis s'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés, selon l'avis de tous; le Naci devient coupable pour enseignement erroné concernant l'audition de la voix, selon l'avis de R. Simon. » R. Yoḥanan justifie l'unanimité des voix à dispenser le grand-prêtre, de ce qu'il est dit (ibid., XXI, 12) : *Il ne devra pas sortir du Temple, ni profaner, etc.*; si donc il lui est arrivé de sortir, il ne sera pas *profané* de ce que, par erreur, il est rentré au Temple impur. R. Aschian, R. Yona, ou R. Aboun b. Cahana objectent qu'il est dit (ibid., 14) : *une veuve, une femme répudiée ou déshonorée, une courtisane, aucune de celles-ci il n'épousera*, est-ce à dire que si, malgré l'interdit, il épouse l'une d'elles, le prêtre ne se profane pas ? (donc, comment annuler au verset précité l'expression *qu'il ne se profane pas* ? Et alors d'où vient que le grand-prêtre ne soit pas coupable pour impureté relative au Temple ?) C'est, répond Ḥiskia, parce qu'il est dit (Nombres, XIX, 20) : *Cette âme (personne) sera retranchée du milieu de l'assemblée*; ceci s'applique à l'homme dont le sacrifice équivaut à n'importe quel membre de l'assemblée, non au prêtre oint dont le sacrifice diffère, en cas de faute, de celui des autres Israélites. Mais pourquoi ne pas excepter le Naci, dont le sacrifice diffère aussi des particuliers ? C'est vrai, mais du moins le jour de Kippour il se confond avec celui des particuliers, tandis que le prêtre oint a une offrande spéciale en ce jour. Mais ne peut-on objecter que ses frères, les autres

prêtres, différent aussi de l'assemblée par le sacrifice en ce jour? (Et pourtant on ne les exclue pas?) Du moins ils ressemblent à la communauté aux jours ordinaires de l'année. A l'objection précitée, « pourquoi ne pas excepter le Naci », R. Judan b. Schalem répond : le point d'égalité entre le Naci et un simple particulier est que, pour le sacrifice de l'un et pour celui de l'autre, on répand le sang hors de l'enceinte réservée (sur l'autel extérieur). — Selon R. Yoḥanan, R. Éliézer ne contredit le préopinant (disant que « le Naci est tenu d'offrir un bouc ») que pour le délit involontaire d'impureté au Temple, dont l'infraction volontaire comporte le retranchement. S'il en est ainsi, demanda R. Oschia, pourquoi R. Éliézer n'est-il pas aussi d'un avis contraire, pour le cas d'égalité entre le Naci et un particulier tel que le sacrifice expiatoire fixe 1? R. Yona répond que, selon l'hypothèse de R. Josué, R. Éliézer ne considère pas le Naci à l'égal d'un simple particulier pour les questions d'impureté, parce que le Naci est en dehors de ces questions, étant tenu par sa situation comme toujours riche sous ce rapport 2. Puisque l'on raisonne ainsi, dit R. Mena, il devrait aussi y avoir une distinction formulée par R. Éliézer au sujet de l'erreur concernant l'audition de la voix, ou l'énoncé des lèvres ; or, on a enseigné au contraire : R. Éliézer et les autres docteurs s'accordent à dire que, pour l'erreur concernant l'audition de la voix ou l'énoncé des lèvres, le Naci n'offrira pas de bouc, mais une chèvre ; il n'y a de désaccord entre eux qu'au sujet de l'impureté relative au Temple et à ses saintetés ; pour ce dernier point, dit R. Éliézer, comme le délit volontaire serait passible du retranchement, pourquoi le Naci ne devrait-il pas offrir un bouc, au lieu d'une chèvre qui lui est assignée? A quoi il fut répliqué : on pourrait alors demander aussi pourquoi le le prêtre oint qui a commis une erreur d'idolâtrie n'offre pas un bouc au lieu d'une chèvre (c'est que la Loi le fixe ainsi ; il en est de même pour le Naci en fait d'impureté).

CHAPITRE III

1. Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc. Si un pontife oint qui n'est plus en fonctions, ou un Naci qui a cessé d'être chef a commis un péché, le premier devra offrir en sacrifice un taureau, et le second se réglera comme un simple particulier 3.

1. « Pour l'idolâtrie, dit la Mischnâ, le particulier, le naci, ou le prêtre oint, offre (également) une chèvre » ; et au lieu d'une chèvre, ne devrait-il pas offrir un bouc, d'après son sacrifice en toute autre faute? 2. Aussi, même en ce point, on le traitera comme pour tout péché, et il devra offrir un bouc. 3. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Sanhédrin*, II, 1 (t. X, p. 244).

2. S'ils ont péché avant leur nomination, le sacrifice dû ensuite par eux sera celui d'un simple particulier. Selon R. Simon, s'ils se sont rendu compte du péché commis avant d'être nommés à leurs fonctions, ils sont soumis au devoir du sacrifice ; si c'est après, ils en sont dispensés. Par Naci, on entend le roi, car il est dit (Lévitique, IV, 22) : *s'il accomplit l'un de tous les préceptes de l'Éternel ton Dieu* ; or, le prince seul n'a au-dessus de lui que « l'Éternel son Dieu ». Par pontife oint, on entend le grand-prêtre consacré par l'huile d'onction, et non celui qui se distingue par la supériorité du nombre des vêtements (8 au lieu de 4). Entre le pontife oint et celui qui se distingue par la supériorité des vêtements, il n'y a d'autre différence que le sacrifice d'un taureau pour toute infraction aux préceptes religieux ¹ ; entre le pontife en exercice et celui qui est retiré du service, il n'y a de différence que dans le sacrifice du taureau au jour du grand pardon ; et dans l'offre du dixième quotidien d'epha (à la charge du premier). L'un et l'autre sont astreints au même service le jour du grand pardon ; ils sont tenus de n'épouser que des vierges, avec défense de s'unir à une veuve ; ils ne doivent pas se rendre impurs pour un de leurs parents morts, ni se découvrir la tête, ni se déchirer les vêtements (en signe de deuil), et au décès de l'un d'eux, l'homicide par mégarde quitte la ville de refuge et rentre chez lui.

Les compagnons disent : R. Simon dispense ceux qui ont connaissance du péché après être nommés, parce que les grandeurs servent à expier les péchés ². Selon R. Yossé, le motif est qu'il n'y avait pas égalité entre le péché et sa connaissance dans l'état de l'individu (d'abord simple particulier, puis ayant une situation élevée). Entre ces deux motifs divers, il y a une différence pratique sur le point de savoir si R. Simon conteste aussi le commencement de ce chapitre (§ 1) : « Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc » (d'après le second motif seul, traitant de l'inégalité d'état du pécheur, R. Simon conteste aussi cette règle). S'ils ont commis un péché douteux (et, après avoir connu ce doute, ils ont été nommés à des situations supérieures, puis ont su avoir péché avec certitude), tous les dispensent, soit d'après celui qui donne pour raison que les grandeurs font expier les péchés, car comme elles provoquent le pardon pour les péchés certains, elles les provoquent aussi pour les cas douteux ; soit d'après celui qui donne pour raison l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et l'instant où on le connaît (et là aussi l'inégalité est flagrante). De même, il y a une distinction à établir entre les 2

1. V. tr. Meghilla, I, 9 (t. VI, p. 219), 2. V. J., tr. Biccourim, III, 3.

motifs en cas de péché avant la nomination, suivi d'un autre péché après la nomination, puis cet individu fautif a été remplacé dans sa dignité (et n'ayant connaissance du péché qu'après ce remplacement) : d'après le premier motif, disant que les grandeurs font expier les péchés, cette sorte d'expiation ne se réfère qu'au premier péché, commis avant la nomination, et pour la suite l'individu sera condamnable ; d'après le second motif, d'inégalité d'état entre le péché et sa connaissance, l'homme fautif est coupable pour le premier péché accompli dans cet état d'égalité, non pour les autres péchés. La même distinction existe en cas de péché concernant l'audition de la voix ou l'émission des lèvres, ou une impureté relative au temple et à ses saintetés : d'après le premier motif, d'expiation par les grandeurs, celles-ci produisent en tous cas leur effet (le second motif, d'inégalité d'état, n'est pas en cause, puisqu'en tous cas pour ces trois fautes le sacrifice d'holocauste proportionnel est dû). R. Mathnia dit : les grandeurs ne font jamais expier le péché qu'après avoir connaissance de cet état de supériorité ¹. Ainsi, lorsque quelqu'un mange de la graisse interdite équivalente à une demi-olive avant d'être promu à une dignité, et une autre quantité d'une demi-olive après être promu à cette dignité, fût-ce dans un même état d'ignorance de l'interdit, on ne joint pas les deux moitiés d'interdit, et l'homme reste dispensé du sacrifice, en raison de l'inégalité des deux situations de l'homme ² ; mais si l'on doute avoir mangé une quantité interdite d'une demi-olive avant la nomination, et autant après la nomination, le délinquant sera passible d'un sacrifice expiatoire du doute (par jonction en ce cas des deux moitiés d'interdit). Se peut-il que pour le principe certain on soit absous ³, et que pour le doute on soit punissable ? Certes, cela se trouve que, pour le doute, on soit plus sévère que pour la certitude. Ainsi, quelqu'un mange deux fois la valeur interdite d'une olive dans un même état d'ignorance, puis sait avec certitude avoir péché pour la première quantité, le second péché reste à part à l'état douteux ⁴. R. Jacob Drômia (du Midi) demanda alors pourquoi un sacrifice ne suffit pas à expier les deux fautes ? N'est-ce pas un dilemme ? Ou la seconde consommation est de la graisse interdite, délit expié par le sacrifice déjà offert en vertu d'un même état d'ignorance, ou elle ne l'est pas ? Voici la raison, répond R. Yossé : dès que pour un péché il y a lieu d'offrir l'expiatoire du doute, ce savoir du doute détermine le sacrifice à offrir spécialement (sans tenir compte de l'état primitif d'ignorance pour le premier péché). Il existe en effet ce fait que pour le principe certain de péché, on est plutôt exempté (par l'offre d'un seul sacrifice), tandis qu'en cas de doute on sera passible d'un second sacrifice ; donc ici aussi (au cas précité des deux moitiés d'interdit, mangées avant et après la nomination), la certitude suscite la dispense, mais le doute suscite la culpabi-

1. L'effet est nul en cas de doute si le péché a eu lieu avant la promotion à la dignité, ou après cela. 2. Dans chaque état, cet homme serait soumis à une offre différente. 3. Par disjonction des 2 moitiés. 4. Le sacrifice dû plus tard de ce chef n'est pas expié par le 1^{er} sacrifice.

lité. Si quelqu'un a mangé la valeur interdite d'une olive avant d'être promu à une dignité, et autant après, en un même état d'ignorance, il est passible d'une seule offrande. S'il y a doute d'avoir mangé cette quantité avant la nomination et autant après, en un même état d'ignorance, on ne doit qu'un sacrifice ; si c'est en deux états d'ignorance, on doit deux sacrifices. S'il a mangé la quantité de 3 olives, en supposant n'avoir mangé que 2 olives, puis il se souvient d'avoir mangé d'avantage ayant déjà désigné un sacrifice, c'est un point en litige : R. Yoḥanan dit que ce sacrifice expiant la faute partielle sert aussi à expier le tout ; Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et exige un sacrifice à part pour le reste — 1.

Tous reconnaissent (R. Yoḥanan et Resch Lakisch) que si le sacrifice désigné pour la première consommation interdite, existe encore au moment où l'on se rappelle les délits suivants d'avoir mangé de l'interdit, il faut repousser cette victime, qui ne suffit plus à expier le tout, et l'on en choisira une autre. Que fera-t-on de la victime repoussée ? Elle reste comme suspendue pour l'expiation, dit R. Yossé (lorsque après avoir erré il lui sera venu un défaut, on la vendra pour acheter avec le montant une autre victime à sacrifier). R. Zeira dit au contraire : tout animal qui n'apparaît plus ni en nature, ni en équivalent (ne pouvant pas être égorgé pour être mangé), devra de suite périr. — Si quelqu'un a mangé de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité, selon l'avis de Resch Lakisch, il sera dispensé du sacrifice (en raison de l'inégalité d'état entre le doute et la certitude) ; selon R. Yoḥanan (qui ne tient pas compte de la connaissance douteuse), cet homme est coupable pour la certitude des délits commis. Est-ce bien ainsi que Resch Lakisch, admettant comme vraie la connaissance douteuse, conclut à la dispense au lieu de l'obligation du sacrifice ? Il faut donc rectifier ainsi cette règle : Si quelqu'un mange de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité ; selon l'avis de Resch Lakisch, la connaissance du doute est vraie, et elle fixe l'obligation du sacrifice d'expiation 2 ; selon R. Yoḥanan, la connaissance du doute ne compte pas pour la fixation du sacrifice, et le délinquant en est dispensé 3.

Si quelqu'un a mangé de l'interdit la valeur d'une demi-olive avant d'être promu, ou après avoir été promu, enfin une troisième moitié après avoir été de nouveau remplacé, le tout dans un même état d'ignorance, quelle sera la règle ? Suppose-t-on une jonction entre la première et la dernière moitié d'interdit, de façon à justifier l'obligation du sacrifice ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de l'enseignement suivant : Si quelqu'un a devant

1. Suit un passage traduit au tr. Schebouoth, II, 1. 2. Par suite de l'égalité d'état du délinquant entre le moment du délit et celui où l'on en a connaissance, le sacrifice est dû. 3. Suit la répétition de la phrase initiale de cet alinéa.

soit trois morceaux de graisse interdite de la grandeur d'une olive, il mange un premier morceau, ensuite le second en ayant oublié le premier, puis se souvenant du premier mangé, oubliant le second, il mange le troisième morceau, après quoi il a conscience de tous les trois délits ; selon R. Yoḥanan, il faut un sacrifice spécial pour le premier délit (que l'on a connu à part), et un autre pour le second délit (qui englobe le troisième), avec dispense pour le troisième délit (expié avec le second). Selon R. Yossé, le second délit pourra être relégué au gré du délinquant, soit avec le premier, et être expié par le premier sacrifice, soit avec le troisième, en raison de sa connexité d'oubli, soit avec l'un, soit avec l'autre (mais pour le troisième, il faut en tous cas un sacrifice à part, n'ayant rien de commun avec le premier). Les compagnons d'étude comparent cette succession d'oublis au cas de celui qui a mangé tour à tour 4 morceaux interdits de la grandeur d'une demi-olive (il a mangé par exemple la première moitié dans le même état d'oubli que la deuxième moitié, mais il se souvient du premier délit, non du second, puis, dans le même état d'oubli du second, il mange la 3^e moitié, enfin au moment de se rappeler le 2^e, oubliant le 3^e, il mange la 4^e moitié ; après quoi, il se souvient de tous les délits) ; si le délinquant est un homme habile, il n'offre qu'un sacrifice ; si non, il en offre deux. Voici comment : s'il offre d'abord un sacrifice¹ pour le premier délit dû (ou les première et deuxième moitiés), il offrira un second sacrifice pour les suivants (pour le 3^e et 4^e) ; s'il est plus habile, il offre un sacrifice pour les délits intermédiaires (2^e et 3^e, qui survenus dans un seul état d'oubli peuvent être joints pour le sacrifice expiatoire), et il sera dispensé d'offre pour le premier et le quatrième délit (de moitié).

R. Yossé compare cette même succession d'oublis à celui qui a mangé des morceaux interdits équivalents chacun à une olive entière (avec les mêmes intermittences d'oubli et de rappel que plus haut) ; si le délinquant est un homme habile, il n'offre que deux sacrifices ; sinon, il en offre trois. Voici comment (à l'inverse de l'exposé précédent) : il offre d'abord le sacrifice pour le 1^{er} et le 2^e délit (qui sont connexes par le même oubli), puis un second pour les 3^e et 4^e délits, conjointement ; mais s'il offre d'abord le sacrifice pour les 2 délits intermédiaires (2^e et 3^e), il faudra de plus un sacrifice spécial pour le premier délit et un autre pour le 4^e (soit en total 3 sacrifices). R. Isaac demanda : puisque dans les intervalles qui séparent ces consommations interdites on adopte pour mesure le temps de manger un demi-pain, admet-on la répétition de cette même mesure comme se confondant en une ? R. Yossé répond : si c'est là tout ce que R. Isaac a demandé, ce n'est pas sérieux ; il n'est pas dit que la jonction dépende du temps de manger plusieurs demi-pains (mais du temps qu'il faut pour un seul). Ainsi, certes, ce n'est rien si quelqu'un mange une quantité interdite de la valeur d'une demi-olive, pendant le temps qu'il faut pour manger un demi-pain, et une même quantité pendant un espace de temps analogue ; de même, si l'on a mangé plusieurs morceaux

1. Il peut disposer à son gré de l'ordre des expiations.

interdits de la grandeur d'une olive entière, chacun pendant l'espace de emps du manger d'un demi-pain, en un même état d'ignorance, le tout n'entraîne qu'une culpabilité. Les rabbins de Césarée disent ¹ : au lieu de comparer notre cas à celui de la consommation des graisses interdites, on peut le comparer à l'état des travaux interdits au jour du Sabbat ; par exemple si l'on a cousu un fil dans une étoffe et un autre fil dans une autre pièce, il va sans dire que l'on est absous, car chaque travail n'est qu'une moitié d'œuvre ; et de même en cousant plusieurs fils dans plusieurs étoffes, en un même état d'ignorance, on n'a commis qu'un péché. Or, (revenant à la question de départ, au sujet de la consommation de 3 moitiés d'interdit), bien qu'entre l'un et l'autre de ces interdits partiels l'obligation d'un nouveau sacrifice soit survenue ², pourquoi ne pas supposer la jonction entre la première et la dernière moitié, dans le même état du délinquant ? L'analogie n'est pas fondée, répond R. Aboun ; pour la question de jonction des interdits partiels, il ne survient au milieu qu'une obligation de sacrifice (sans variation), tandis qu'ici il y a au milieu un changement de sacrifice, par suite de la promotion du délinquant à une dignité.

Si quelqu'un mange de l'interdit de la grandeur d'une olive avant d'être promu à une dignité, autant après la promotion, enfin la même quantité après avoir été remplacé dans cette fonction ³, selon les compagnons d'étude disant que les grandeurs font expier les péchés, la promotion servira à expier le premier délit, mais il faut un sacrifice pour le 2^e et 3^e délit. D'après R. Yossé au contraire, tenant compte de l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et sa connaissance, le délinquant est coupable pour les 2 premières fautes (survenues et connues lorsqu'il était promu) ; mais il est absous pour la 3^e, qui a eu lieu lors du changement d'état. S'il a mangé une quantité d'une olive en doutant si c'est avant la promotion ou après, ou bien en doutant si c'est avant d'avoir été converti au judaïsme ou après, ou bien en doutant s'il avait déjà les signes de puberté (duo pilos) ou non, il devra offrir le sacrifice expiatoire pour doute. S'il a mangé une quantité d'une olive déjà sujette au doute (par les raisons susdites), et de plus il ignore si, au moment de la manger ⁴, la fête du *Kippour* (où tout manger est interdit) était déjà survenue ou non : certes, la solennité du *Kippour* avec ses sacrifices aura expié ce péché douteux ; mais si le manger a eu lieu le soir de ce jour, lorsqu'il y a doute si le jour était déjà écoulé ou non, ce doute sera également expié par la solennité du *Kippour*, selon les compagnons d'étude. R. Mathnia au contraire dit : en cas de doute, le sacrifice offert à la solennité du *Kippour* ne fait jamais expier qu'un délit déjà accompli (non celui qui surviendrait à la fin de ce jour). Une *Mischnâ* ⁵ confirme l'avis opposé des compagnons, disant que

1. J., tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, p. 3). 2. Le 2^e délit, accompli après la promotion de l'individu à la dignité, exige un sacrifice différent. 3. Voir au commencement de ce §. 4. La veille au soir du *Kippour*. 5. Tr. *Krithôth*, IV, 1 et 2.

le Kippour fait expier chaque doute survenant même en ce jour. « Si l'on doute avoir mangé ou non de la graisse interdite, ou bien l'on ignore si un travail accompli l'a été un jour de semaine ou de Sabbat, on offrira le sacrifice expiatoire pour doute; enfin, lorsqu'on se livre au travail vers l'issue du jour du sabbat, ou du jour du grand pardon, sans que l'on puisse préciser que la nuit soit déjà arrivée, autorisant le travail, R. Éléazar impose l'obligation d'un sacrifice expiatoire; R. Josué en dispense. » Or, ce dernier avis est en tous cas justifié : si lors du délit commis au crépuscule, il faisait encore jour, la solennité du Kippour l'a expié; s'il faisait déjà nuit, il n'y a pas eu délit. Cependant ne reste-t-il pas la question première du doute d'avoir mangé de la graisse interdite ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il s'agit là d'un manger permis — 1.

Si quelqu'un mange 5 morceaux de la grandeur d'une olive en un même état d'ignorance, et apprenant le premier délit commis, il désigne aussitôt un sacrifice en expiation, puis ayant conscience du second délit il désigne aussi pour l'expier un sacrifice, et de même pour le 3^e, le 4^e et le 5^e délit commis : selon R. Yoḥanan, après avoir eu successivement connaissance de tous les délits, le premier sacrifice seul suffit à les expier tous, et le montant des 4 autres victimes désignées devra être versé au Trésor sacré comme don volontaire. Selon Resch Lakisch, la dernière victime seule, désignée après la connaissance de tous les 5 délits, est la vraie expiation, et les quatre précédentes seront repoussées (ajournées). R. Ḥisda et R. Hamnona sont en désaccord sur le même sujet; R. Ḥisda adopte l'avis de R. Yoḥanan, tandis que R. Hamnona adopte l'avis opposé de Resch Lakisch. Le premier dit au second : Il semble que la Mischnâ précitée confirme son avis et conteste le mien, en disant : « Comme pour le manger réitéré de graisse interdite en un seul état d'ignorance, on n'est qu'une fois passible du sacrifice, de même on ne devra qu'un sacrifice de doute pour leur ignorance répétée; mais si entre ces délits divers on en a eu connaissance, il faut au premier cas un sacrifice expiatoire pour chaque délit, et au second cas un sacrifice de doute pour chaque acte ». Or, il n'y a pas là d'argument en ta faveur, car si l'expression de ce texte, « la connaissance entre les délits », se référerait au doute, il serait d'abord question du point principal, ou sacrifice de doute, puis du sacrifice expiatoire dû pour la certitude (et non à l'inverse). Cependant, dit R. Ḥinena, ce texte se réfère à plusieurs cas (soit pour la connaissance certaine, soit pour celle qui est douteuse). Il est dit (Lévit., IV, 22) : *Si le prince pêche* (employant pour נאם le mot אשך). R. Yoḥanan b. Zaccâi l'explique ainsi : *Heureux* 2 le temps où le Naci offre le sacrifice expiatoire. Il regrette la faute involontaire, et à plus forte raison le délit volontaire. Si le Naci offre le sacrifice dû, à plus forte raison alors le simple particulier l'offrira. Par le terme *Naci*, on eût pu croire qu'un chef

1. Suit la reproduction de presque une page du texte précédent, p. 270-1 intervertie. 2. Sens habituel du mot en question.

de famille comme Nahschon doit aussi offrir un bouc, le cas échéant; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il accomplit l'un des préceptes de l'Éternel son Dieu*, et ailleurs il est dit (Deutéron., XVIII, 19) : *pour qu'il apprenne à craindre l'Éternel ton Dieu*; de l'analogie de cette dernière expression dans les deux versets, on déduit qu'à l'instar de la suprématie il s'agit ici d'un Naci supérieur (chef de tribu, **נא** chef de famille). Il est dit aussi (Ecclés., VIII, 14) : *Il y a, אֲשֶׁר, des justes*, ce qui signifie : *Heureux* les justes qui ont en ce bas-monde le sort des impies; malheur à ces derniers qui ont ici-bas le sort des justes! Le roi d'Israël et le roi de Juda sont égaux, sans supériorité de l'un sur l'autre, puisqu'il est dit d'eux (I Rois, XXII, 10) : *Ils étaient... dans une grange*, en signe de simplicité¹. R. Yossé b. R. Aboun dit : on considère seulement ces rois jusqu'à Jéhu fils de Namschi, selon ces mots (II Rois, X, 30, ou XV, 12) : *Ils se sont assis pour toi, sur le trône d'Israël*. Mais à partir de là, ce sont des brigands ou arbalétriers (*ballista*). R. Houna dit (au sujet de l'huile d'onction) : durant les 6 mois où David fuit devant Absalon, il se conduisit en homme privé — ².

Il est dit (Lévitique, XXI, 13) : *Et il épousera une femme qui soit vierge*; donc, *il* (le grand-prêtre) y est tenu, non le roi; *il*, non un Naci; mais la conjonction *et* sert à étendre cette obligation au prêtre oint pour la guerre. De l'expression « en sa virginité³ », on conclut à l'exclusion d'une fille de seconde adolescence, dont les indices de virginité se perdent. Cependant R. Éléazar et R. Simon déclarent que même le mariage d'un grand-prêtre avec une telle personne est valable. — ⁴.

3. Le grand-prêtre, en cas de décès d'un de ses six parents les plus proches, déchirera ses vêtements d'en bas, à l'inverse d'un simple particulier qui en cas de deuil les déchire par le haut. Le grand-prêtre en état d'*Onan* (jusqu'à l'enterrement d'un de ses proches qui est décédé) offrira les sacrifices qui lui incombent, mais ne devra pas manger de saintetés; tandis que le simple particulier ne devra en ce cas ni offrir de sacrifices, ni manger de saintetés⁵.

4 (7). Tout objet fréquent passe avant celui qui l'est moins⁶, comme une sainteté supérieure passe avant l'inférieure. En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires.

1. Cf. tr. Sanhédrin, I, 6; Tanhouma, section *Ki-Tissa*. 2. Suivent des passages traduits, le 1^{er} tr. Schqalim, VI, 1 (t. V, p. 300), le 2^e très long, au tr. Meghilla, I, 10 (t. VI, p. 219-220). 3. Ce terme en hébreu a la forme du pluriel. V. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4; VIII, 2; Sifri, section *Emór*. 4. Suit un passage traduit au tr. *Troumóth*, VIII, 2 (t. III, p. 87). 5. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Moéd Qalon*, III, 8 (t. VI, p. 344). Cf. tr. *Sanhédrin*, II, 1. 6. Cf. tr. *Scheqalim*, VIII, 6; tr. *Soucca*, V, 6 fin; tr. *Zebahim*, X, 1.

Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être nourris, l'homme passe avant la femme ; il en est de même si tous les deux ont perdu quelque chose, et qu'il s'agit de savoir s'il faut s'occuper de la chose perdue de l'homme, pour la lui rendre, ou de celle de la femme. Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être vêtus, ou s'ils sont tous deux prisonniers et qu'il s'agisse de les racheter, la femme passe avant l'homme ; si l'homme et la femme sont tous les deux exposés à être violés par l'ennemi, il faut racheter l'homme¹ avant la femme.

Puisque l'un effectue le pardon² et l'autre en bénéficie, il est bon que le premier précède l'autre, comme il est écrit (ibid., XVI, 17) : *Il obtiendra le pardon en sa faveur, pour sa maison et pour toute la communauté d'Israël*. Si le don offert par un prêtre oint et celui du Naci sont en concurrence, le premier passera d'abord ; en présence du don de la communauté et de celui du Naci, celui du Naci aura la prééminence ; mais si en présence du don d'un prêtre oint se trouve celui de la communauté, lequel des deux passera le premier ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit : si en présence du don d'un prêtre oint se trouvent des boucs offerts en sacrifice d'expiation pour crime involontaire d'idolâtrie, ces derniers passeront d'abord, parce que leur sang est aspergé sur l'autel du sanctuaire d'intérieur. Or, pour cette dernière considération seule, ils ont la prééminence ; cela prouve qu'en cas de concurrence du don d'un prêtre oint et de celui de la communauté, le premier l'emporte.

S'il y a en présence trois victimes, le taureau offert pour expier le crime d'idolâtrie, le bouc qui l'accompagne, et un autre sacrifice expiatoire, quelle victime sera offerte en premier ? Il est juste que le taureau précède le bouc (selon l'ordre biblique), et que le bouc précède un autre sacrifice expiatoire (en raison du privilège d'aspersion du sang à l'intérieur) ; d'autre part, tout sacrifice expiatoire doit précéder le taureau offert pour l'idolâtrie (qui est un holocauste, passant après) ; comment donc faire ? R. Yossé répond : comme on ne peut pas, faute d'ordre chronologique, offrir le bouc avant le taureau, celui-ci l'évince ; dès lors, il reste en présence le taureau avec l'autre sacrifice expiatoire, lequel précède l'autre. Enfin, le taureau offert pour l'idolâtrie (quoique holocauste) précède le bouc qui doit l'accompagner, selon l'ordre prescrit par la Bible. R. Samuel frère de R. Berakhia demanda : S'il en est ainsi (que l'ordre biblique importe avant tout), les taureaux offerts lors de la néoménie devraient aussi précéder le bouc expiatoire offert en même temps, étant cités les premiers dans le texte, et pourtant le sacrifice expiatoire précède en principe l'holocauste ? Il n'y a rien à déduire de là, répond R. Aba Maré, car le mot *expiation* (usité pour

1. Le crime, dit M. Rabinowicz, commis sur un homme par la pédérastie, est encore plus horrible que de violer une femme. 2. Le premier taureau, celui du prêtre oint. V. Tossefta à ce traité, ch. 2.

l'idolâtrie) est défectueux de la lettre נ, et par suite ce sacrifice n'a pas la priorité sur l'holocauste. Pour la néoménie il est dit (Nombres, XXVIII, 15) : *Un bouc pour sacrifice expiatoire en l'honneur de l'Eternel, à offrir outre l'holocauste perpétuel et sa libation; ce rapprochement indique que l'expiatoire sera offert après le quotidien, mais avant les taureaux additionnels.*

En présence du sacrifice offert par un homme et de celui d'une femme ¹, celui de l'homme précède. Toutefois, ce n'est vrai qu'en présence de deux sacrifices égaux; mais si la femme offre un taureau et l'homme un chevreau, celui de la femme passe le premier. Ainsi, dit R. Pinhas au nom de R. Oschia, si l'esclave offre un taureau et le maître un bouc, l'offrande de l'esclave a la priorité. De même, notre Mischnâ dit seulement : « En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires. » Il est arrivé que R. Éliézer, R. Josué et R. Akiba se rendirent dans la banlieue d'Antioche au sujet de la collecte des aumônes ² pour les savants ³. I y avait là un certain Aba Juda qui faisait largement le bien. Un jour, il perdit de sa fortune, et voyant arriver les rabbins pour la collecte, il se cacha d'eux par honte de ne pouvoir plus donner autant que jadis. Il rentra chez lui, le visage malade. Pourquoi cette mine, lui demanda sa femme? Nos maîtres sont là, dit-il, et je ne sais que faire. Sa femme qui était plus pieuse que lui, dit : il te reste un champ; vends la moitié, et donne le montant aux quêteurs. Il alla, agit ainsi, se rendit vers les rabbins, et leur donna son aumône. Ils prièrent pour lui et dirent : « Aba Juda, puisse la Providence te reconstituer ce qui te manque. » Après leur départ, il alla cultiver son demi-champ qui lui restait. Pendant la culture, sa vache trébucha et se brisa une patte. Aba s'avança alors pour aider la bête à remonter; et Dieu lui ouvrant les yeux, il vit un trésor. Pour mon bien, dit-il, ma vache s'est brisée la patte. A leur retour, les rabbins demandèrent de ses nouvelles. Qui peut voir Aba Juda, fut-il répondu, devenu si riche en bœufs, ânes et chameaux! Il est revenu à son état primitif de fortune. Il se rendit auprès des rabbins et les salua, leur disant : « Votre prière a produit des fruits multiples ». « Bien que d'autres aient donné plus que toi, lui dirent-ils, nous t'avons de suite inscrit en tête du registre (τράπεζα) des donateurs. » Ils l'engagèrent alors à venir s'asseoir auprès d'eux, et on lui appliqua ce verset (Proverbes, XVIII, 16) : *Le présent d'un homme lui fait faire place et le conduit devant les grands.*

R. Hiya b. Aba faisait la quête en vue de fonder la salle d'étude à Tibériade; il y avait là un membre de l'école de Bar-Séléné, qui donna une livre d'or. R. Hiya le grand le prit et le plaça près de lui; on lui appliqua alors le

1. Tossefta au tr. Zebahim, ch. 10. 2. Ce mot (quoi qu'en dise M. Neubauer, dans sa *Géographie*, p. 312) n'est pas douteux. 3. Cf. Rabba sur Lévitique, ch. V; sur Deutéronome, ch. IV.

verset précité : « le don d'un homme lui élargit la place, etc. » : R. Simoñ b. Lakisch monta à Boçra, où se trouvait parmi les principaux un homme rusé ; cet homme n'était pas trompeur, loin de là. Mais il avait des raffinements dans l'accomplissement des bienfaits religieux, et après avoir observé combien la communauté avait donné en total, il versait une somme égale comme doh. Resch Lakisch le fit asseoir auprès de lui, et on lui appliqua le même verset précité.

« L'homme passe avant la femme, etc. » C'est vrai lorsqu'il s'agit pour l'un et l'autre, ou de nourriture, ou de vêtements ; mais s'il s'agit de donner à manger à l'homme et de vêtir la femme, lequel des deux passera le premier ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Selon R. Josué b. Lévi au nom de R. Antigonos, s'il faut d'une part donner des vêtements à la femme d'un compagnon d'études, et d'autre part de la nourriture à un homme du vulgaire, le vêtement de la dite femme devra précéder la nourriture à donner à l'homme du vulgaire. Or, on a fait valoir la supériorité du devoir d'habiller la femme, en supposant que le compagnon ait de quoi se nourrir ; mais s'il s'agissait de faire vivre l'un et vêtir l'autre, le devoir de nourrir précéderait l'autre.

Si un individu a perdu un objet et que son père en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il peut s'occuper d'abord du sien. Si un disciple a perdu un objet et que son maître aussi en ait perdu un, le disciple peut s'occuper d'abord du sien. Si son père a perdu un objet et son maître aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux à la fois, il doit s'occuper d'abord de celui de son maître : car son père lui a donné des biens terrestres, mais son maître l'a rendu digne du monde futur. Enfin si son père est un homme instruit, il doit s'occuper d'abord de la perte de son père — 1. Qu'importe que le père ait une égale valeur, car le maître a toujours la supériorité d'avoir rendu le fils digne du monde futur ? Il s'agit du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où le fils a puisé la moitié de son savoir chez le maître et l'autre moitié chez son père, qui possède alors la supériorité d'avoir donné le jour à son fils. Si le père qui n'a donné que la moitié de l'instruction à son fils a perdu un objet, et la mère répudiée par le père (n'étant plus soumise à ce dernier) a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper ? D'abord du père ; ou est-ce seulement dû lorsque le père lui a donné toute l'éducation ? De même, si le maître qui l'a instruit à moitié a perdu un objet, et la mère répudiée a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper d'abord ? Est-ce du maître, ou faut-il pour cette prééminence que le maître ait fait son éducation complète ? (questions non résolues). Lorsqu'un fils se trouve en présence de la perte d'un objet à lui, de celle de sa mère, de celle de son père, enfin de celle de son maître, voici quel sera l'ordre des priorités : D'abord son bien, puis celui de son père, puis celui de la mère, puis celui du maître. Mais la Mischnà ne dit-elle pas formellement : « L'homme passe avant la femme

1. Mischnà, tr. *Baba Mecia'*, II, 11 (t. X, p. 99).

s'ils ont besoin tous deux d'être nourris, ou qu'on leur restitue leur perte » ? Ne va-t-il pas sans dire qu'il faut rendre le bien du père, avant celui de la mère ? En effet, cela ne ferait pas doute s'il n'était pas question du maître ; on vient donc dire que, même en présence du maître, la mère passe d'abord. Si tous quatre, le fils, le père, la mère, et le maître sont captifs, l'ordre de délivrance sera le suivant : lui, la mère, le maître (qui a tout enseigné), le père. Bien qu'aux termes de la Mischnâ on sache qu'en fait de captivité la femme passe avant l'homme, il a fallu en parler ici à cause de la présence du maître, pour lui assigner son rang en ce cas — 1.

« Si tous deux sont exposés aux violences, il faut racheter l'homme avant la femme » ; car pour la femme c'est un fait naturel, mais pour l'homme c'est contre nature. Il est arrivé que lorsque R. Josué alla à Rome 2, on lui dit qu'un enfant de Jérusalem, au teint rosé, aux beaux yeux, de jolie mine, ayant des cheveux bouclés, était exposé à subir un viol contre nature. R. Josué alla pour s'en rendre compte, et à peine arrivé à la porte où habitait l'enfant il s'écria (Isaïe, XLII, 24) : *qui a livré Jacob en proie, et Israël à ceux qui le souillent ? N'est-ce pas l'Éternel !* Aussitôt l'enfant répondit en continuant (ibid.) : *C'est envers lui que nous avons péché, en refusant de marcher dans ses voies et d'obéir à sa loi.* R. Josué fondit alors en larmes et jura, en attestant le ciel et la terre, qu'il ne quittera pas la localité avant d'avoir racheté cet enfant ; ce qu'il fit au prix d'une grande somme, et il renvoya l'enfant en Palestine. A lui s'applique ce verset (Lamentations, IV, 2) : *Les chers enfants de Sion, qui étaient estimés comme le meilleur or, etc.*

8. Un cohen passe avant le lévite 3, celui-ci passe avant d'autres Israélites ; ceux-ci passent avant un bâtard. Le bâtard passe avant le *nathin* 4, celui-ci passe avant l'étranger prosélyte, lequel passe avant l'esclave affranchi. Toutes ces préférences se rapportent aux hommes qui ne se distinguent entre eux par aucune autre chose. Mais si le bâtard est un savant, et si le grand prêtre est un ignorant, le savant bâtard passe avant le grand prêtre ignorant.

Le savant passe avant le roi 5, celui-ci avant le grand prêtre, celui-ci avant le prophète, celui-ci avant le prêtre oint pour la guerre, celui-ci avant le chef de la section de service, celui-ci avant le chef de famille 6, celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite, celui-ci avant le bâtard, celui-ci avant le *nathin* (descendant des tribus vouées au culte sous Josué), celui-ci avant le prosélyte, celui-ci avant l'esclave affranchi. Cet ordre de priorité est vrai entre gens égaux de valeur, mais si le bâtard est

1. Suit un passage traduit tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 340); Cf. tr. *Baba Mecia'*, II, 13. 2. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 58. 3. Cf. tr. *Guittin*, V, 9. 4. Descendant des tribus soumises sous Josué au service du culte. V. Jos. Jacobs, *Babylonian and oriental Record*, t. II, p. 256. 5. Tossetta à ce tr., ch. 2. 6. Préposé au service du jour.

instruit et le grand prêtre ignorant, le premier aura le pas sur l'autre. Le savant passe avant le roi, est-il dit; car un savant mort n'a plus son équivalent, tandis que pour un roi décédé on peut choisir un israélite quelconque apte à régner. R. Yoḥanan dit : pendant toute la durée des quarante jours que Moïse passa au mont Sinaï, il apprenait la Loi, puis l'oubliait, et à la fin elle lui fut concédée en don. Pourquoi tout ce procédé, et ne la reçut-il pas de suite ? Afin d'encourager les faibles d'esprit, qui s'imagineraient devoir renoncer à une étude trop pénible pour savoir se l'approprier de suite — ¹.

« Le roi passe avant le grand-prêtre, » car il est dit (I Rois, I, 33) : *Vous ferez monter à cheval mon fils Salomon, (puis) le grand prêtre Sadok, etc.* Le grand prêtre passe avant le prophète, car il est dit (ibid., 34) : *Là le prêtre Sadok l'oindra, (ensuite) le prophète donnera au roi, etc.* ; ainsi le nom de Sadok se trouve précéder celui de Nathan. R. Yona dit au nom de R. Hama b. Hanina² : le prophète recourbe les mains et les pieds pour être assis humblement devant le grand-prêtre, comme il est dit (Zacharie, III, 8) : *Écoute donc ô Josué grand-prêtre, toi et tes compagnons assis devant toi* ; et ce n'est pas à dire que ces « compagnons étaient de simples particuliers, puisqu'il est dit ensuite : *ce sont des gens de miracle* ; cette expression n'est applicable qu'à un prophète, dont il est dit (Deutéron. XIII, 2) : *S'il te donne un signe, ou un miracle.* — Le prophète précède le prêtre oint pour la guerre ; celui-ci passe avant le chef de section, celui-ci avant le chef de famille, celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite. Pourquoi une distinction entre le lévite³ et le simple israélite ? (Ne sont-ils pas au même rang pour le degré de pureté ?) Il y a une distinction, répond R. Aboun, au moment où les prêtres se rendent à l'estrade (alors, les lévites les desservent et sont tenus à une grande pureté). R. Aboun dit : en présence d'un prosélyte et d'un renégat qui veut redevenir juif, ce dernier aura la priorité, à cause du fait survenu⁴. On se hâtera de chercher à épouser une prosélyte, et il n'est pas nécessaire de déployer autant de hâte à épouser une esclave affranchie ; car il y a présomption que la prosélyte s'est abstenue de la prostitution, tandis que pour l'esclave il y a présomption d'abandon. Pourquoi chacun s'empresse-t-il de courir après une souris⁵, en vue de la tuer ? C'est qu'elle a pour but unique de faire du mal au monde (même sans profit pour elle).

R. Yoḥanan dit : on ne peut ajouter foi à la croyance religieuse d'un esclave qu'à partir de la seizième génération de sa conversion⁶. Ainsi (II Rois, XXV, 25) : *Ismaël⁷ fils de Mathania, fils d'Elischamah, de la race royale,*

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 8 (t. I, p. 49). 2. Voir Rabba sur Nombres, ch. VI. 3. V. J., tr. *Nazir*, VII, 1 fin. 4. Selon le commentateur *Pné-Mosché*, voici quel « fait survenu » est visé ici : devant R. Josué b. Peraḥia, Jésus aurait offert de rétracter ses doctrines hérétiques, si ce rabbin ne l'avait pas repoussé ; ce refus, grave par ses conséquences, a été regretté. 5. V. tr. *Baba Mecia'*, III, 8. 6. Voir Raschi sur I Chroniques, II, 35, et supplément au *Maguid*, an VII, 1. 20. 7. Ayant pour souche une esclave affranchie.

vint et frappa Gedalia à Miçpa. R. Josué b. Lévi dit : si un chef (ignorant) et un vieillard instruit sont en présence, ce dernier aura la priorité, car déjà les chefs sont des vieillards, comme il est dit (Deutéron., XXIX, 9) : *Vous êtes tous placés aujourd'hui devant l'Éternel, vos chefs de tribus, vos anciens* ; et il est écrit (Josué, XXIV, 1) : *Josué rassembla tous les vieillards d'Israël à Sichem, et il appela les anciens d'Israël, ses chefs, etc.* Ainsi, Moïse a fait passer les chefs avant les anciens, et Josué a fait passer les anciens avant les chefs ; c'est que sous Moïse, tous étant ses disciples, le législateur a pu placer les chefs avant les anciens, mais sous Josué, tous les magistrats n'étaient pas ses disciples, et il a dû placer les anciens avant les chefs. D'autre part comme Moïse n'avait pas besoin d'eux pour la conquête de la Palestine, il plaça les chefs avant les anciens ; mais Josué ayant besoin d'eux pour l'aider à conquérir la Palestine, plaça les anciens avant les chefs ; ou encore, comme Moïse n'avait pas à se fatiguer pour l'étude de la loi, il plaça les chefs avant les anciens, mais Josué devant se donner de la peine pour cette étude plaça les anciens avant les chefs.

R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi : Moïse, prévoyant par l'effet de l'esprit saint qu'Israël aura la primauté dans le gouvernement ayant ses chefs à la tête des services mit les chefs avant les anciens. — On a enseigné : celui qui sait exposer régulièrement la Mischnâ passe avant celui qui l'approfondit, sans ordre. R. Samuel, frère de R. Berakhia demanda : suffit-il de savoir réciter la Mischnâ comme R. Amé, ou aussi bien que d'autres de ses contemporains ? Que demandes-tu-là de R. Amé, lui fut-il répliqué : c'est précisément l'homme qui réunit tous les avantages de savoir par cœur et savoir approfondir. Ceci prouve que la connaissance de la Mischnâ passe avant celle de la Bible, et cet avis sert à confirmer ce qu'a dit R. Simon b. Yoḥaï¹ : l'occupation qui consiste à étudier le texte biblique est un mérite, sans être capital. Les autres docteurs considèrent l'étude de la Bible à l'égal de celle de la Mischnâ. R. Samuel b. Naḥman dit : l'étude de la Mischnâ passe avant celle du Talmud, comme il est dit (Proverbes, XIV, 7) : *acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence* ; la première expression se réfère à la Mischnâ, et la seconde au Talmud (ce qui indique l'ordre de priorité). Selon R. Yoḥanan, le Talmud est supérieur à la Mischnâ, selon ces mots (ibid., XVI, 16) : *l'acquisition de la sagesse est meilleure que l'or, et celle de l'intelligence vaut mieux que l'argent* ; c'est-à-dire en arrivant au second savoir (au Talmud), le précédent perd sa valeur. Comment R. Yoḥanan, qui explique ainsi ce dernier verset, peut-il justifier le premier verset invoqué par R. Samuel b. Naḥman, à l'appui de son opinion ? Il compare les dites gradations à l'eau, qui ne coûte pas cher, et au vin qui coûte plus ; mais comme il est impossible d'exister sans eau, on en parle avant le vin. Comment R. Samuel b. Naḥman justifie-t-il, selon son avis, l'explication de R. Yoḥanan ? Selon lui, le verset en question peut donner une idée de la proportion du sel et du poivre : le premier qui est

1. V. J., tr. *Berakhôth*, I, 5 fin (t. I, p. 16) ; tr. *Sabbat*, XVI, 1 (t. IV, p. 161).

indispensable est pourtant meilleur marché que le second ; voilà le motif de l'ordre de priorité.

Il faut toujours s'efforcer davantage de se livrer à l'étude de la Mischnâ qu'à celle du Talmud. Toutefois, c'est seulement vrai aussi longtemps que le maître n'a pas fait pénétrer dans la mémoire les textes mischniques¹ ; mais à partir du moment où ce résultat est obtenu, il faut de préférence porter ses investigations sur le Talmud. R. Samuel fils de R. Yossé b. R. Aboun interprète ce texte (ibid., XXVIII, 11) : *L'homme riche peut être sage, mais le pauvre qui est intelligent le sondera* ; « l'homme riche » est le talmudiste, et « le pauvre intelligent » est le maître en Aggada (légendes). Or, ceci ressemble à deux individus qui entrent en ville, l'un muni de pièces d'or, l'autre de menue monnaie ; le dernier trouve plus vite à acheter des aliments pour son entretien que le premier (et l'allégoriste par l'intérêt qu'il suscite attire l'attention). De même, R. Aha interprète ce verset (ibid., XVI, 11) : *la balance et le trébuchet justes sont de l'Éternel, et tous les poids du sachet sont son œuvre* ; la « balance », c'est la Bible ; « le trébuchet » correspond à la Mischnâ ; « juste » est le Talmud ; « de l'Éternel » sont les passages additionnels² ; « tous les poids du cachet sont son œuvre », car tous tirent leur récompense d'un même sac. R. Aba b. Cahana s'étant rendu dans une localité, trouva R. Lévi occupé à expliquer ces mots (Ecclésiaste, VI, 2) : *tel est l'homme auquel Dieu donne la richesse, des biens, des honneurs, qui ne manque rien de ce que son âme désire ; mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger, car un étranger le mangera*. Par la « richesse » on entend la Bible (la source de toute étude) ; les « biens » sont les règles doctrinales ; les « honneurs » sont les passages additionnels ; « il ne manque rien à son âme de ce qu'il peut désirer », savoir les grands textes de la Mischnâ, tels que ceux de R. Houna, ou de R. Oschia, ou de Bar-Qappara ; « mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger », ceci s'applique à l'allégoriste, qui ne prend sur lui ni de défendre, ni de permettre un point douteux, ni de déclarer impur, ni de déclarer pur ; « car un étranger le mangera », c'est le Talmudiste (qui par son savoir approfondi arrive à fixer les règles pratiques). R. Aba b. Cahana se leva, embrassa R. Lévi sur le front, et lui dit : Comme tu as eu le bonheur d'exposer la loi étant debout (jeune), de même tu auras le bonheur de l'expliquer étant assis (dans ta vieillesse). Si l'on veut nommer des anciens, par qui commence-t-on les nominations ? Par le pays de Tibériade (le Nord) ou par le Sud (la Pérée) ? R. Simon répond par ces mots (Juges, I, 2) : *Juda montera d'abord* (on commencera par la Judée³, au Sud). Non, dit R. Mena, le verset précité n'indique la priorité que pour partir en guerre ; mais en fait de nomination des anciens, on commence par ceux *qui voient le visage du roi* (Esther, I, 14), qui sont assis au premier rang dans le gouvernement — ⁴.

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. XXI. 2. Premier emploi de l'expression *Tossafoth*. 3. Voir aussi le supplément au *Maguid*, an IX, f. 24. 4. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1^{er} tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344), le 2^e au tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, pp. 140-1).

TRAITÉ NIDDAH

CHAPITRE I

1. Schammaï dit ¹ : il suffit à toutes les femmes de se prémunir (au point de vue de l'impureté) depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues. Hillel dit : on compte depuis le dernier examen jusqu'à l'avant-dernier (où la femme était encore pure), y eût-il même plusieurs jours d'intervalle ². Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde ; mais ils sont d'avis de réduire à un jour l'intervalle de temps entre un examen et l'autre ; de même la journée, si les examens sont encore plus rapprochés, sera réduite de sorte que l'on comptera seulement du dernier examen ³, et non toute la durée de la journée (de 24 heures). Pour toute femme qui constate sa période régulière, il suffit de se prémunir depuis cette constatation. Si *quæ coitum passa sit per testes* ⁴, cela équivaut à un examen formel, et entraîne la diminution de la durée d'un jour complet ⁵, ou bien celle-ci réduit l'intervalle qui s'est écoulé entre un examen et l'autre.

Qu'entend-on par les mots « il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues » ? C'est qu'elles ne contaminent pas rétroactivement (avant cette constatation) les objets purs. « Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde », ni celle de Schammaï, parce qu'il ne met pas de limite à son avis, ni celle de Hillel, parce qu'il dépasse toute limite probable (sans mesure). « Ils sont d'avis que l'intervalle d'un jour sera réduit par l'intervalle d'un examen à l'autre (si cet intervalle de temps est moindre), et l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit au minimum d'un jour ». Voici comment on entend la première de ces réductions de temps : Si la femme s'est examinée le 2^e jour de la semaine, le lundi, puis elle voit arriver sa période le 5^e jour, jeudi, on ne considérera comme contaminé par son contact que ce qu'elle aura touché depuis un jour, ou depuis le mercredi. Voici comment on entend la seconde réduction : Si la femme s'est examinée le matin, et vers le soir elle s'aperçoit être

1. Cf. tr. *Edouyoth*, I, 1. 2. Ce qu'elle a touché dans cet intervalle de temps devient impur par doute. 3. Soit par demi-journée si l'examen a lieu soir et matin. 4. C.-à-d. les draps, quibus mulier se abstergit : 1° ante congressum cum marito, 2° postea. 5. Voir ci-après, II, 2.

menstruée, la contamination rétroactive ne remonte qu'au matin du même jour. On a enseigné ailleurs ¹: « Si l'on trouve un reptile crevé dans une impasse, tous les objets purs sont déclarés impurs, en remontant jusqu'à l'instant où quelqu'un a déclaré avoir examiné l'impasse alors qu'il n'y avait pas de reptile ». Or objecta R. Amé, cette Mischnâ est-elle opposée à Schammaï, qui n'admet pas ici d'effet rétroactif d'impureté? R. Yossé répond: si en établissant un parallèle entre la femme et l'impasse on déclare la Mischnâ précitée opposée à Schammaï, elle l'est aussi à Hillel, qui reconnaît que l'impasse, balayée chaque jour, ou lavée par un cours d'eau passager, sera pure jusqu'à ce moment. Au contraire, selon l'avis de Schammaï, comme la femme est d'ordinaire soumise au lavage de ses organes par la miction, elle est dans le même cas que l'impasse balayée chaque jour ou lavée par un cours d'eau passager.

On conçoit la présomption de pureté lorsque après un examen la femme se trouve complètement sèche; mais s'il résulte de l'examen qu'elle a du sang de couleur pure, elle sera interdite à son mari, dit R. Amé au nom de Rab, ou R. Aba au nom de R. Juda, jusqu'à ce que la source (organum) soit complètement sèche (de crainte de confusion ultérieure). Un docteur, nommé R. Toubi, dit au nom de R. Abahou: en un tel cas, la femme doit rester séparée de son mari au moins la durée d'un jour (par précaution). R. Jacob b. Aha dit: lorsque je suis descendu là-bas (à Babylone), j'ai entendu au contraire dire par tous les rabbins qu'en ce cas la femme reste permise à son mari de suite. Les disciples avaient supposé, qu'à l'instar de l'avis du dernier interlocuteur, autorisant la femme en ce cas de s'unir au mari, l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit à un jour, et de même celui qui est d'avis qu'au dit cas la femme soit interdite à son mari, on ne suppose pas le même intervalle de temps réduit à un jour. En réalité, il n'en est pas ainsi, et même d'après celui qui déclare alors la femme interdite, l'intervalle de temps est réduit à un jour; seulement, la relation de la femme avec le mari est interdite, par précaution, de crainte que la femme voyant du sang de couleur pure le confonde plus tard avec du sang défendu. S'il résulte de l'examen qu'il y a doute, il est évident qu'on ne comptera pas ce moment d'examen comme période réductible à une journée ². Mais à cette vue même de sang douteux, suppose-t-on un effet contaminant pour la journée qui précède? On peut le savoir de ce qu'il est dit ³: Pour la vue du sang émanant d'un individu aux organes bouchés, ou d'un androgyne, il suffit de se prémunir depuis l'instant de cette constatation de sang (sans rétroactivité). Que faut-il conclure de là? C'est que, dit R. Yossé, comme l'individu aux organes bouchés et l'androgyne sont des cas douteux pour le sexe, ainsi que la journée précédant la constatation du sang est interdite par simple doute, les sages ne

1. Même traité, VII, 2. 2. En raison du doute, dans l'intervalle de temps entre cet examen et un examen ultérieur prouvant l'impureté, tout contact sera impur. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute ; de même, si la constatation se réfère à un sang douteux, comme la journée précédant cette constatation n'est interdite qu'à titre douteux, les sages ne tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute. Houna b. Hiyā dit : l'extension d'interdit à la journée qui précède la constatation du sang de menstrues ne se réfère qu'aux comestibles de saintetés, non aux autres objets de stricte pureté (p. ex. l'oblation). Mais, objecta R. Hisda, n'a-t-on pas enseigné ¹ qu'un jour on donna à une jeune fille dans Iytelô l'ordre de s'examiner à 3 périodes successives, pendant lesquelles elle ne constata rien ; après quoi, elle constata la vue du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette jeune fille de se prémunir depuis l'instant de la constatation (non auparavant). Or y a-t-il des saintetés à Iytelô ? Donc, l'avis précité de Houna se réfère à des mets profanes traités sur le pied de pureté des saintetés (non comme la pureté moindre de l'oblation).

N'a-t-on pas enseigné ² que des aliments profanes, quoique traités sur le pied de sainteté, restent profanes ? En effet, l'avis précité de Houna doit se référer à des objets servant à se purifier des eaux de lustration, dont le degré de pureté est plus grave que celui des saintetés ³. On a enseigné : les objets touchés par la femme dans la journée qui a précédé la constatation seront mis de côté, non brûlés. R. Zeira se réjouit de cette tradition, car on trouve un énoncé analogue, disant ⁴ : la vue d'une tache ⁵ de sang motive l'impureté rétroactivement, impureté qui frappe les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; la femme est troublée dans son compte des périodes (ignorant quel est le point de départ), et elle rend impur rétroactivement celui qui a cohabité avec elle. Celle qui constate l'apparition du sang de menstrues aura rendu impur ce qu'elle a touché depuis un jour ; elle rend impurs les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; elle n'est pas troublée dans son compte, et elle ne rend pas impur le mari qui cohabite avec elle ; selon R. Akiba, elle rend rétroactivement impur son mari. Dans l'un et l'autre cas (pour l'impureté rétroactive à la vue d'une tache, ou pour celle de la journée précédant la constatation), les objets contaminés seront mis de côté, non brûlés ⁶. On a enseigné ailleurs (à Babylone) : dans la journée antérieure à la constatation, la femme contamine aussi bien un objet en se couchant dessus qu'en le touchant. L'homme qui a eu des relations avec une telle femme, est-il considéré comme ayant cohabité avec une femme menstruée, ne rendant pas impur l'objet qu'il remue, ni les vases d'argile ? Non, on trouve enseigné qu'un tel homme rend le vase d'argile impur, en le remuant.

Puisque par doute les objets touchés par la femme depuis la veille de sa constatation sont déclarés contaminés, quelle est la règle pour le contact des

1. Ibid. ; Cf. ci-après, § 5. 2. Tr. *Toharoth*, II, 8. 3. Voir tr. Haghiga, II fin. 4. Tosséfta, ch. 9. 5. Plus grave que le sang même. 6. Conclusion analogue à celle de l'enseignement précité.

objets sur la voie publique? On le sait de ce qu'il est dit ¹: la femme enceinte et celle qui nourrit un enfant sont toujours permises à leur mari respectif; de même une femme qui à périodes fixes a ses règles, $\xi\theta\sigma$, peut, hors de là, se livrer à son mari; les autres femmes non réglées restent aptes à la cohabitation de leur mari, et par leur contact elles auront rendu impurs les objets touchés la veille de la vue du sang. Donc, en cas de contact certain dans la rue, l'impureté est contagieuse. R. Judan demanda: si une femme a examiné sa chemise le matin, qu'elle trouve pure, et vers le soir elle la revoit et y trouve une tache de sang, il est évident que la chemise devient seulement impure à partir du moment de la constatation; mais est-ce que la femme même (qui n'a pas examiné le corps) devra faire remonter son impureté à la journée précédente? Quoi! (quelle question?), puisque la femme même ne recommence à être impure qu'en raison de la constatation faite sur la chemise, laquelle est seulement déclarée impure à ce dernier moment, en remontant jusqu'à l'examen précédent, la femme aussi ne sera impure qu'à ce moment et pour la période rétroactive d'un jour. — « Si la femme prend les draps en attestation d'examen, post congressum, cela équivaut à un examen formel ». Voici sous quel rapport: la femme s'est examinée le matin; à midi elle a eu une relation matrimoniale, un drap étant témoin, vers le soir, elle a vu l'apparition du sang; en ce cas, il n'y a d'impureté rétroactive qu'à partir du moment du coït. Lévi dit: la Mischnâ se réfère au témoignage du drap utilisé après l'acte marital; mais pour le drap utilisé avant cet acte, on suppose la femme troublée chez elle et n'ayant pas bien examiné (cela ne compte pas). R. Aboun dit au nom de R. Zeira: la Mischnâ se réfère au cas du drap vu avant la relation matrimoniale, non au drap vu après, parce qu'alors une goutte infime de sang peut disparaître dans le sperme.

2. Sous quel rapport suffit-il à la femme de s'observer depuis l'instant de la constatation de son état? Si elle était p. ex. assise sur son lit occupée à tenir des objets purs, et après s'être levée elle remarque son état de menstruée, elle est désormais impure; mais les objets qu'elle a tenus jusque-là restent purs. Bien que l'on ait dit que (pour une femme non réglée) on compte en arrière un jour complet d'impureté, la femme ne compte ce jour que depuis l'instant où elle a vu.

(3). R. Eliézer dit: en 4 cas, il suffit aux femmes de se prémunir depuis la constatation des menstrues: si une vierge, ou une femme enceinte, ou une nourrice, ou une femme âgée, a constaté l'apparition des menstrues, elle n'est impure (pour les choses sacrées) qu'à partir du moment de cette constatation. R. Josué dit: je n'ai entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge. Cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Eliézer.

1. Tossetta, ch. 3.

« R. Josué dit n'avoir entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge ; cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Eliézer ». Mais, observa ce dernier ¹, on ne dit pas à quiconque n'a pas vu la nouvelle lune de venir attester sa présence, à celui qui l'a vue il appartient de l'attester. De même, tu peux ne pas avoir entendu l'opinion de R. Eliézer en ses détails, tandis que je l'ai entendue Aussi longtemps que R. Eliézer vécut, l'avis de R. Josué servit de règle ; mais à partir de la mort de R. Eliézer, R. Josué adopta l'usage de proclamer comme règle l'avis de R. Eliézer (à la mémoire de ce dernier). En quel cas suppose-t-on ces divergences d'avis ? Au cas où R. Eliézer a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Josué a entendu l'avis opposé sur le même point par deux personnes, et certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort, l'avis de R. Josué doit l'emporter ; si au contraire R. Josué a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Eliézer a entendu l'avis opposé formulé par deux autres, certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort l'avis de R. Eliézer doit l'emporter. Aussi l'on a enseigné : si l'un dit avoir entendu exprimer un avis par 2 personnes, tandis que 2 autres disent avoir entendu un avis d'une personne, l'individu isolé qui a entendu un avis de 2 personnes l'emportera sur les 2 autres qui ont entendu un avis d'une personne. Il faut donc supposer une égalité d'audition entre les interlocuteurs, savoir que chacun d'eux a entendu exprimer l'avis par une personne, ou chacun l'a entendu de deux ; seulement il y avait divergence de raison, et celle qui n'avait pas été accueillie du vivant de l'adversaire le fut après la mort de celui-ci. D'où vient que cette raison lui parut alors péremptoire ? Il la reconnut comme il est dit (dans une braïtha) : Pour les 4 femmes dont les sages ont dit qu'il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues, la vue d'une tache de sang motive une rétroactivité d'une période impure, sauf pour une enfant non encore en âge d'avoir ses périodes et dont la tache est nulle. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, pour les 4 catégories de femmes susdites, la règle est la même ; mais pour une enfant qui arrive à l'âge d'avoir ses périodes, la tache sera traitée à l'égal de la constatation du sang d'impureté : comme pour celle-ci il suffit de se prémunir depuis cet instant, sans période rétroactive, il en sera de même pour la tache (sans remonter au delà ²). Il a fallu en parler, dit R. Yanaï à cause de la fréquence du flux sanguin chez une enfant ³ ; or, si même pour celle-ci il est admis qu'il lui suffit de se prémunir depuis l'instant de la constatation de l'impureté, il en sera à plus forte raison de même pour les autres femmes, non soumises à cette fréquence. De ces déductions il résulte que R. Josué ayant renoncé à son premier avis, finit pas reconnaître la raison de l'avis suivi par R. Eliézer.

3 (4). On appelle vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de sa vie,

1. Tosselta ch. 1. 2. Bien que chez les femmes ordinaires cette vue comporte une période rétroactive d'impureté. 3. Pouvant être un motif d'aggravation.

quoique mariée. Une femme est tenue pour enceinte à partir du moment où l'enfant se révèle, et elle est nourrice jusqu'à ce qu'elle sèvre l'enfant. Si la femme le fait allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre de bonne heure, ou si l'enfant meurt, selon R. Meir, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue; d'après les autres docteurs, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue (non rétroactivement).

Il faut compléter ainsi notre Mischnâ : « on nomme vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de *menstrues* en sa vie, quoique mariée », car elle est vierge en ce sens qu'il n'y a pas eu de sang par la première union, mais elle n'a plus sa virginité. Il arrive tantôt qu'une femme reste vierge par le défaut de la vue du sang, tout en n'ayant plus sa virginité; tantôt au contraire elle l'a encore, sans la virginité du sang, et voici comment : la vue du sang une première fois, avant le mariage, en constitue la virginité, comme celui de la virginité s'échappe par l'union maritale, et il est suivi de la constatation du sang de menstrues. On a enseigné¹ : il y a 3 sortes de virginités, celle de la femme, celle du sycomore vierge, celle du sol. Une femme vierge est celle qui n'a jamais cohabité avec un homme; le sycomore vierge est celui qui n'a jamais eu de branche coupée; un sol est vierge si l'on n'y a pas cultivé le moindre sillon. Selon R. Simon b. Gamaliel, il suffit de ne pas y voir la trace d'un creux. — « Quoique mariée », est-il dit, et eût-elle été enceinte, elle peut se trouver vierge du sang de menstrues. De même, « une femme est tenue pour nourrice » est-il dit; si même elle a des pertes pendant 8 jours pour un garçon ou 14 jours pour une fille, c'est du sang de la couche et non de menstrues. Est-ce à dire que d'avance ces pertes auront une telle désignation? La femme a-t-elle un sortilège en main pour savoir s'il lui naîtra un garçon ou une fille (soit une durée de 8 ou 14 jours pour la perte)? Non, on veut dire qu'après la couche accomplie, pour un garçon la durée sera de 8 jours, ou pour une fille elle sera de 14 jours. « Quant à la nourrice qui a sevré le petit, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang », si toutefois elle a cessé de voir du sang de pureté, ainsi qu'il a été enseigné² : après la cessation du sang de pureté, une femme n'a plus rien vu, et plus tard elle a vu du sang; le cas fut soumis aux sages, et ils répondirent : elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang. D'après Rab qui dit que les 2 sortes de sang (pur et impur) proviennent d'une même source, sauf que la Loi le déclare pur, on comprend que l'on se préoccupe de la cessation du sang de pureté (afin de pouvoir constater la vue nouvelle); de même d'après R. Yanaï, qui dit que les deux sortes de sang proviennent de la même source, sauf qu'il change d'aspect pendant la période pure, il importe de savoir quand cette dernière cesse, pour indiquer l'impureté depuis la constatation nouvelle. Mais d'après Lévi, qui attribue à ces sangs 2 sources différentes, qu'importe la cessation? N'eût-elle même pas lieu, il suffirait de déclarer l'impureté

1. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 3. 2. Tossefta à notre tr., ch.3.

possible depuis la constatation de sa présence ? R. Mena répond : R. Lévi a pour motif qu'il faut craindre une confusion possible entre le sang pur et le sang impur (et il exige une précaution). Selon R. Yossé b. R. Aboun, Lévi aurait pu répliquer aussi à l'objection faite, par cet enseignement (§ 4) : « R. Yossé dit qu'il suffit à une femme enceinte et à une nourrice de compter depuis la constatation de l'apparition » ; or, on a dit que l'on réunit le temps de la grossesse et celui de l'allaitement pour constituer les 3 périodes, celle de la couche, du sang de pureté, et de celui des menstrues ; donc, il leur attribue une seule source — 1.

4 (5). Une femme est considérée comme étant en retour d'âge, lorsque 3 époques successives se sont passées pour elle sans flux à un âge assez avancé ; R. Eliézer dit : pour toute femme dont 3 époques ont passé sans résultat visible, il suffit de compter depuis la constatation. De même, dit R. Yossé, cela suffit, dans la même limite de temps, pour la femme enceinte et pour une nourrice.

R. Meir a dit (§ 2) : lorsque pour un motif quelconque la mère n'allait pas son enfant, « elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue » : car en raison de la formation du lait, le sang manque. R. Yossé au contraire (justifiant l'avis des autres sages) dit : c'est à cause de la douleur de la couche que le sang s'est retiré (et « elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue »). Il se trouve qu'il en résulte à la fois un allègement et une aggravation de l'avis de R. Meir, ainsi qu'un allègement et une aggravation selon R. Yossé. Ainsi, l'allègement à l'avis de R. Meir a lieu : si la mère prolonge l'allaitement 4 ou 5 ans, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue ; l'aggravation consiste en ce que « si la femme donne son enfant à allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre bientôt, ou si l'enfant meurt, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue ». A l'avis de R. Yossé il y a un allègement, en ce que si la femme fait allaiter l'enfant, ou le sèvre, ou le voit mourir, elle ne rend impur que depuis la vue ; l'aggravation consiste en ce que, au cas d'un allaitement durant 4 ou 5 ans, la restriction de ne rendre impur qu'au moment de la vue du sang a seulement son effet durant 2 ans — 2.

Une femme est nommée vieille, dit R. Simon b. Lakisch, si on l'appelle mère, sans qu'elle se fâche. Mais cela dépend-il d'elle (pour qu'en cas d'une telle appellation, elle ne soit impure qu'au moment de la vue du sang) ? En effet, dit R. Abin, il faut que par son âge elle soit susceptible d'être nommée ainsi. On a enseigné : aux esclaves et aux servantes on ne donne pas le nom père un tel, ou mère une telle ; pourtant chez R. Gamaliel on appelait ainsi les serviteurs, père Tobie, ou mère Tobita. R. Oschia enseigne : si après avoir

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, pp. 66-8), sauf de légères variantes. 2. Suit un passage traduit tr. *Kethouboth*, V, 6 (t. VIII, 75).

enfanté, une femme se convertit au judaïsme, elle n'a pas de période de sang pur (puisque lors de la couche elle était encore païenne). Cela va de soi, s'écria R. Yossé, et si même R. Oschia ne l'avait pas enseigné, on saurait sans nul doute qu'une femme non encore soumise aux lois du sang impur, ne l'est pas non plus à la règle du sang pur — 1.

« R. Éliézer dit : pour toute femme dont trois époques ont passé sans résultat visible, il suffit de compter depuis la constatation. » Sur quoi il a été enseigné qu'on lui a dit : les sages n'ont exprimé leur avis qu'au sujet d'une vieille femme. De même, on a dit ² : R. Éléazar raconte qu'il est arrivé à une jeune fille de Iythelo de s'examiner à trois périodes successives, pendant quoi elle ne constata rien ; ensuite (plus tard) elle vit du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette personne de se prémunir depuis la constatation. Comme tu étais jeune alors, lui dit-on, ton attestation d'alors est nulle. Un jour, Rabbi professa selon l'avis de R. Éléazar, et s'affligea de ne pouvoir le faire adopter comme règle. R. Mena devant R. Yossé ³ se demanda ceci : pourquoi en professant l'avis facile (allégé) de R. Meir et le plus allégé de R. Yossé, ne s'affligea-t-il pas, comme il le fait ici ? Là, fut-il répondu, il y a une divergence entre gens isolés, et l'on peut supposer qu'après avoir pesé l'avis des adversaires, d'accord avec R. Meir, la majorité était contraire p. ex. à R. Yossé, ou à l'inverse d'accord avec R. Yossé, la majorité s'opposait à l'avis de R. Meir ; tandis qu'ici on ne saurait supposer qu'il était d'accord avec R. Éléazar et que la majorité se soit opposée à tous les sages. En outre, on a dit à ce propos : ce n'était qu'une doctrine du moment (dont on ne déduit rien). — « De même, dit R. Yossé, cela suffit dans la même limite de temps pour la femme enceinte et pour une nourrice ». Sur ce, il a été dit (§ 3) : le temps de la grossesse et celui de l'allaitement sont réunis pour constituer 3 périodes, parce qu'on leur attribue une même source.

5 (6). Du reste, cette restriction dans la constatation se réfère seulement à la 1^{re} fois ; dès la 2^e fois, on compte un jour complet d'impureté rétroactive. Mais si la 1^{re} fois elle a vu par accident, la restriction se reporte à la 2^e fois.

Samuel dit : on n'a énoncé de distinction entre la 1^{re} et la 2^e constatation que pour une vierge ⁴, ou pour une femme ayant son retour d'âge ⁵ ; mais à une femme enceinte, ou à une nourrice (dont le sang continue à se retirer), on accorde tout le temps de la grossesse ou de l'allaitement pour restreindre son impureté au jour de la constatation. Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que la règle est la même pour les 4 sortes de femmes, vierge, ou vieille, ou enceinte, ou nourrice. R. Zeira dit : l'avis exprimé par Rab et R. Yoḥanan est con-

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 11 (t. VII, p. 69), 2. Ci-dessus, § 1. 3. V. ci-après, § VI. 4. La seconde constatation, dit le commentaire, entraîne la présomption du maintien de son état. 5. Une telle femme, voyant 2 fois, retourne à son premier état.

forme à celui de R. Hanina (énoncé ci-après), puisque Rabbi et tous les autres sages contestent l'opinion de Samuel. Or, R. Éléazar a dit au nom de R. Hanina : un jour, Rabbi professa les avis les moins sévères tant de R. Meir que de R. Yossé, à propos du cas suivant : si après la présence reconnue de l'enfant la femme voit du sang, R. Meir déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue ; R. Yossé dit qu'elle sera sujette aussi à l'impureté pendant un jour rétroactif. Si après avoir vu plusieurs fois du sang, une femme cesse d'avoir ses règles durant trois périodes successives, puis les revoit, R. Meir dit qu'elle sera sujette à l'impureté dès le jour précédent ; R. Yossé déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue. Or, s'il était admis (selon Samuel) qu'on lui accorde tout le temps de la grossesse et de l'allaitement, à quoi bon dire de suivre l'avis allégué de R. Yossé, lorsque l'avis de R. Meir est moins sévère que celui de R. Yossé qui se contente en tous cas de déclarer la femme impure depuis la constatation ? (Il faut donc reconnaître que l'avis de notre Mischnâ est d'accord avec tous).

R. Mena dit devant R. Yossé : peut-être l'avis professé par Rabbi se réfère-t-il au cas où la mère fait allaiter l'enfant par une nourrice, ou l'a sévré, etc., sur lequel cas R. Meir et R. Yossé discutent pour savoir si l'impureté dépend de la présence du lait, ou non ? Non, dit R. Yossé, l'avis de Rabbi se réfère explicitement à la discussion précitée entre R. Meir et R. Yossé (non à l'absence de lait). — Par la Mischnâ, on connaît la règle « de la restriction dans la constatation » pour une enfant parvenue à l'âge d'être réglée ¹ ; mais quelle est la règle pour une enfant au-dessous de cet âge, qui a vu plusieurs fois ? D'après l'un, la 1^{re}, la 2^e et même la 3^e fois, la restriction est maintenue ; au-delà, l'impureté sera rétroactive (comme pour toute femme) ; selon R. Jérémie, à partir de la 3^e constatation déjà, l'impureté sera rétroactive. La femme en retour d'âge, qui pendant 3 périodes successives ne voit plus, puis voit tout à coup, n'aura qu'une impureté restreinte ; lorsqu'après une nouvelle interruption de 3 périodes successives elle revoit le sang, elle est comme toutes les femmes et aura une impureté rétroactive : c'est qu'au lieu d'établir le compte de la 2^e période avec autant de précision que la 1^{re}, elle l'aura diminuée ou augmentée ; sans quoi, elle serait arrivée juste à fixer son époque, *עֲשָׂה*. R. Judan demanda : si après avoir vu 2 fois, une jeune enfant cesse de voir pendant 3 périodes successives, puis voit de nouveau, suppose-t-on cet intervalle comme une très longue période, entraînant une impureté rétroactive, ou est-ce une interruption d'époque dont la vue comporte une restriction dans l'impureté ? R. Yossé lui répondit : puisqu'à l'égard de la femme envisagée comme un vase trop plein (qui a versé deux fois), il est dit que son impureté est restreinte : à plus forte raison il en sera de même de celle qui n'est pas considérée comme un tel objet (en raison de la longue interruption). S'il en est ainsi ², fut-il répliqué, la femme n'eût-elle vu qu'une fois de plus, elle ne

1. Alors, à la 1^{re} vue, l'impureté est restreinte, mais ne l'est plus à la 2^e fois.

2. Si l'on suppose qu'il y a simple interruption, qui sera suivie de l'état préalable.

devrait pas subir d'impureté rétroactive, jusqu'à ce qu'il y ait eu 3 constatations successives après l'interruption ? Cela ne fait rien : on suppose qu'il y a eu une très longue période (après quoi, on revient à la règle sur l'impureté, avec rétroactivité).

Quelle durée accorde-t-on à la période ? Une durée moyenne ; c'est-à-dire ajoute Restch Lakisch au nom de R. Judan Naci ¹, ce sera une période moyenne de 30 jours. Alors, pourquoi ne pas déclarer qu'à une enfant qui voit au-dessous de l'âge des règles, on assigne une telle période, et en cas de vue pour la 2^e fois, elle sera comme toute autre femme ? Pour une telle enfant, qui n'est pas encore bien au courant, on ne peut pas fixer de période. Est-ce qu'en ce cas la tache qu'elle voit propage l'impureté ? Certes, dit Hiskia, puisqu'elle est envisagée comme un vase trop plein (qui verse plusieurs fois), et sa tache aura son effet. Non, dit Samuel, tout le drap fût-il plein de gouttes de sang, les taches n'ont pas d'effet contaminant. De même, dit R. Yohanan au nom de R. Yanaï, cette enfant eût-elle constaté cent taches, aucune d'elles ne rend impur. Jusqu'à quel moment ? Jusqu'à la présence des signes de l'adolescence, *productis duobus pilis*. R. Aba, ou R. Hiyā, ou R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : ni le contact de sa salive, ni ce qu'elle a piétiné n'est impur, ni ce qu'elle touche sur la voie publique. Les compagnons d'étude expliquent ce dernier point, en disant qu'il s'agit de la dispense de l'impureté rétroactive en ce cas, applicable aux femmes ordinaires.

6 (7) Malgré ce qui a été dit sur l'instant de la constatation, les femmes doivent en règle s'examiner, sauf la menstruée, ou celle qui attend le retour pur (Lévit., XII, 5). *Femina coitura est coram testibus*, sauf si elle attend le retour pur, ou la vierge dont le sang est pur. L'examen devra être fait deux fois par jour, le matin et vers le soir, outre une nouvelle inspection si coitura est. Les femmes des Cohanim se livrent de plus à cet examen lorsqu'elles doivent manger de l'oblation. Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation.

Voici comment il faut compléter les termes de notre Mischnā : « sauf la menstruée », pour laquelle il n'y a pas eu d'interruption de pureté (elle continue à voir). « *Femina coitura est coram testibus* » avec examen indispensable avant et après. « Ou la vierge dont le sang est pur », y compris le cas d'une enfant qui se marie avant l'âge de voir ². Samuel dit : lorsqu'à une jeune fille atteinte du flux on accorde un délai, il sera de la nuit suivie du jour, et du reste une partie de ce délai équivaut à l'entier. « Quant à la vierge au sang pur », il l'est lorsqu'elle ne cesse de voir le sang par suite du coït ; mais lorsqu'après cet acte, elle n'a plus vu, puis revoit, elle devient impure (menstruée) ; et de même si l'aspect du sang diffère, elle devient impure.

1. Ci. ci-après, II, 3. 2. Cf. même tr. *Niddah*, X, 1.

Toutefois, dit R. Zeira, c'est vrai lorsque le changement n'a pas pour cause le coït, sans quoi la femme reste pure. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ dit bien : « la vierge dont le sang est pur » ; donc, le changement du sang par la perte de la virginité laisse la femme pure, sans quoi le texte prescrirait l'examen par le drap, de crainte qu'un changement survienne et motive l'impureté. « L'examen devra être fait 2 fois par jour ; » car, dit R. Yossé b. Aboun, 2 fois dans une journée le jour change d'aspect pour l'humanité, (en passant de la nuit au jour et du jour à la nuit). R. Éléazar dit au nom de R. Oschia : lorsque par règle rabbinique le mari est passible d'un sacrifice pour violation de la pureté, la femme en ce cas est soumise au sacrifice du doute (pour violation du même genre); lorsqu'au contraire le mari est dispensé du sacrifice ¹, par contre les objets purs aux mains de la femme restent purs. Bar-Padieh dit : chaque fois que, selon l'avis des autres sages, le mari est soumis au sacrifice d'expiation, les objets purs dont la femme s'est occupée sont déclarés contaminés; s'il ne doit qu'un sacrifice de doute, les objets touchés par elle resteront en suspens. R. Samuel b. R. Isaac objecta : pourquoi les puretés restent-elles en suspens, même si le mari est soumis au sacrifice avec certitude? Dès qu'un ancien (membrum) et le petit (sanguis) se trouvaient tour à tour dans une pièce, triclinium, il est certain, bien que l'ancien actif passe d'abord, qu'à son tour par la même porte ouverte le petit passera aussitôt? (N'en résulte-t-il pas une impureté certaine?) R. Abin au nom de R. Judan répond : il y a certitude en cas de constatation du sang de suite après le coït (le sang a échappé aussitôt); tandis qu'à défaut de cet acte il n'y avait pas de cause d'arrêt du sang; ce qui justifie le doute. D'une part, la Mischnâ est en contradiction avec l'avis de R. Oschia (au sujet du suspens des puretés, ou du doute), puisque selon elle si la femme ² en se levant constate le sang, elle seule sera impure, et les objets touchés restent tout à fait purs. D'autre part, notre Mischnâ est opposée à l'avis de Bar-Padieh (disant qu'en cas de dispense du mari les objets touchés par elle restent purs), puisqu'elle dit : « Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation » ; or, par cet avis ne semble-t-elle pas assigner à une telle femme une impureté rétroactive? Non, dit R. Zeira devant R. Mena, il peut s'agir dans notre Mischnâ d'une femme qui n'a pas d'époque (aussi, en cas d'impureté, elle est rétroactive; ce qui n'est pas le cas pour Bar-Padieh). R. Yossé b. Rabbi au contraire l'explique ainsi : tout ce qui vient d'être dit se réfère à une femme qui a son époque ³ (et dès lors, la question à l'égard de Bar-Padieh subsiste). R. Yossé b. Aboun explique notre Mischnâ, en supposant que la première partie parle d'une femme qui a son époque, mais la suite ou fin (disant : si coitura est) traite forcément d'une femme qui n'a pas son époque. Toutefois, on peut aussi admettre qu'il n'y a pas de section

1. Par suite d'un intervalle de temps entre le coït et l'examen de la femme.
2. Dans l'hypothèse qu'elle a son époque.
3. La Mischnâ commence et finit par un cas de présence d'impureté.

dans la Mischnâ ; tout ce qui est dit se réfère à la femme qui a son époque, et pourtant il n'y a pas contradiction avec Bar-Padieh, car selon ce dernier, les autres sages sont en discussion avec R. Juda (et en raison de l'époque, on n'a pas de crainte pour la journée précédente.

CHAPITRE II

1. Plus une femme examine son état, plus elle est digne d'éloge ; mais un homme qui examine souvent mérite d'avoir la main coupée. Les femmes sourdes-muettes, ou d'esprit borné, ou aveugles, ou sans réflexion, peuvent — si elles ont des compagnes intelligentes — être préparées à se trouver dans un état suffisant de pureté pour manger de l'oblation. Les filles d'Israélites se servent au lit de deux draps, l'un pour la femme, l'autre pour le mari ; et les femmes prudentes se préparent un troisième drap en vue d'une purification préalable.

Voici comment il faut compléter l'avis de la Mischnâ (qu'il est défavorable à l'homme de se mettre souvent à examiner avec la main) : Celui qui met souvent le doigt à l'œil¹ provoque de nombreuses larmes ; R. Tarfon dit que cette main devrait être coupée sur le ventre d'un tel homme. Mais, lui fit-on observer, c'est vouloir lui crever le ventre ! C'est bien ma pensée, répondit R. Akiba, car mieux vaut qu'un tel homme meure que de vivre en agissant ainsi. Les compagnons d'étude disent que R. Tarfon s'est exprimé ainsi en termes de malédiction qui touche le corps (sans qu'il s'agisse matériellement du ventre), et il s'est exprimé ainsi, dit R. Yossé, pour indiquer que si l'on doit enlever un corps étranger au-dessous du ventre, on ne doit pas se toucher avec la main (mais avec un linge). Toutefois, la restriction mise à l'examen de l'homme se rapporte seulement à l'émission seminis ; mais s'il s'agit d'un examen de gonorrhée, plus il est poussé loin, mieux il vaut. Les femmes prudentes (scrupuleuses de pureté) s'examinaient avant de se mettre au travail de chaque tonneau de vin, ou de chaque pain à cuire. Ainsi, Tobit la servante de R. Gamaliel avait soin, avant de mettre le vin en cruches, de s'examiner pour chaque tonneau à part. Maître, lui dit-elle tout à coup, je remarque une tache. R. Gamaliel fut saisi de peur, craignant que tout le vin fût contaminé : Je me suis examinée, lui dit-elle, entre chaque tonneau, et pendant le dernier seul je suis devenue impure.

Les uns dirent au nom de R. Yanaï, ou d'autres dirent au nom de R. Hanina, que la Mischnâ ne parle pas de la femme aveugle¹, et ce détail a été confirmé ; mais R. Ila dit que R. Yossé b. Hanina énonça cette même rectification au nom de l'école de R. Yanaï, qu'il n'est pas fait mention de l'aveugle. R. Yanaï dit : il semble que l'on nomme déjà « prudente » *feminam quæ coitura sit* (I, 6) ; or, plus haut on dit qu'elles doivent s'examiner deux fois, tandis qu'ici on la nomme prudente (à l'exclusion d'autres femmes) ? Ceci n'est

1. V. Tossetta, ch. 2.

pas une contradiction, dit R. Ila, c'est afin d'enseigner que tout observateur des règles rabbiniques mérite le titre de prudent (acte recommandé à toutes les femmes). R. Jérémie dit : si une femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes, on admet la présomption qu'au préalable le corps était examiné (et toute tache ultérieure doit être traitée d'impure). En effet, dit R. Zeira, c'est confirmé par la Mischnâ suivante (§ 2), disant : « S'il se trouve du sang sur le drap du mari, les 2 époux sont impurs et tenus d'offrir un sacrifice » ; or, on ne suppose pas que ce sang provienne du mari, par présomption que tout le corps avait été pur et examiné. Toutefois, dit R. Hanina, on ne peut rien déduire de ce dernier texte, dans l'hypothèse que l'homme s'était d'abord examiné (et comme il n'avait observé aucune tache, cette vue après le coït est un indice impur). R. Zeira, contrarié de cette observation, s'écria : ce n'est guère l'usage d'un homme de s'examiner s'il a du sang sur lui ! R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : une marque de sang grande comme un pois est considérée comme une égratignure (et laisse pur) ; au-delà, il faut connaître la cause de la trace (sinon, la femme est impure). Sur ce, on dit que R. Jérémie renonça à son avis habituel (que même en cas de doute la femme soit impure, en présence d'une tache). D'autres disent qu'il renonça à son avis en entendant celui des rabbins. Rabbi faisait l'éloge de R. Hama père de R. Oschia devant R. Ismaël b. R. Yossé. Lorsque ces derniers se rencontrèrent, le premier demanda au second : Quelle est la règle si la femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes ? D'après qui, répliqua R. Ismael, m'interroges-tu (pour résoudre ce point) ? Est-ce selon l'avis du maître (R. Yossé), ou d'après celui du disciple, (Rabbi) ? R. Hama répond : or, mon père dit de tenir compte de l'effet de la tache et la femme sera impure ; Rabbi dit que la vue certaine du sang motive l'impureté. Il n'y a guère lieu, observa R. Ismaël, de faire son éloge quand il abandonne l'avis du maître pour suivre celui de l'élève. R. Zeira dit : il est agréable à l'homme d'entendre le motif de son maître ². Or, il est enseigné : si la femme s'est examinée par un drap mis dans un récipient de verre, $\alpha\psi\alpha$, sur lequel on voit ensuite du sang, selon R. Hija, c'est une tache ; selon Rabbi, c'est une constatation. Cependant, objecta R. Hija à Rabbi, ne reconnais-tu pas qu'il faut à la tache une mesure d'un pois, et le cas échéant on l'attribue à sa cause³ ? Certes, il faut cette mesure, dit R. Aboun b. Hija, et Rabbi a pour raison que d'ordinaire ce récipient de verre est examiné quant aux reptiles, non des insectes ; aussi, dans une mesure inférieure au pois, on attribue le sang à ces derniers ; mais au-dessus, on sait à quoi l'attribuer (au sang impur de la femme).

2. Si une impureté se trouve constatée sur le drap de l'homme,

1. Ce n'est pas une autre femme qui l'examinera, mais elle-même, sauf à montrer le linge. 2. Rabbi était le maître de R. Hama. 3. On devrait donc l'estimer comme tache.

les deux époux sont déclarés impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice expiatoire; si l'impureté est aussitôt, εὐθέως, constatée sur le drap de la femme, ils sont également tous deux impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice. Si le drap se trouve taché quelque temps après la cohabitation, ils sont par doute impurs, mais dispensés du sacrifice.

Il a été dit à ce sujet : pour le sang trouvé sur le drap du mari, il n'y a pas de différence entre la distinction immédiate ou non (c'est toujours impur). « Si l'impureté est aussitôt constatée par la femme, ils sont impurs » : il s'agit de s'être essuyé de suite, non de l'examen. De même, dit R. Houna, il s'agit de s'essuyer, à l'instar de la bouche d'un tonneau, à l'extérieur, non d'un examen dans les recoins et les interstices. On demanda devant R. Naḥman b. Jacob : faut-il que la femme s'examine aussitôt après ? C'est impossible, répondit R. Aba : pendant qu'elle s'examinerait, l'instant immédiat serait passé. D'ailleurs, dit R. Yossé b. R. Aboun, si un tel examen sur le champ était prescrit, ne serait-ce pas équivalent à la périodicité¹, pour laquelle il a été dit (I, 2) : « Elle motive l'exclusion de l'impureté rétroactive durant la veille ». De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, cela peut se comparer à un serviteur (membrum) et un témoin, placés tous deux près du seuil ; dès la sortie de l'un, l'autre arrive et essuie : voilà l'immédiat. « Ils sont dispensés du sacrifice » d'expiation, mais tenus d'offrir le sacrifice pour péché douteux.

3. On appelle « quelque temps après » l'intervalle qui s'écoule depuis que la femme se lève du lit jusqu'à ce qu'elle se soit essuyée la face (inferiorem). Après ce délai, la tache constatée produit un effet rétroactif d'impureté pour 24 heures, mais elle ne contamine pas le mari ; selon R. Akiba, le mari aussi devient alors impur. Les sages reconnaissent comme R. Akiba que si la femme voit une tache de sang elle contamine aussi le mari.

R. Yossé b. R. Aboun dit : la mesure de la Mischnâ n'est pas « un temps après », mais longtemps après : On nomme « un moment après » si de suite après l'acte la femme étend la main et tire dessous le coussin le linge pour l'examen ; mais une constatation ultérieure d'impureté laisse le mari pur. R. Éléazar dit au nom de Rab : l'avis des sages (que « si la femme voit une tache de sang, elle contamine aussi le mari ») exprime l'opinion de R. Meir (I, 5), que l'impureté est alors rétroactive ; selon R. Yoḥanan, ces sages énoncent leur propre avis, opposé à celui de R. Meir (et l'impureté n'a qu'un effet futur). En somme, quelle explication l'emporte ? Les compagnons d'étude au nom de R. Yoḥanan disent de déduire l'avis des sages de celui de R. Akiba, avec lequel ils sont d'accord ; or, comme R. Akiba a dit plus haut qu'au cas seul de constatation du sang la femme rend le mari impur rétroactivement, sans troubler son compte de période ; de même ici l'avis

1. Celle-ci donc est la cause de l'exclusion, non la crainte d'une impureté subite, entraînant le devoir du sacrifice.

des sages au sujet de la tache est que l'impureté aura un effet ultérieur, sans troubler le compte de la période.

4. Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'il revient d'un long voyage. L'école de Schammaï dit : il est bon d'avoir des témoins (draps) pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe : d'après l'école de Hillel, une seule constatation suffit pour toute la nuit.

Aba b. Jérémie Cahana au nom de Samuel dit : toute femme qui n'a pas d'époque fixe est interdite à son mari jusqu'après examen. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'ils reviennent d'un long voyage ? Il s'agit ici du cas, dit R. Aboun b. Hïya, où le mari en rentrant trouve sa femme éveillée (l'examen est alors dû, non si elle était endormie). Mais n'est-il pas dit qu'il y a présomption de pureté, que la femme soit éveillée ou endormie ? On peut expliquer la Mischnâ, répond R. Aba, en supposant que le mari avait laissé la femme dans l'hypothèse de la pureté (tandis que Samuel suppose un état de doute, à défaut d'époque fixe). Combien de temps attribue-t-on à la périodicité, pour une femme qui en manque ? Selon Resch Lakisch (I, 5), on lui accorde une période moyenne, qui est de 30 jours. R. Yoïhanan dit avoir appris que, même après une absence de 3 ans, l'homme peut établir le calcul des périodes (ad ineundum), pourvu que la femme ait ses époques. Toutefois, ajoute R. Abahou, il faut qu'après l'époque la femme ait attendu 7 jours (de quoi se purifier). N'y a-t-il pas à craindre qu'en l'absence du mari elle n'ait pas pris le bain de purification ? Non, dit R. Hanina, et il résulte de cette absence de crainte qu'il est défendu à une femme de négliger le bain de purification. Samuel b. Aba demanda : la même présomption de pureté est-elle maintenue lorsqu'il est notoire que durant cet intervalle la femme a enfanté ! Nous ne disons pas, répondit R. Yossé, qu'en cas d'impureté certaine nous supposons cette femme pure : l'enfantement comporte le retrait de la présomption pure ; de même ici en cas d'impureté certaine, la présomption antérieure est annulée.

« L'école de Schammaï dit qu'il est bon d'avoir 2 témoins (2 draps), pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe ». Mais ce dernier acte n'est-il pas vil ? En effet, il faut compléter ainsi la Mischnâ : après l'acte, la femme devra s'examiner à la clarté d'une lumière. R. Zeira ou R. Hïya b. Asché dit : lorsqu'après l'acte elle a perdu le témoin (ne l'ayant pas examiné), elle devient interdite à son mari. Cependant, observa R. Zeira, si durant que la preuve subsiste la femme reste libre pour son mari sans examen, à plus forte raison la présomption de pureté doit subsister en l'absence de la preuve contraire. Non, dit R. Yossé, là (en présence de la preuve) on peut vérifier l'état et justifier la pureté.

5. Il y a dans les régions génito-urinaires de la femme un *heder*, chambre interne¹, un *πρόσδοος*, avant-cour (la vulve), et une *alayah*, étage supérieur¹. Le sang qui vient du *heder* est impur ; le sang qui vient de l'*alayah* est pur. Le sang qu'on trouve dans le *prosdor* est impur par doute (quoiqu'il ait pu venir de la vessie), car il est presque certain qu'il vient de la source (de l'utérus).

Voici comment il faut compléter la Mischnâ : « le sang qui vient de la chambre interne est impur », et celui qui vient de la partie supérieure reste pur. R. Juda dit au nom de Samuel : le *Heder* (chambre interne) est plus avant que le *πρόσδοος* ; la pièce supérieure (? vessie) se trouve sise au-dessus du *Heder*, jusqu'à la moitié de l'avant-cour, et la porte de la pièce supérieure est ouverte vers l'avant-cour². R. Nahman b. Isaac demanda à R. Houna : en parlant du « sang trouvé dans la vulve, impur par doute », la Mischnâ entend-elle qu'on l'a trouvé à l'intérieur de l'ouverture de la vessie ? Si l'on trouve le sang ainsi placé, répondit R. Houna, il n'y a pas de doute, mais certitude qu'il provient de la chambre interne ; or la Mischnâ parle du cas où on le trouve à l'extérieur de cette ouverture (il y a doute, motivant l'impureté). A l'opposé de cette explication, on peut citer l'avis suivant, rapporté par R. Yoḥanan : en 3 cas douteux, les sages ont décidé de les considérer comme certainement impurs. Ainsi³, la femme qui rejette une main coupée, ou un pied coupé, ou un fœtus, ou qui voit du sang dans la vulve, est impure. Comment en somme, faut-il entendre notre Mischnâ ? Si le sang est trouvé à partir de l'ouverture de la vessie, vers l'intérieur, la femme est certes impure ; il doit donc s'agir du cas où le sang est vu à cette ouverture, vers l'extérieur (et il y a alors doute). R. Aba fils de R. Papa demanda devant R. Yossé : on sait que maints cas douteux ont été considérés par les sages comme certains (interdits) ; pourquoi donc ici semble-t-on les réduire à trois ? L'assertion de R. Yoḥanan, fut-il répondu, ne se réfère qu'aux doutes concernant la femme.

6. Cinq sortes de sang sont impures pour la femme : celui qui est rouge, ou noir, ou a le brillant du safran, ou de la couleur de l'eau terreuse ou de vin coupé. Selon l'école de Schammaï, il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ; l'école de Hillel déclare pure cette dernière sorte. Le sang de couleur jaune est déclaré pur selon Akabia b. Mahallel, et impur selon les autres sages. R. Meir dit : s'il ne suscite pas d'impureté à titre de tache, il la provoque comme liquide ; selon R. Yossé, ce n'est tel à aucun titre.

Rab et R. Yoḥanan disent tous deux : en réalité, il n'y a que 4 sangs, car le rouge qui est détérioré devient noir ; selon Samuel, le noir peut provenir

1. L'utérus et le vagin, dit le D^r Rabbinowicz, qui suppose que l'auteur de la Mischnâ avait en vue des détails anatomiques. 2. La vessie, supérieure aux organes génitaux quand la femme est couchée sur le dos. 3. Ci-après, III, 1.

de la corruption de n'importe quel autre. Par quel texte légal sait-on que les 5 sortes de sang forment l'impureté? On le déduit, dit R. Josué b. Lévi, de ce qu'il est écrit (Lévit., XX, 18) : *Elle-même a dévoilé la source de ses sangs* ; puis (ibid.) : *elle est devenue pure de la source de ses sangs* ¹. Quant à ces versets (ibid., XV, 19) : *son flux, c'est le sang qui s'échappe de son corps*, et (ibid., 25) : *si le flux sanguin a lieu*, ils ne comportent pas d'autre déduction que d'indiquer qu'en cas de relation à ce moment il y a contamination. D'où sait-on que certains sangs sont purs et d'autres impurs? (Pourquoi pas tous?) R. Hama b. Joseph dit au nom de R. Oschia: on le sait de ce qu'il est écrit (Deutéron. XVII, 8) : *Si ton cas te paraît trop difficile à être jugé, dans une question de sang, etc.* ; il résulte de cette dernière acception qu'il y a des catégories diverses de sang, dont les unes sont pures — « L'école de Schammaï dit qu'il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ». Mais ainsi on arriverait au nombre de sept, bien supérieur à la déduction des termes bibliques? C'est que les deux sortes ajoutées par Schammaï ressemblent à de l'eau terrestre (voilà pourquoi elles sont comprises dans la série biblique). Selon R. Yossé au nom de Rab, les compagnons d'étude ont observé au nom de R. Yoḥanan que le sang jaune (déclaré pur par Akabia) n'est pas tenu pour une impureté par R. Meir, mais considéré du moins comme la propageant à titre de liquide. S'il en est ainsi, ce sang devrait rendre impur au même titre que celui qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie, selon l'avis de Schammaï? C'est que, d'après eux, l'apparence est celle de l'eau terrestre ²; or, le sang pur a un effet de propagation ³, que n'a pas le sang impur.

7. On appelle rouge le sang semblable à celui qui surgit d'une blessure (ou d'une saignée); noir, s'il ressemble à de l'encre; [s'il est de couleur plus foncée, le sang est impur]; s'il est plus clair, il est pur. Parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait. L'ar « l'eau terrestre », on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau. Enfin « le vin coupé » est celui de la plaine de Saron, composé de 2/3 d'eau et 1/3 de vin.

R. Jacob b. Aḥa, ou R. Oula de Césarée, dit au nom de R. Ḥanina, ou R. Aba au nom de R. Simon b. Menassia: ce sang ressemble à celui qui surgit d'une blessure, sur laquelle l'homme a été frappé de nouveau. En effet, dit R. Jacob. b. Soussieh devant R. Yossé, notre Mischnâ s'exprime de même: « le sang rouge ressemble à celui qui surgit d'une blessure ». R. Isaac b. Naḥman et R. Abdimé de Man Hipa étaient assis ensemble; devant eux arriva quelqu'un atteint d'une blessure dont le sang s'échappait, et R. Isaac b. Naḥman le montrant à R. Abdimé dit: l'aspect de son sang se rapproche de celui des menstrues ⁴. Est-ce à dire que R. Isaac conteste l'avis précédent de R. Si-

1. Soit dans chaque verset le terme *sangs* au pluriel, au moins 2=4, plus un dérivé; total 5. 2. Légalemeut impur, comme telle. 3. V. tr. *Makhschirin*, V, 6. 4. V. ci-après, § 6.

mon b. Menassia (qu'il s'agit du sang s'échappant d'une plaie rouverte)? Non, on veut dire qu'en cas de cicatrice, si par un nouveau coup sur la plaie le sang coule, il ressemble aux menstrues.

« Le sang est dit noir s'il ressemble à de l'encre ». Comment fait-on pour s'en assurer ? R. Aba dit au nom de R. Juda de prendre ce noir et de le placer sur de la peau blanche (de façon à distinguer la couleur) ; R. Yossé b. R. Aboun dit qu'on peut le mettre même sur de la peau teinte. R. Zeira dit au nom des sages : la couleur noire de corbeau, ou de raisin, ou de poix, reste pure ; selon les compagons d'étude au nom de R. Yoḥanan, le sang noir comme de l'encre humide reste pur. R. Amédit au nom de R. Yoḥanan : si ce sang est du noir d'un chapeau de feutre, $\pi\lambda\sigma\varsigma$, d'outre-mer, il sera impur. R. Zeira demanda devant R. Amé : toutes ces règles sont-elles admises en pratique ? Oui, répondit R. Amé. Resch Lakish dit : pour toutes ces nuances, si le sang est plus clair il est pur ; s'il est plus foncé, il est impur. Selon R. Yoḥanan, que le sang soit plus clair ou plus foncé, il sera pur, sauf la couleur noire. Notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant : « on le nomme noir s'il ressemble à de l'encre, et s'il est plus clair, il est pur. » Or, la déduction qu'en cas de couleur plus foncée elle est impure, se réfère seulement au noir ; mais les autres couleurs, fussent-elles plus foncées, restent pures. Dans la localité habitée par R. Juda on agissait selon l'avis de Resch-Lakisch ; tandis que R. Juda lui-même adopte l'avis de R. Yoḥanan. Bar-Qappara a rapporté (ci-après) un fait qui semble confirmer l'avis de Resch-Lakish ; pourtant loin de l'adopter, on se range à l'avis de R. Ḥanina. Ainsi, ce dernier présenta à Bar-Qappara un mélange foncé, en demandant quelle est la règle à ce sujet ? C'est impur répondit B. Qappara ; plus tard, il lui montra le mélange plus clair et son interlocuteur le déclara pur. Salut à l'homme, dit le premier, qui s'est trompé seulement dans son assertion, non dans l'examen (il y a bien une distinction ; mais malgré elle, le tout reste pur). On a supposé que l'avis de celui qui déclare un tel sang pur l'admet au cas où ce sang reste lisse sur l'étoffe (sans la pénétrer), et le sang est impur s'il ne reste pas lisse. On peut conclure du fait suivant qu'il n'y a de distinction entre les couleurs que pour le noir : il arriva à une femme de la maison de Rabbi de voir du sang noir ¹. Le fait fut soumis à R. Jacob b. Zabdi et à R. Isaac b. Tablaï qui avaient voulu déclarer la femme impure. Mais R. Helbo leur dit que R. Houna au nom de Rab s'est exprimé ainsi : du sang de couleur noire pénétrant dans l'étoffe reste pur ; mais s'il reste lisse (sur la surface), il sera impur. Or, ceci n'est dit que pour le noir ; mais du sang d'autres couleurs, même lisse, reste pur.

« En parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait, » et d'une humide, non d'une sèche ; d'une élevée, non d'une inférieure ; de celle qui voit de l'ombre (malgré son élévation), non de celle qui voit le soleil (ou de situation moyenne). R. Abahou apporta devant R. Éléazar du sang dans des vases servant lors de l'acte de saigner : déjà, dit ce dernier, le sang a changé d'aspect et

1. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2^e édit.), p. 482. 2. Tossetta à ce tr., ch. 3.

ne peut servir de modèle. R. Jacob b. Zabdi apporta devant R. Abahou du sang de bouc comme exemple de rouge, et du sang de poisson comme modèle de sang noirâtre : déjà, dit-il, ce sang a changé d'aspect. « Par eau terrestre, on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau ». R. Ḥanina et R. Yoḥanan disent tous deux : il devra surnager tant d'eau du sol qu'elle ressemble à un surplus. — « Le vin coupé. » Aba b. Hana dit au nom de R. Yoḥanan : le vin coupé se reconnaît à l'aspect extérieur. On a supposé qu'il s'agit d'un verre fin comme celui de Tibériade. Non, dit R. Abdimé de Sephoris devant R. Mena, il s'agit des coupes transparentes : $\varphi\iota\lambda\eta$, au point que le verre ne projette pas d'ombre. Samuel dit : celui qui ne sait pas distinguer le sang pur ne devra pas non plus déclarer quel sang est impur. Rab dit qu'il faut les connaître, ainsi que leurs noms. C'est confirmé par l'avis de R. Yoḥanan, qui dit : je sais distinguer toutes les couleurs pures et toutes les impures. Il arrive parfois qu'en calculant d'après la couleur rouge le cas présenté serait déclaré pur, mais considéré comme eau terrestre le cas serait dit impur ; il faut donc être compétent ; sans quoi, mieux vaut ne pas juger l'état. En outre, à la vue de l'eau bourbeuse, il faut savoir estimer comment elle serait à l'état clair, non troublée. R. Ḥanina l'examinait même à l'état trouble. Pourquoi, demanda-t-on à R. Yoḥanan, ne procédés-tu pas à l'examen dans les mêmes conditions que R. Ḥanina ? Ce dernier, dit-il, a bu du vieux vin (est très au courant), non moi. R. Ḥanina a même bu du très vieux vin (est tout à fait au courant des faits), car, dit R. Oschia son œil était tellement saturé d'exemples pratiques, que même en présence d'un liquide trouble il ne condamnait pas la couleur (sachant encore distinguer sa vraie nuance). R. Saméi dit au nom de R. Aḥa que R. Ḥanina examinait en comparant par une petite motte de terre. R. Aboun ou R. Saméi dit au nom de R. Aḥa : comme nous savons que R. Ḥanina était un homme apte à juger par son expérience, ce n'est pas une raison pour le prendre comme exemple et nous croire aussi capables ; or, R. Ḥanina habitant Sephoris jugea de nombreux cas, certains même 2 fois, sans avoir l'habitude de s'adjoindre R. Yoḥanan et Resch Lakisch qui demeuraient là. Ceux-ci se disaient : ce vieillard est si savant et sa lame si tranchante (son expérience est telle) qu'il n'a pas besoin d'auxiliaires. Une fois pourtant, il se les adjoignit. Maître, lui dirent-ils, d'où vient qu'aujourd'hui tu fais attention à nous ? Je jure, dit-il, que pour chaque décision prise par moi, j'avais une tradition reçue de mon maître, entendue autant de fois que j'ai de cheveux sur la tête, et que j'ai vue appliquée au moins 3 fois, tandis qu'il m'arrive un cas soumis seulement 2 fois à mon maître. Aussi, vous ai-je demandé de m'assister.

R. Isaac b. Naḥman apprit de R. Éléazar à distinguer quel sang est pur. Ignorait-il les sangs impurs ? Or, R. Isaac b. Naḥman n'a-t-il pas dit à R. Abdima de Hipa, à la vue d'une blessure, que la couleur de ce sang approche des menstrues ? En effet, après avoir appris à reconnaître les couleurs pures, il apprit aussi à distinguer les couleurs impures. Comme Isaac b. Jonathan

et Rab étaient assis, une femme vint les consulter sur un sang de couleur douteuse. Le premier lui dit : as-tu vu plus clair que cela ? C'est inutile, répliqua R. Houna, car Rab dit : d'après le cas présenté devant toi, prononce-toi (en jugeant d'après ce que l'on voit). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Simon b. Aba : des hottes pleines de questions (en grand nombre) étaient présentées à R. Hanina, et il résolvait chaque point qui lui était connu. Ainsi, au sujet de la question de juger des taches la nuit, ¹ Rabbi après avoir une nuit condamné un cas comme impur, revint sur sa décision afin de se prononcer au jour, et le matin déclara le cas pur, en s'écriant : Combien sont justes les paroles de nos sages qui proclament de ne pas examiner les taches la nuit ! Puis il dit d'attendre encore jusqu'au soir ; il le revint donc la nuit et le déclara pur. Donc, dit-il, je ne me suis pas trompé d'abord, mais peu à peu la couleur a pâli (et voilà le motif de la pureté, non la nuit). Si une femme voit une tache de sang sur la couverture, le savant qu'elle consultera peut-il lui ajouter foi si elle dit avoir vu telle ou telle couleur ? On la croit, dit R. Aba au nom de R. Juda ou R. Helbo ou R. Hya au nom de R. Yoħanan. On a en effet enseigné qu'on la croit. Puisque cet examen suffit pour les taches, on aurait pu croire que l'on peut aussi s'en contenter pour l'appréciation des plaies par le cohen ? C'est pourquoi il est dit (Lévit., XIII, 2) : *On l'apportera à Aron le pontife ou à l'un de ses fils les Cohanim* (l'ordre d'examen direct, non par oui-dire, est formel).

CHAPITRE III ²

1. La femme qui met au monde un morceau de chair informe sera déclarée impure si cette chair est accompagnée de sang ; à défaut de sang, la femme reste pure ; selon R. Juda, elle est en tous cas impure.

2. La femme qui met au monde une sorte de pelure, ou de cheveux, ou de terre, ou de reptiles rouges, devra jeter cet objet à l'eau (tiède) ; si l'objet se dissout (est organique), elle sera impure ; s'il ne se dissout pas, elle reste pure. La femme qui met au monde une sorte de poissons, ou de sauterelles, ou de reptiles, ou de vers, sera impure si la mise au monde est accompagnée de sang ; sinon la femme reste pure. La femme qui met au monde une sorte de quadrupède, animal sauvage, ou oiseau, soit pur, soit impur, observera les jours de pureté selon le nombre exigible pour un mâle si c'est un mâle, ou autant de temps que pour une fille si c'est une fille ; si le sexe n'est pas distinct, elle restera autant de temps qu'il faut pour une fille et pour un garçon (Lévitique, XII, 2 et 5). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, ce qui n'a pas forme humaine n'est pas un enfant.

3. Celle qui met au monde une masse pleine d'eau, ou pleine de sang, ou

1. V. tr. Sanhédrin, II, 3. 2. La Guemara de ce chap. ne contient que le développement casuistique de détails sur l'embryon, trop techniques pour être traduits. On y trouve de petits textes déjà traduits : 1^o tr. Aboda Zara, II, 3, l'autre, tr. Qiddouschin, I, 4.

pleine de couleurs, n'a pas à se préoccuper de la naissance ; mais si l'objet mis au monde a une forme humaine, la femme devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille.

4. Celle qui met au monde un fœtus comme une sandale, ou une délivre, devra observer la double période de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Si l'on trouve une délivre dans une maison, la maison entière sera impure de ce fait ; non que la délivre soit un enfant, mais il n'y a pas d'enfant sans délivre. R. Simon dit : l'enfant a pu se dissoudre avant la sortie de la délivre.

5. Une femme qui met au monde un enfant sans sexe (aux organes bouchés), ou un androgyne, devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Elle observera le même temps si elle met au monde un enfant bouché et un garçon, ou un androgyne et un garçon ; mais si elle met au monde un enfant sans sexe et une fille, ou un androgyne et une fille, elle n'aura besoin d'observer que la période exigible pour une fille (assez longue pour englober le tout).

6. Si le fœtus est sorti coupé ou renversé (présentation des pieds), il est considéré comme né s'il est sorti de plus de la moitié. Si le fœtus est sorti selon son habitude, il est considéré comme né aussitôt que la majeure partie de la tête est sortie ; on entend par là le front sorti. Pour le fœtus au sexe inconnu, la femme observe la période de jours pour garçon et fille ; et lorsqu'on ignore même si c'était un enfant, elle observera en outre la période des menstrues.

7. Avant 40 jours, aucun fœtus n'est formé¹ ; au commencement du 41^e jour, le fœtus mâle ou femelle est déjà formé, et la femme qui met au monde à ce moment doit observer les 2 périodes pour garçon et fille, outre celle des menstrues. Selon R. Ismaël², un garçon est formé le 41^e jour, et une fille le 81^e.

CHAPITRE IV

1. Les Samaritaines sont impures comme menstruées dès le berceau, et les Samaritains propagent de l'impureté à la couche la plus basse autant qu'à la plus élevée, parce qu'ils cohabitent avec des menstruées, et leurs femmes se retirent pour tout sang vu (sans discerner lequel est impur). On n'est pas passible d'un sacrifice pour être entré au Temple couvert de leurs vêtements, et l'on ne brûle pas l'oblation touchée par eux, car l'impureté dont ils sont toujours soupçonnés est douteuse.

2. Les Sadducéennes, qui se rattachent aux usages de leurs ancêtres, sont égales aux Samaritaines. Si elles se distinguent d'eux et observent formellement les usages des Israélites, on les considère de même.

1. Par suite, la femme n'a pas à s'en préoccuper. 2. En rapport avec la période biblique du Lévit., XII, 4-5. D'après la loi mosaïque concernant une gonorrhéenne (Lévitique, XV, 19), il y a une distinction à faire entre le cas où l'écoulement est déterminé par l'accouchement ou non.

3. Le sang vu par une païenne et l'écoulement sanguin pur d'une femme lépreuse restent purs, selon l'école de Schammaï ; d'après l'école de Hillel, il équivaut à la salive de cette femme (est impur), ou à son urine. Le sang d'une accouchée qui n'a pas encore pris le bain de purification, selon l'école de Schammaï, équivaut à sa salive ou à son urine (impure) ; selon l'école de Hillel, il rend impur soit humide, soit sec. Ils reconnaissent tous que si la femme accouche pendant qu'elle est atteinte d'un flux de gonorrhée, elle rend impur ce qui est humide ou sec.

4. Si une femme a des pertes accompagnées de douleurs avant l'accouchement, et s'il y a rémission de ces douleurs pendant 24 heures entières avant l'accouchement, on doit admettre que la perte ne venait pas de l'accouchement, quoique la perte n'ait pas cessé ; s'il n'y a pas de rémission de douleurs pendant 24 heures, les douleurs et la perte doivent être considérées comme déterminées par l'accouchement, quand même elles auraient commencé 40 ou 50 jours avant l'accouchement ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'on ne peut attribuer à l'accouchement que les douleurs et la perte qui arrivent le 9^e mois ; R. Yossé et R. Simon réduisent le terme à 2 semaines.

5. 6. Si une femme a des douleurs avant que soit passé le 80^e jour après la naissance de sa fille, tout sang qu'elle verra sera pur jusqu'à la naissance d'un enfant. R. Eliézer le déclare impur. On objecta à R. Eliézer : si traitant avec sévérité le sang vu pendant le repos, l'on est moins sévère pour le sang vu durant les douleurs ; à plus forte raison on devra l'être si l'on est peu sévère pour le sang vu pendant le repos. C'est bien assez, répliqua-t-il, que ce qui est déduit d'une règle soit égal au principe. Or, on l'a allégé (déclaré pur) d'après l'impureté du flux, mais l'impureté par menstrues subsiste.

7. Pendant les onze jours d'intervalle entre une période et l'autre, la femme est dans un état présumé pur. Si elle a omis de s'examiner, soit par mégarde, soit par violence, ou volontairement, elle reste pure. Mais si le moment de ses époques arrive et qu'elle néglige de regarder, elle est supposée impure. R. Meir dit : si elle se trouvait dans une cachette lorsque arrive le moment de ses époques et que, par suite, elle n'ait pas pu s'examiner, elle reste pure, car la peur est une cause d'arrêt du sang. Pendant les 7 jours qu'observent le gonorrhéen ou la gonorrhéenne, ou pendant le moment que la femme attend d'un jour à l'autre, la présomption est qu'ils sont impurs.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

- ABIME**, fond de la terre, 54.
ABOLITION partielle de lois, seule effective, 253-4.
ABSTÈME, état spécial de pureté, 64.
ADJURATION en témoignage, 130-6; v. Serment.
ADOLESCENCE, signes physiques, 20.
ADULTÈRE, pénalité, 5, 7, 9, femme soupçonnée d'—, 29.
AMIDA, prière dite debout, du formulaire de bénédiction, 105.
AMPHITHÉÂTRE et hippodromes interdits par idolâtrie, 187.
ANATOMIE des organes de la femme, 297.
ANDROGYNE, égale l'individu aux organes bouchés, 113.
ANALOGIE des termes, indice d'analogie de pénalité, 39.
ANGES n'ont pas de jointures, 148.
ANNÉE (7^e) de repos agraire, ses effets, 162.
ARCHE de l'alliance, déplacée sous David, 54.
ARGILE d'Hadrien contenant du vin, 197-8.
ASSASSIN confondu parmi d'honnêtes gens, 36.
ATTRACTION d'un objet constituant l'acquêt, 163-8.
ATTRIBUTS divins assimilés au nom même de la Divinité, 13-135.
AUMÔNE, devoir de charité, 276-7.
AUTEL, son effet protecteur sur celui qui le tient aux angles, 88-9.
AVERTISSEMENT exigible pour punir un crime par la peine de mort, 81, ou un délit par l'offre d'un sacrifice, 125.
AVEU partiel, cause de présomption de dette totale, 142-8, 152; son effet moral en justice, 170.
BABYLONIENS, hommage rendu à leur savoir, 192-222.
BAIN où se trouve une statue d'idole; son usage, 212, 223, 238.
BALLON, usage de ce jouet, 41.
BATON, signe de domination, 208.
BLASPHEME, puni de mort, 5, 12-14, 22, 38, 119.
BOCAGES et mont adorés par les païens, 213-4, 217-9.
BOUC, nombre de ces animaux offerts en sacrifice dans l'année, 107; celui d'Azazel, 108.
CACHET, garantie d'identité, 197; sceau, 209, 233.
CALENDES, origine, 180-2.
CALENDRIER israélite, fixation des jours de fête, 178, 180, 222.
CALCUL sur la durée de vie des rois d'Israël, 70.
CAPTIVE, conduite à tenir à son égard, 88.
CAUSE de culpabilité, 34, 37.
CHANGEUR de monnaie, usages établis, 160.
CŒUR arraché de l'animal pour être offert à l'idole, 198.
COHABITATION avec la fiancée d'autrui punie de mort, 22.
COHEN, un—coupable frappé par les adolescents, 38; son impureté, 108, 115, sa présence, 279.
COMBUSTION, peine capitale, 1 et suiv; mode d'exécution., 3 : quels criminels sont ainsi condamnés, 33, 73.
COMMERCE interdit avec les païens avant et durant leurs fêtes, 176-9, 180-6.
CONDAMNATIONS à mort, 4 genres, 1 et suiv.
CONFUSION des criminels à degrés divers, à l'avantage des plus graves, 36.
CONTACT. V, païen.
CONVICTION de faux frappant la déposition de témoins, 77-9.
COULEURS interdisant le sang féminin, 297-9.
COUPS mortels passibles de la peine de mort, 34-5, — involontaires, 35. V. Fouet.
COQ blanc, interdit de le vendre à l'idolâtre, 186-7.
CRIMES à empêcher, même en tuant le criminel, 32.
CRUCHES enduites de poix coupée de vin, 199, interdites, 200.
CULPABILITÉ, de quelle mesure elle dépend, 34.
CULTURE passible de 8 fautes, 94.
CUTHÉENS. Voir Samaritains.
DAVID et son entourage, effet sur Israël, 53-5.
DÉFENDEUR, son aveu partiel fait supposer qu'il doit tout, 142-8, 152.
DÉCAPITATION, peine capitale, 1 et suiv. mode d'exécution, 4, quels criminels y sont condamnés, 33.
DÉLUGE, perversité des gens de ce temps, 57.
DEMANDEUR tenu de prouver son dire, 159.
DÉMONS manière de les dompter, 51.
DÉPOT confié, serment à prêter en cas de perte, 136-9, 167-9.
DÉSERT, séjour au — 58-9.
DETTE remise en la 7^e année agraire, 91.
DIEU laisse la nature suivre son cours, 227-8.
DISPENSE d'une seconde pénalité si elle s'applique à un criminel déjà puni, 35-6; — du second sacrifice après le pardon, 247, 252, 270.
DISPERSION des hommes (tour de Babel), 57.
DISTINCTIONS à établir dans l'application des règles bibliques, 69.

- DIVORCE** motive la restitution du douaire, 75-7.
- DOUAIRE** payable à la femme lors du divorce, 161.
- DOUTE** sur un état d'impureté, suites légales, 113, 282-5.
- EMBRYON**, sa formation, 302.
- ENQUÊTE**, mode de procédure criminelle, 13.
- ENSEIGNEMENT** doctrinal d'interdits, 246.
- EPICURIEN**, synonyme d'hérétique, 39, 42.
- ÉPÉE**, recommandation de ne pas en vendre aux païens, 194, signes interdits d'idole, 209.
- ERREUR** commise par un particulier, 250-6, et voir Coups.
- ESCLAVAGE**, y réduire son prochain est un crime capital, 65-6.
- ÉTUDES** religieuses, leur ordre, 281.
- EXAMEN** de la femme, 293.
- EXORCISME** par la prononciation de mots et formules, 44.
- EXPIATION**. V. Sacrifice.
- EXTENSION** de règle de la généralité aux détails particuliers, 17, 123-4, 246.
- EZÉCHIAS**, entretien avec le prophète Isaïe, 40.
- FAUX** entraînant une amende, 172-4.
- FEMME**, ne doit pas rester isolée avec un païen, 191.
- FER**, image de la solidité, 44.
- FÊTES** païennes, interdit de relations commerciales, origine, 176-182.
- FILS** pervers et rebelle, 26-930, conduit au tribunal par ses parents, 28.
- FILLE** de cohen, tenue d'avoir une conduite plus austère que d'autres, 1, 2.
- FOUET**, pénalité des coups de — 65, 75 — 8, 91 — 4; examen exigible du patient 93; pénalité pour faux serment, 127-8.
- FRÉQUENCE**, signe de priorité, 274.
- FROMAGE** des païens, parfois interdit, 200, motif, 201.
- GARDE** des trésors du Temple, 71.
- GARDIEN** payé ou gratuit, degré de responsabilité, 154-6, 163-174.
- GATEAUX** d'actions de grâce offerts au Temple, 114.
- GÉOGRAPHIE**, situation respective des villes de refuge, 87-8, ou de frontière, 237.
- GRADATION** des pénalités, 1-3, 36, dans la science et dans les études, 280-1.
- GRANDEURS** font expier les péchés, 268-9.
- GRAVITÉ** relative dans le genre d'exécution à mort, 13, 36-7. voir Confusion.
- GRAVURE** d'idole sur un arbre, 217.
- GREC**, langage qu'il est permis d'apprendre, 196.
- HÉTÉROGÈNES**, animaux disparates; interdit de les unir, 193.
- IDOLATRIE**, gravité de ce crime, 2, 15 176-230, en quoi elle consiste, 13-19, 20, 40, 50-2, ses prêtres, 71, 177.
- IDOLE** des Samaritains, 182, des Romains, 201; annulée, 225-9.
- IGNORANCE** ou connaissance d'un délit, sa gravité, 100-1, 109.
- IMAGES** interdites comme idoles; peintes sur les murs, 207, de la nature, 210.
- IMMEUBLE**, procédé en cas de contestation de possession, 145.
- IMPOSITION** des mains sur le sacrifice, 258-9.
- IMPIES**, leur influence sur l'humanité, 30. Voir aussi Rois.
- IMPURETÉS**, divisions selon le degré de gravité, 97, 100 à 103, 106, 109-116, 230, 265, par menstrues, 282-303.
- INCESTE**. V. Unions illicites.
- INSCRIPTION** au marché de Tyr, 183.
- INTERNEMENT** dans les villes de refuge des meurtriers involontaires, 83.
- INITIALES** de plusieurs sujets, procédé mnémotechnique, 197.
- INSIGNES** des idoles, 208.
- JEU** de mots, 26 n., 71 n., 209.
- JEU** d'enfants, 41.
- JUGES** en Israël, leur nombre, 51-2; mode de nomination, 255.
- JUSTES**, leur influence sur les hommes, 30, 274.
- LAPIDATION**, genre de condamnation à mort, 1 et suiv. applicable à quels crimes, 5, au nécromancien, 21.
- LÉGENDES** de magie, 24-5; au sujet de morts illustres, 207-8, l'enfant racheté, 278; sur l'aumône, 276.
- LIBATION** de vin. Voir vin.
- LIVRE** de commerce, foi à lui accorder, 159.
- LIVRES** apocryphes, nommés « extérieures » (exotériques) 43 — enfouis, 44.
- LOCATAIRE** responsable d'animaux, 166, 174-5; — païen, 179, 235.
- LOI** mosaïque, mode de transmission, 41.
- LOUER** aux païens n'est permis qu'avec des restrictions, 188-9, 90.
- LUPINS** préparés par les païens, mets interdit, 203.
- MACCOTH** (coups). Voir Fouet.
- MAGIE**, punie de mort, 5, 18, 23, 4; opérations de — 25.
- MALÉDICTION**, acte défendu, 13, 22; gravité de ce fait, 65.
- MÉDECIN** païen, en user avec réserve, 195.
- MENSTRUES**, la femme qui a ses — est interdite sous peine de sacrifice à son mari, 115, 263 à 300; durée, 291.
- MERCURE** constitué de pierres superposées. 220-1.
- MESURE** de l'interdit, 119.
- MEURTRIERS** involontaires, internés aux villes de refuge, 83-91.
- METS** de païens, les uns permis, d'autres non, 204.

- MEZOZA**, inscription aux linteaux composition, 69, impureté qui en résulte, 282-300.
- MIRACLE**, preuve de la toute puissance divine, 42, 49, et de l'inspiration des prophètes, 70.
- MITOYENNETÉ** d'une maison juive avec un Temple d'idolâtre, 215-6.
- MOLOKH**, idole à qui l'on sacrifie des enfants, 5, 18, 19.
- MOITIÉ** d'interdit, ses effets, 272-3.
- MONNAIES** diverses, valeurs relatives, 146-7.
- MORT**, pénalité capitale, 37. V. aussi *Condamnation*.
- MORTS** suivies de miracles, 207-8.
- NACI**, exilarque, ses privilèges, 263, 275.
- NETHINIM**, gens voués au culte sous Josué, 278.
- NÉCROMANCIE**, acte défendu, 21.
- NÉGATION** des textes de la Loi, 39.
- NÉOMÉNIE**, cérémonial et sacrifices offerts en ce jour, 105-7, 275-6.
- NOAHIDES**, chargés de certains préceptes religieux, 192.
- NURUZ**, fête de ce nom en Perse et en Médie, 182.
- OISEAUX**, signe de supériorité d'idole, 202.
- ORACLE** des *Ourim et Toumim*, 114.
- ORDRE** de priorité dans la criminalité, 37; dans les secours, 275-8; des études religieuses 281, de préséance, 270-9, 280.
- ORDRES** rabbiniques parfois plus graves que la loi écrite (mosaïque), 68.
- ORNER** les idoles est un acte interdit, 188.
- OUBLI** de l'interdit semblable au délit involontaire, 116.
- PAIENS**, suspects de tous les vices, 191-2, craintes qu'ils inspirent, 194-7, contaminent le vin, 130, 243.
- PARALLÈLE** entre Elisée et son disciple Guehazi, 53-7.
- PARDON**, des fautes involontaires obtenu par le sacrifice, 103-4.
- PARDON**, obtenu en divers cas, 29.
- PERTES** peuvent être de 3 sortes, 138.
- PATRIARCHES**, leur abnégation en faveur d'Israël, 41.
- PATE** des païens permise, 233.
- PARENTS**, gravité du crime de les frapper ou de les maudire, 63. V. *Fils*.
- PÉNALITÉ** des coups, 37. V. *Fouet*.
- PROPHÉTISME** (faux) comparé à l'idolâtrie, 2, 72; crime capital, 69, 73.
- PÉDÉRASTIE**, 275.
- PROSTITUTION** des Moabites incitant à l'idolâtrie, 50-2.
- PEAU** arrachée en face du cœur, signe d'idolâtrie, 241.
- PHYLACTÈRES**, ce qu'ils doivent contenir, 68.
- PLAIES**, sortes diverses, gravité fixée par le cohen, 97-9; tache impure, 93-4.
- PONTIFE** (grand prêtre), sa mort est le signal du retour des meurtriers involontaires, 86, 91; ses obligations en fait de mariage et deuil, 274.
- PRIÈRE**, quelles époques sont favorables à cet effet, 60, 90, celle des fêtes, 103.
- PROFANATION** d'un cohen qui s'unit à une femme impropre, 76.
- POISSONS** purs et impurs, 203-5.
- PRÊTRE-OINT**, son caractère, 108; son enseignement faux, 259, 260-2 267-8, 275.
- PIERRES** superposées constituant Mercure, 220-3.
- PORTRAITS** divers peints sur les murs de la chambre d'habitation, 207.
- PURETÉ** exigible pour le vin, 230-2, purification, 243-5.
- RASER**, précaution à prendre en ce cas contre le païen, 195.
- RÉBELLION** contre l'autorité du tribunal, pénalité, 65-8.
- RÉCLAMATION**, comment elles se produisent, 144-8, 151-3.
- RÉTRACTATION** d'hérésies attribuées à Jésus, 279 n.
- RELATION**. V. *Union*.
- REMÈDE**. V. *Médecin*.
- REPENTIR** (le), ses bons effets, 50.
- RÉSURRECTION**. Voir *Vie future*.
- MÉTANCHÈMENT**, peine applicable (par Dieu) à 36 crimes divers, 8, 10; à la nécromancie, 21; à la profanation du sabbat, 22.
- RÉVOLTE** de Qorah et de sa bande contre Moïse, 42.
- RESPECT** dû à l'enseignement des questions religieuses, 40.
- RESPONSABILITÉ** du dépositaire, 164; — du gardien, voir ce mot.
- ROIS** impies d'Israël, leur irreligion, 40, 45-9, 57, 74, 176-8.
- ROME**, fondation de cette ville, 182.
- SABBAT** profané, acte passible de la mort, 22.
- SACRIFICE**, pénalité imposée pour infraction de serment, 97, 130, idolâtrie, 102, 275, ou pour impureté au Temple, 98; proportionnel, 100; expiation d'un interdit, 101, 246-9, 257. Voir aussi *Néoménie*, *Menstrues*.
- SADDUCÉENS**; leur théorie sur la pénalité pour faux témoignage, 79.
- SAINTETÉ**, ordre de priorité, 107.
- SAGE-FEMME** de profession; confiance qu'elle inspire, 194.
- SAISIE**, précaution dont ce droit est entouré, 157.
- SALAIRE** d'un travail interdit, 233-5.
- SAMARITAINS**, ne sont qu'à moitié idolâtres, 193, 237-8; leurs femmes impures.

- SANG. V. Menstrues.
 SATURNALES, date de cette fête païenne, 182.
 SAVANT supérieur, son influence au tribunal, 250-1.
 SAVOIR exigible du président du tribunal, 66-7.
 SCEPTICISME à l'égard des magiciens, 25, envers les idoles, 71.
 SÉDUCTEUR incitant à l'idolâtrie, 23.
 SEMAILLES, moment opportun, 55.
 SENTENCE capitale, droit enlevé aux Israélites, 3.
 SERMENT, sortes diverses, pénalités pour l'infraction, 97, 117-175; danger qu'il y a de le prêter à la légère, 148-9; non dû pour immeubles, 149.
 SERPENT, sa morsure est mortelle, 34; d'airain, 211.
 SORCIER. V. Magie.
 SOUCI de la vie d'autrui, 31.
 SOURCE du Guihon bouchée par Ezéchias, 3.
 SPHÈRE, symbole idolâtre du monde, 208.
 STRANSULATION, peine capitale, 1 et suiv. mode d'exécution, 5; appliquée au profanateur du Temple, 39; et à d'autres crimes, 64, 73.
 SUSPICION de faux, en quel cas, 158.
 TACHE lépreuse plus ou moins grave selon sa mesure, 69; de sang impur, 293-6.
 TOSSAFOTH, ou additions, 281.
 TÉMOIGNAGE (faux), pénalités pour ce crime, 65, 73, 75-9, 128; obligatoire, 126, 130-6.
 TÉMOINS, leur nombre importe à leur valeur, 80-1; entre parents, 129.
 TEMPLE, quels objets manquaient au second —, 90; exige une stricte pureté, 114.
 TÉTRAGRAMME divin, à ne pas énoncer en toutes lettres, 39, 45.
 TEXTES ambigus de la Bible, 202, 209.
 TRANSGRESSION des interdits bibliques, professée par les tribunaux, 247-251, 265-6.
 TRIBUNAL, quand est-il sanguinaire, 82; coupable de doctrine fausse, 247, soumis aux sacrifices, 257-8.
 TRIBUNAUX siégeant au Temple, 65-6, 247.
 TOILETTE de la femme à la chaux, 179.
 TRIBUS (dix), leur dispersion, 58-9, 61; leurs péchés, 256.
 TRAITÉS talmudiques, succession, 243.
 UNIONS interdites, pénalités applicables à ce crime, 5, 7-9, 33; contre nature, 8, 10-12.
 USTENSILES des païens, utilisables après purification, 243-5.
 VENGEUR du sang, devoir du plus proche parent d'une victime, 91.
 VENTES aux païens, interdites par crainte de l'idolâtrie, 186-8.
 VERSETS. Voir Textes.
 VIANDE avec lait interdite, 242.
 VIE future réservée à tous les justes, 39, non à d'autres, 45, 58-9.
 VIE humaine, respect qu'elle inspire, 33.
 VIEILLARD opposé au tribunal, sa culpabilité, 29, 30, 65-8.
 VIN de libation païenne, interdit grave, 196-9, 201, 230, 243.
 VILLE entière livrée à l'idolâtrie, 61 3; — de refuge des meurtriers, 83-91.
 VIRGINITÉ du sang, des arbres, du sol, 285-7.
 VOL et brigandage, actes défendus, 27-8, 30, pénalités, 31.
 VOLER un individu, crime capital, 65-6; — un animal, 163-5.
 ZÉLATEURS, sur qui s'exerçait leur zèle religieux, 38.

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

Genèse, III, 15 p.	XXXIII, 14, p. 194.	15, p. 27 — 16,	— 14, p. 166 —
181.	XXXIV, 7, p. 202.	p. 73, 76-7.	— 17, p. 23 —
IV, 7, p. 202 —	XXXV, 4, p. 237.	XXI, 1, p. 202 —	18, p. 24 — 20,
24, p. 40.	XXXVI, 22, p. 39.	14, p. 24 — 17,	p. 11, 16 — 27,
VI, 3, p. 57-9.	XL, 20, p. 182.	p. 22 — 18, p.	p. 13.
VII, 23, p. 58.	XLIX, 6, p. 202 —	242 — 19, p. 31,	XXIII, 18, p. 177,
XI, 3, 11, p. 57.	9, 27, p. 52 —	34 — 20, p. 1.	— 19, p. 242.
XIII, 11, p. 59.	24, p. 264.	4 — 23, p. 8, 79	XXV, 34, p. 202.
XVIII, 18, p. 192.	Exode, VI, 2, p.	— 26, p. 89 —	XXVIII, 38, p. 103.
XIX, 22, p. 64.	70.	37, p. 149.	XXXI, 14, p. 22.
XX, 7, p. 41.	XV, 26, p. 39, 44.	XXII, 1, 2, 3, p.	XXXII, 8, p. 16
XXIV, 65, p. 41.	XVII, 9, p. 202.	31, 89 — 6, p.	— 20, p. 211.
XXV, 27, p. 41.	XIX, 13, p. 24.	149 — 8, p. 144,	XXXIV, 26, p. 242.
XXVII, 41, p. 182.	XX, 2, p. 54 —	150, 164 — 9, p.	Lévit., I, 15, p. 4.
XXIX, 5, p. 209.	5, p. 15, 16 —	147, 149 — 10 p.	II, 6, p. 253.
XXX, 27, p. 209.	7, p. 127, 135	148, 154, 164-5	IV, 2, 13, p. 116
XXXI, 47, p. 39.	— 10, p. 22 —	— 11, p. 163 —	— 3, p. 260. —

- 4, p. 122-3 — 27, p. 93 — 31, p. 18, 21.
 13, 17, p. 253, 257-8 — 14, p. 259 — 17, p. 266 — 22, p. 268, 273 — 23, p. 101-3, 250 — 27, p. 246-9 — 28, p. 247.
 V, 1, p. 126-9, 132, 136 — 2, p. 97, 102, 116, — 3, p. 100 — 4, p. 101. — 5, p. 131, 264 — 8, p. 4 — 9, 11, p. 172 — 15, p. 266 — 16, p. 209 — 17, p. 129 — 21, p. 127, 136 — 22, p. 138 — 24, p. 171 — 26, p. 142 —
 VI, 13, p. 265, — 10, p. 266, —
 VII, 7, p. 110 — 18, 19, p. 92. — 21, p. 102.
 X, 17, p. 104.
 XI, 9, 10, p. 17. — 36 p. 238.
 XII, 4, p. 265 n. 2, 5, p. 301 — 5, p. 291.
 XIII, 2, 6, p. 98, 301 — 6, p. 254 — 9, p. 45 — 25, p. 99.
 XIV, 21, p. 264.
 XV, 19, 25, p. 298 — 24, p. 264 — 31, p. 263.
 XVI, 9, p. 105 — 16, p. 102 — 17, p. 275 — 21, p. 103, 259 — 29, p. 120.
 XVII, 7, p. 16 — 15, p. 100 n.
 XVIII, 3, p. 4. — 6, p. 18 — 7, 8, p. 7, 8 — 15, p. 11 — 17, p. 7 — 19, p. 12, 263 — 21, p. 18. — 22, p. 10, — 23, p. 11, 12 — 29, p. 7, 11, 12, 22, 95. — 30, p. 102.
 XIX, 3, p. 22 — 4, p. 207 — 6, p. 177 — 7, p. 92, — 11, p. 27 — 25, p. 75, 86 — 29 p. 82. — 30, p. 4 — 34, p. 102.
 Deuté. IV, 14, p. 302 — 30, p. 49 31, p. 41.
 VI, 4, p. 44 — 8, p. 68 — 9, p. 42.
 VII, 2, p. 188 — 16 p. 235 — 17, p. 212 — 22, p. 84 25 p. 225. 26, p. 215.
 IX, 21, p. 211 — X, 22, p. 190.
 XI, 16, 17, p. 46.
 XII, 2, p. 213, 224, 225 — 3, p. 226 4, p. 16 — 23, p. 95.
 XIII, 2, p. 279 — 3, p. 73 — 6, p. 39 — 7, p. 17 — 13, p. 61-2 — 16, p. 2, 33 — 17, p. 62, 64, 210 — 18, p. 235, 242.
 XIV, 1, p. 93 — 11, 12 p. 242 — 21, p. 242.
 XV, 2, p. 162.
 XVI, 16, p. 105 — 18, p. 82.
 XVII, 3, p. 17 — 5, p. 1, 15 — 7, p. 4 — 8, p. 65, 67, 298 — 10, p. 247 — 12, p. 64, 66, 13, p. 68 — 17, p. 66.
 XVIII, 5, p. 84 — 10, p. 18 — 11, 11, p. 19, 21 — 16, p. 64 — 19, p. 69, 274.
 XIX, 3, p. 86 — 5, p. 84 — 6, p. 91 — 15 p. 79 — 16, p. 81 — 19, p. 76 — 7, 79.
 XX, 2, p. 86 — 16, p. 24 — 17, p. 228.
 XXI, 1, p. 177 — 2, p. 29 — 3, p. 90 — 4, p. 242 — 6, p. 32 — 9, p. 4 — 18, 21, p. 5. 26.
 XXII, 1, 13, p. 88 — 6, p. 92 — 12, p. 42.
 XX, 2, 3, p. 18, 102 — 4, p. 1 — 6, p. 5, 21 — 11, 12, 15, p. 7 — 13, p. 10 — 16, p. 11, 12 — 17, p. 21 — 18, p. 298 — 27, p. 10, 11.
 XXI, 9, p. 2 — 12, p. 266 — 13, p. 274 — 14, p. 91, 266, — 15, p. 70.
 XXII, 3, p. 102-3 — 9, p. 101 — 25, p. 193.
 XXIII, 18, p. 10 — 38, p. 178.
 XXIV, 15, p. 13.
 XXVI, 1, n. 221. 226 — 25, p. 1, 4 — 42, p. 41.
 XXIX, 34, p. 92.
 XXX, 32, 37, p. 92 — 3, p. 125.
 Nombres, IV, 7, p. 38.
 V, 7, p. 104 — 14, 19, p. 131.
 VI, 21, p. 130 — 18, p. 242.
 VII, 9, p. 54
 XI, 16, p. 44, 255.
 XIV, 34, 35, p. 58-9
 XV, 16, p. 18 — 30, p. 15 — 24, p. 255, 257 — 31, p. 39 — 38, p. 42.
 XVI, 21, p. 107 — 29 30, p. 42-3 — 33, p. 58, 60.
 XVIII, 7, 28, p. 39 — 8, 28 p. 231.
 XIX, 13, p. 101, 114 — 20, p. 114, 266.
 XX, 1, p. 242.
 XXV, 3, 4, 5, p. 51 — 7, p. 38.
 XXVIII, 15, p. 104, 276 — 31, p. 77.
 XXIX, 11, p. 100 n, 103 — 6, p. 106.
 XXXII, 4, p. 45.
 XXXV, 11 p. 83 — 13, p. 90 — 14, p. 85.
 17-18, p. 34, 131 — 19 p. 85 — 21, p. 131 — 24, p. 255 — 25, p. 75, 86 — 29 p. 82. — 30, p. 4 — 34, p. 102.
 Deuté. IV, 14, p. 302 — 30, p. 49 31, p. 41.
 VI, 4, p. 44 — 8, p. 68 — 9, p. 42.
 VII, 2, p. 188 — 16 p. 235 — 17, p. 212 — 22, p. 84 25 p. 225. 26, p. 215.
 IX, 21, p. 211 — X, 22, p. 190.
 XI, 16, 17, p. 46.
 XII, 2, p. 213, 224, 225 — 3, p. 226 4, p. 16 — 23, p. 95.
 XIII, 2, p. 279 — 3, p. 73 — 6, p. 39 — 7, p. 17 — 13, p. 61-2 — 16, p. 2, 33 — 17, p. 62, 64, 210 — 18, p. 235, 242.
 XIV, 1, p. 93 — 11, 12 p. 242 — 21, p. 242.
 XV, 2, p. 162.
 XVI, 16, p. 105 — 18, p. 82.
 XVII, 3, p. 17 — 5, p. 1, 15 — 7, p. 4 — 8, p. 65, 67, 298 — 10, p. 247 — 12, p. 64, 66, 13, p. 68 — 17, p. 66.
 XVIII, 5, p. 84 — 10, p. 18 — 11, 11, p. 19, 21 — 16, p. 64 — 19, p. 69, 274.
 XIX, 3, p. 86 — 5, p. 84 — 6, p. 91 — 15 p. 79 — 16, p. 81 — 19, p. 76 — 7, 79.
 XX, 2, p. 86 — 16, p. 24 — 17, p. 228.
 XXI, 1, p. 177 — 2, p. 29 — 3, p. 90 — 4, p. 242 — 6, p. 32 — 9, p. 4 — 18, 21, p. 5. 26.
 XXII, 1, 13, p. 88 — 6, p. 92 — 12, p. 42.
 XXIII, 19, p. 28 — 22, p. 177.
 XXIV, 7, p. 65-6 — 8, p. 66.
 XXV, 2, p. 77 — 3, p. 65, 93 — 9, p. 75, 91.
 XXVI, 5 à 11, p. 92 — 14 p. 101.
 XXVII, 15, p. 224-5 — 58, 59, p. 95, 128.
 XXVIII, 12, p. 135 — 40, p. 84.
 XXIX, 2, p. 58, 60 — 8, p. 95 — 9, p. 280 — 16, p. 213.
 XXXI, 10 p. 178, — 16, p. 202 — 18, p. 47.
 XXXIII, 6, p. 43, 60, — 22, p. 52.
 Josué VI, 26, p. 45, 64.
 XI, 14, p. 24.
 XIII, 23, p. 53.
 XX, 3, p. 90.
 XXIV, 1, p. 280.
 Juges, 1, 2, p. 231.
 XVIII, 30, p. 71.
 I Samuel, II, 6, p. 45, 58, 60.
 V, 5, p. 210, 28 p. 177.
 VI, 15, p. 192 — 14, p. 193.
 XV, 15, p. 193.
 XXII, 17, 18, p. 53.
 XXVIII, 8, p. 21.
 II Samuel, II, 36, p. 39.
 V, 21, p. 211.
 VI, 1, 3, 13, p. 54.
 XV, 32, p. 221.
 XVI, 23, p. 55.
 XVII, 23, p. 55.
 XXIII, 8, p. 89 — 21, p. 28.
 XXIV, 29, 30, p. 193.
 I Rois, I, 33, 34, p. 279.
 II, 25, 34, p. 89.
 VII, 7, 47.
 XII, 29, p. 178 — 31, p. 177 — 27, p. 178 — 32, p. 178.
 XIII, 11 à 18 p. 72.
 XIV, 24, p. 10.

LISTE DES NOMS PROPRES

- xy, 13, p. 211
- xvi, 31, p. 45 — 34, p. 46, 64.
- xvii, 1, p. 46.
- XVII, 36, p. 41 — 37, p. 42.
- XX, 20, 55, à 42, p. 72.
- XXI, 20, 25, p. 45 — 27, p. 47.
- XXII, 10, p. 27 — 28, p. 42 — 34, p. 73 — 48, p. 182.
- II Rois — III, 7, p. 103.
- IV, 9, p. 55 — 10, p. 48 — 27, p. 56.
- V, 9, 10, 20, 27, p. 56.
- VI, 4, p. 55.
- VII, 3, p. 56.
- VIII, 7, p. 56.
- X 30, p. 274.
- XIII, 23, p. 41.
- XV, 12, p. 274.
- XVII, 30, 31, p. 209.
- XVIII, 4, p. 211.
- XIX, 1, p. 14.
- XX, 8, p. 71, 74.
- XXI, 4, 16, p. 49.
- XXIV, 4, p. 49.
- XXV, 25, p. 279.
- XXXII, 13, p. 45.
- Isaïe I, 1, p. 40.
- VII, 3, p. 40 — 6, p. 176.
- VIII, 17, p. 47 — 18, p. 48 — 22, p. 227.
- IX, 6, p. 41.
- X, 14, p. 206.
- XXIV, 23, p. 67, 228.
- XXVII, 3, p. 214 — 9, p. 226 — 13, p. 60.
- XXIX, 4, p. 22.
- XXX, 2, p. 215.
- XXXI, 10, p. 60.
- XXXII, 7, p. 48.
- XXXVIII, 4, p. 48 — 17, p. 40.
- XLII, 21, p. 96 — 24, p. 278.
- XLIX, 4, p. 208 — 9, p. 61 — 23, p. 195.
- LIV, 10, p. 41.
- LVII, 6, p. 214.
- LX, 21, p. 39 — 7, p. 192.
- LXIII, 11, p. 44.
- LXV, 5, p. 261.
- Jérémie, IV, 19 p. 48.
- XVI, 22, p. 70.
- XVIII, 1, p. 70 — 16, 17, p. 70.
- XXIX, 10, p. 70.
- XXXII, 27, p. 14.
- XXXIV, 5, p. 182.
- Ezéchiel, II, 3, p. 61.
- XVII, 25, p. 67.
- XVIII, 20, p. 89.
- XXIII, 31, p. 61.
- XLII, 8, p. 43.
- Osée, II, 12, p. 41.
- V, 7, p. 61 — 2, p. 178.
- VI, 2, p. 74 — 6, 8, p. 241.
- VII, 7, p. 40 — 5, p. 177.
- VIII, 4, p. 12.
- IX, 10, p. 51.
- Amos, IV, 4, p. 176-7.
- Obadja, I, 21, p. 194.
- Jonas, I, 2, p. 70 — 3, p. 71.
- Sophonie, I, 9, p. 210.
- III, 9, p. 192.
- Aggée, I, 8, p. 90.
- Zacharie, III, 8, p. 279.
- V, 4, p. 148.
- Xi, 12, p. 192.
- Malachie, I, 8, p. 187.
- Psaume, I, 1, p. 187 — 2, p. 188 — 5, p. 58.
- II, 3, p. 192.
- V, 12, p. 208.
- XIX, 7, p. 60.
- XXV, 8, p. 89.
- XXXI, 20, p. 203.
- XXXII, 6, p. 208.
- XXXVII, 34, p. 207.
- XL, 3, p. 59.
- L, 5, p. 58-9.
- LV, 24, p. 57.
- LVIII, 6, p. 178.
- LX, 10, p. 57.
- LXIX, 11, p. 90.
- LXXVIII, 38, p. 95.
- XCv, 11, p. 59.
- XCvII, 7, p. 228.
- CVI, 30, p. 52.
- CVIII, 9, p. 57.
- CXV, 8, p. 228.
- CXVIII, 1, p. 221.
- CXIX, 106, p. 59 — 176, p. 60.
- CXX, p. 55.
- CXXXIX, 11, p. 181.
- CXLVIII, 17, p. 60.
- Proy., XI, 21, p. 40.
- XII, 18, p. 189 — XIII, 1, p. 59 — 7, p. 158 — 21, p. 89.
- XIV, 7, p. 280.
- XVI, 11, p. 281 — 16, p. 280 — 31, p. 67.
- XVII, 6, p. 67.
- XVIII, 16, p. 276.
- XX, 27, p. 67.
- XXI, 27, p. 63.
- XXIII, 20, p. 237. — 2, p. 27.
- XXVI, 2, p. 90.
- XXVII, 26, p. 202.
- XXVIII, 11, p. 281.
- Job, VI, 17, p. 59.
- XX, 15, p. 53.
- XXXI, 32, p. 56.
- XXXIV, 33, p. 57.
- Cantique, I, 2, p. 201-2.
- Lament., IV, 2, p. 278.
- Ecclésiaste, VI, 2, p. 281.
- VIII, 14, p. 274.
- XII, 11, 12, p. 43-4.
- Esther, I, 14, p. 281.
- Ezra, VIII, 35, p. 259.
- Néhémie, IX, 1, p. 180 — 18, p. 45.
- I Chron. XIV, 12, p. 211.
- XXI, 19, p. 214.
- XXVI, 24, p. 71.
- II Chron. VII, 3, p. 221.
- XV, 11, p. 192.
- XXVIII, 7, p. 40.
- XXIX, 23, p. 258.
- XXXIII, 13, p. 50 — 10, 21, p. 49.

LISTE DES NOMS PROPRES

[Les noms Aba, Abahou, Étéazar, Juda, Simon, Simon b. Lakisch, Yohanan, Yossé, Zeira, cités presque à chaque page, occuperaient, dans cette table, une place inutile : ils ont été supprimés].

- Aba b. Cahana, 54 281, 296.
- b. Houna, 115, 185.
- b. Juda, 117, 276.
- b. Mamal, 12, 69, 78, 106, 120, 148, 151, 203.
- b. Tablaï.
- b. Zabda, 41, 205.
- b. Zimna, 17.
- de Carthagène, 119, 156.
- Saül, 39, 43, 90.
- Abamaré, 69, 275.
- Abayé, 90, 106.
- Abdimé de Man Hipa, 298, 300.
- Abin, 7, 55, 97-8, 146, 154, 167, 190-2, 198, 210, 218, 231, 263, 288.
- Abiram, 46.
- Abner, 53.
- Aboun, 16, 89, 100, 106-7, 145, 163, 225, 243, 264, 272, 279, 285.
- b. Cahana, 16, 146, 178, 266.
- b. Hiya, 7, 12, 16, 17, 19, 78, 109, 121, 149, 163-4, 187-8, 227, 253-4, 294-6.
- Abraham, 41.
- Acco, 185, 200, 212.
- Achab, 45-7, 57, 73.
- Ada, 230.
- b. Ahaba, 145.
- Adam, 181.
- Admon, 147.
- Aha, 40-1, 47, 50

- 90, 146, 190, 199, 203-7, 221, 237, 281, 300
— b. Ahwa, 99.
Ahaz, 40, 47.
Ahitofel, 45, 54-5, 57.
Akabia b. Mahalael, 297.
Akiba, 8, 10, 11, 12, 23-4, 38-9, 43, 58-9, 60, 63, 68, 79, 82, 87, 97-9, 100, 116-9, 122-4, 131, 165, 169, 196, 199, 213-4, 246-7, 250, 253, 261-5, 276, 284, 293, 295.
Alexandre, 208.
Amazia, 71.
Amassa, 53.
Amé, 103, 114, 511, 159, 168, 192, 194-5, 200, 203, 217, 220-2, 236-7, 2 0-3, 245, 251, 253, 280, 299
Amon, 70.
Antioche, 61.
Antigone, 277.
Antonin, 60.
Antondar, 181.
Aphrodite, 212.
Aram, 56, 238.
Aschiam, 207, 266.
Assé, 154, 196, 200, 204, 237, 241.
Azazel, 107-8.
Baal-Peor, 51
Babylone, 182, 192
Bag-Bag, 27.
Baïtos b. Zonin, 235.
Balaam, 45, 50 52-3.
Balaq, 50, 52.
Bar-Padieh, 76-7, 292-3.
Bar-Qappara, 40, 146, 225, 240, 281, 299.
— Séléne, 276.
Belfegor, 15, 51, 242.
Ben-Azaï, 138, 248, 250.
B. Bethéra, 187, 196, 243.
B. Droussaï, 204, 225.
B. Lanah, 43.
B. Nanos, 159.
B. Schirion, 4.
B. Sira, 43.
Benjamin b. Lewaï 204.
Berakhia, 41, 54, 61, 69, 275, 280.
Berath Horon, 207.
Besan, 182.
Beth-Onegé, 200-1.
— Kerem, 298, 300.
— Soriqah, 237.
Beth-Schean, 183, 232.
Beth - Yeschimou, 50.
Bithynie, 205.
Bivi, 182.
Boçra, 87, 277.
Borgatha, 237.
Botna, 185.
Bourqui, 244.
Cahana, 5.
— B. Tahalefta, 204.
Cappadoce, 129, 139.
Césarée, 3, 55, 182, 208, 238.
Cilicie, 69.
Cippori. V. Sephoris.
Daphné, 61.
David, 53-5, 57, 71, 228, 274.
Dioclétien, 185, 238
Doëg, 45, 53, 57.
Doqim, 182.
Doustai b. Yanaï, 82.
Dossa, 205.
Drossa, 25.
Éléazar, b. Azariah, 82, 130.
— b. Jacob, 101.
— b. Oshia, 235.
— b. Sadoq, 34.
— b. Simon, 19, 20, 33, 50, 209.
— b. Yossé, 99, 187, 190, 238.
Elie, 41-2, 46, 182.
Eliézer, 2, 58-9, 93, 113, 116-7, 139, 155, 163, 198, 219, 250, 265-7, 273, 276, 285-6, 289, 303.
— b. Jacob, 84-5, 89.
Elisée, 48, 55-7.
En-Couschith, 237.
Ephraïm, 87-8.
Esau, 182.
Ezéchias, 3, 40-1, 48, 211.
Gaïos, 205.
Galilée, 88, 207.
Gamala, 88.
Gamaliel, 147, 189, 212, 288, 293.
— b. Rabbi, 179.
— Zouga, 248.
Gaza, 185.
Germanus, 206.
Gobatha-Arih, 51.
Gublana, 200.
Guehazi, 45, 55-7.
Gueniba, 203.
Guihon, 3.
Guïro, 195.
Hadrien, 197-8.
Hagaï, 69, 97, 132, 140, 154, 171, 193, 202, 205.
Hama, 146, 239, 243, 294.
— b. Hanina, 44, 279.
— b. Joseph, 298.
— b. Ouqba, 155, 176, 187, 202.
— b. Yossé, 213.
Hamath - Guéerar, 203, 245.
Hamnona, 69, 145, 259, 273.
Hanan, 228.
— b. Aba, 204, 207.
Hanania, 15, 163, 197, 206, 227, 255.
Hanina, ou Hine-na, 10, 12, 53-4, 57, 99, 101, 117, 121, 151, 154, 160, 165-6, 173, 179, 180, 185, 197, 200, 204, 207, 229, 235, 237, 239, 242-3, 253, 290, 293-4.
— b. Aqaschia, 96.
— b. Azour, 69, 70.
— b. Gamaliel, 95, 206, 209.
— b. Chila, 32.
— b. Yossé, 214.
Hanna, 43, 60.
Hébron, 87-8.
Helbo, 41, 43, 61, 299.
Hiel, 45-6, 64.
Hillel, 30, 106, 163, 167, 282-3.
— b. Pazi, 6.
Hinena b. Hanania, 25.
— b. Pappa, 48.
Hisda, 20, 33, 113, 143, 185, 210, 217-9, 259, 273, 284.
Hiskia, 14, 19, 21, 35, 59, 114-6, 214, 226, 237, 255, 258, 264-6, 291.
Hiya, 14, 19, 31, 41, 53, 102, 130, 146, 151, 154, 185-8, 197-8, 207, 204-6, 226, 237, 244, 251, 258, 276, 291.
— b. Aba, 184-5, 203, 206, 210-1, 223, 232, 276.
— b. Ada, 10, 12, 14, 223.
— b. Asché, 225, 296.
— b. José, 172.
— b. Julian, 173, 192.
— b. Rab, 229.
Honja, 47, 138, 202.
Houna, 21, 32, 43, 67, 153, 156, 178, 180, 192-4, 198, 214, 226, 229, 255, 262, 264, 274, 281, 297.
— b. Hiya, 284.
Ido, 71-2.
Ila, 16, 20, 22, 40, 63, 67, 103, 117, 137, 142, 148, 165-6, 173, 177, 202-3, 216 - 7, 224, 227, 230, 233-4, 248, 293-4.
Imi, 248, 250.
Isaac, 32, 34, 41, 74, 84, 157, 192, 200, 202, 205, 265, 271.
— b. Eliézer, 182, 203.
— b. Éliaschib, 207.
— b. Gofta, 190.
— b. Haqoula, 237.
— b. Jonathan, 300.
— b. Matna, 218.
— b. Nahman, 183, 225-6, 298, 300.
— b. Tablaï, 82, 299.
Isaïe, 40, 49.

- Ismaël, 8, 10, 13, 31, 38, 65, 67, 97-9, 100, 109, 116-17, 122-4, 150, 165, 169, 176, 180, 201-2, 235, 242, 246-7.
 — b. Yossé, 194, 235, 237, 294.
 Ithai de Gad, 211, 228.
 Ithelo, 284, 289.
 Januarius, 181.
 Jacob, 41, 134, 170-1, 185, 243, 260, 269.
 — b. Abayé, 47.
 — b. Abina, 147.
 — b. Aha, 45, 103-4, 138, 163, 178, 185, 194-5, 197, 199, 200-1, 204-6, 227, 237, 283, 298, 300.
 — b. Hinena, 238.
 — b. Idi, 205, 212, 218.
 — b. Soussieh, 298.
 — b. Zabdi, 133, 189, 195, 293, 300.
 Jéhu, 274.
 Jérémie, 9, 12-14, 33, 55, 70, 81, 83, 109, 129, 138, 140, 145, 196-8, 200, 210, 216, 227, 230-4, 237, 241, 245, 253, 258-9, 262, 290, 294.
 Jéricho, 46, 64.
 Jéroboam, 45, 57, 176-8.
 Jérusalem, 65-6, 68, 178, 214.
 Jésus, 279 n.
 Joab, 87, 89, 228.
 Joas, 41.
 Jonas, 70.
 Josias, 70.
 Josué, 23-4, 43, 46, 59, 116-7, 153, 158, 201, 259, 273, 276-8, 280, 285-6.
 — b. Akiba, 98.
 — b. Hanania, 25.
 — b. Korha, 12, 13, 60, 64.
 — b. Lévi, 40-1, 43, 45, 47, 53, 57, 59, 60, 69, 76, 115, 197, 205, 208, 212-3, 218, 277, 280, 298.
 Jotham, 40.
 Jourdain, 86-7, 90.
 Juda, b. Rethera, 25, 30, 60, 124, 186.
 — b. Gamaliel, 206.
 — b. Hanan, 41.
 — b. Pazi 38, 53, 236.
 — b. Schalou, 159, 267.
 Judan, 7, 9, 41, 129, 132, 139, 144-6, 166, 177-9, 181, 290.
 Juda Naci. Voir Rabbi.
 Judée, 281.
 Kefr-Ebouas, 60.
 Kezib, 189.
 Laodicée, 208.
 Levi, 45, 49, 177, 182, 195, 280-1, 288.
 — De Sennabaris, 205.
 Lot, 64.
 Lucus, 205.
 Madianites, 52.
 Malhya, 200.
 Manassé, 40, 45, 49, 50, 70.
 Mathnia, 7, 177, 210, 212, 222, 246, 263-4, 269.
 Médie, 182.
 Méir, 22, 62, 77, 85-6, 91, 102-4, 128-9, 133-6, 139, 151, 154-5, 158, 165, 170, 186-8, 195-9, 200, 207, 212, 230, 239, 240, 252, 256-7, 262, 286-9, 290, 303.
 Ména, 8, 21, 45, 54, 97-8, 101, 116, 124, 134, 136, 138, 142, 150-1, 155, 167, 179, 188, 192, 197, 200, 214, 228, 241, 254-5, 281, 288-9, 290, 300.
 — b. Tanhoum, 203, 247, 251.
 Ménahem, 51.
 Mercure, 15, 51, 220-3.
 Michée, 42, 71.
 Migdal, 42.
 Moabites, 50, 57.
 Mobgai, 189.
 Moïse, 41-3, 46, 49, 52, 87, 90, 107, 211, 279, 280.
 Mont-de-neige, 50.
 Montroyal, 190, 237.
 Morenos 146.
 Naaman, 56.
 Nabathéens, 38.
 Nahman, 192, 228.
 — b. Jacob, 229.
 — b. Isaac, 297.
 Nahschon, 104, 274.
 Nahum le Mède, 176, 219.
 — b. Simeï, 207.
 Nassa, 19, 20.
 Nathan, 35, 165, 188.
 Néapolis (Naplou-se), 237.
 Nécibin, 30.
 Néhardea, 152-3.
 Néhémie, 34, 88, 234.
 Néhorai, 90.
 Nob, 53.
 Nuruz, 182.
 Ogdor, 237.
 Oschia 5, 14, 17, 28-9, 32, 40, 68, 74, 81, 104-6, 128, 146, 159, 167-8, 171, 192, 207, 212-3, 226, 229, 245, 264-5, 276, 281, 288-9.
 Osinise, 245.
 Oula de Césarée, 298.
 — Schikfa, 205.
 Paghesch, 237.
 Palestine, 82, 188-9, 192, 238, 278, 280.
 Pédath, 171.
 Perse, 182.
 Pharaon Nekho, 182.
 Pinhas, 20, 38-9, 41, 52, 89, 125, 223, 276.
 Proclus b. philosophos, 212.
 Qadesch, 87-8.
 Qorah, 42, 58.
 Qrispa, 3, 211.
 Rab ou Rabba, 42, 130, 153, 169, 181, 191, 195, 201, 204, 210, 212, 215-6, 220, 2, 229.
 — b. Nahman, 41.
 Rabbi, 4, 5, 18, 35, 59, 60, 67, 80, 83, 100, 145-6, 203, 212, 225-7, 244, 262, 266, 289.
 Rabsaqeh, 14.
 Ramoth, 87.
 Remus, 182.
 Roboam, 178.
 Rome, 181-2, 206, 227, 278.
 Romulus, 182.
 Sabbataï d'Oulam, 51.
 Sabbation, 61.
 Sabuel, 71.
 Salem, 237.
 Salomon, 57, 89, 183.
 Saméï, 160.
 Samaritains, 182, 193, 238, 302.
 Samuel, 16, 36, 41, 55, 69, 99, 103, 110, 122, 143, 145, 148, 152-3, 168, 173, 202, 214-5, 210, 212, 220-1, 225, 231, 236, 241, 247, 290.
 — b. Aba, 296.
 — b. Abdima, 17, 116, 212.
 — b. Abouna, 50, 254, 281.
 b. Isaac, 12-14, 53, 55-6, 71, 116, 162, 207-8, 254, 292.
 — b. Nahman, 17, 42-3, 48, 60-1, 71, 90, 202, 264, 280.
 — b. Nathan, 243.
 — b. Sissartaf, 3, 28, 113.
 — b. Yanai, 90.
 Saron, 298.
 Saül, 53, 193.
 Schabtaï, 26.
 Schammaï, 30, 106, 163-4, 167, 2823.
 Schescheth, 200-1, 230, 240.
 Schila, b. Abina, 26, 85.
 Schilo, 90.
 Scythopolis, 184.
 Sédécias b. Canaana, 69, 70.

- Segoub, 46.
Seir, 194.
Sephoris, 25, 78, 199, 236, 300.
Sichem, 87-8.
Sidon, 217, 239.
Sikhnin, 280.
Silo, 89.
Simon, b. Aba, 186, 197, 201, 245, 301.
— b. Aba, 200.
— b. Azai, 210, 251, 255. V. aussi B. Azai.
— b. Eléazar, 15, 64, 212-4, 232, 3, 237, 257.
— b. Gamaliel, 67, 82, 145, 161, 196, 198, 209, 210-1, 236, 238-9, 242-4, 287.
— b. Halafita, 202.
— b. Hiya, 229.
— b. Juda, 60, 93, 107.
— b. Lévy, 218, 248.
— b. Ménassia, 59, 67, 225, 298.
— b. Rabbi, 95, 223.
— b. Schétah, 4.
— b. Yoçadaq, 185, 291.
— b. Yohai, 4, 31, 45, 73, 202, 280.
— b. Yohanan, 185.
Sinai, 124.
Sittim, 52.
Sodome, 57-8.
Souccoith, 194.
Syrie, 188, 205.
Tabnita, 218.
Tabel, 177.
Tanhoum, 41, 89, 107, 202, 205, 264.
— b. Jérémie, 20.
— b. Hiya, 190.
Tarlon, 82, 293.
Tibériade, 204, 207, 276, 281.
Tobie, 189, 283.
Tyr, 185, 189, 190, 200, 203, 232.
Yabneh, 67-8.
Yanaï, 25, 84, 112, 127, 135, 159, 213, 217, 222, 2-5, 233-4, 236, 7, 291-3.
Yohanan b. Broqah, 65-6, 161.
— b. Marieh, 17, 180.
— b. Qorah, 60.
— b. Zaccai, 218, 273.
Yona, 55, 70, 107, 148, 154, 192, 208, 221, 230.
Yonathau, 5, 30, 90, 223, 235, 264.
Yoschia. V. Oschia.
Yossé b. Aboun, 3, 10, 12, 22, 29, 33, 84, 98, 102, 106-8, 110, 113, 125, 163, 184-2, 185, 189, 203-4, 208, 211, 229, 235, 242-3, 257, 274, 277, 292, 295, 299.
— b. Halafita, 80.
— b. Hamina, 2, 26, 43, 56, 63, 73, 75, 154-5, 167-8, 188, 198, 1, 193, 213, 232, 239, 293.
— b. Jacob, 178.
— b. Juda, 9, 27, 81, 85-6.
— b. Leqonia, 462.
— b. Nehoraï, 168.
— b. Patros, 208.
— b. Rabbi, 292.
— b. Zimra, 25.
— le Galiléen, 87, 91, 132, 213, 263-4.
Zabdaï b. Lewaï, 208.
Zaccai d'Alexandrie, 203.
Zeir b. Hinena, 227.
Zeriqan, 236.
Zimri, 52.

NOTES ADDITIONNELLES

T. X, p. 251, Salomon... A corriger d'après la version de R. Israel Lévi dans *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 64.

T. XI, p. 195 (avec renvoi au Tr. Schabboth, XIV, 4) : Il ne saurait être question là de R. Eléazar b. Dama, qui est compté parmi les dix martyrs, dit Benj. de Lonzano dans ses notes. Son éditeur, M. Buber (*ibid.*, p. 329), observe qu'au passage parallèle du B., f. 27 *h*, on le nomme : « B. Dama, fils de la sœur de R. Ismael. »

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 00704 7205



