



## 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  
T A L M U D

DE  
JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

---

TOME CINQUIÈME

*Traité Pesahim, Yôma et Scheqalim*



PARIS  
MAISONNEUVE ET C<sup>ie</sup>, LIBRAIRES-ÉDITEURS  
25, QUAI VOLTAIRE, 25

—  
1882



305031687X



## PRÉFACE

La suite des traités talmudiques de la section *Moëd*, tels que les donne le Talmud dit de *Jérusalem*, contient les trois sujets développés dans le présent volume, après ceux de *Sabbat* et d'*Eroubin* (qui forment le T. IV). Passons aux grandes fêtes annuelles.

1° La première de l'an civil est celle des Pâques, ou *Pesahim*, historique par son origine : elle rappelle la délivrance de l'esclavage, la sortie d'Égypte. Aussi, les sages représentants de la tradition se sont efforcés de maintenir intacts les moindres souvenirs relatifs au sacrifice pascal ; ils ont prescrit une abstention sévère de tout levain pendant 8 jours, exposant quelles cérémonies doivent être observées le premier soir de cette fête.

2° Sans transition, le rédacteur passe à la plus grave des solennités religieuses, au grand pardon, en araméen *Yôma* (jour). Ce traité discute tout le programme suivi, lors de l'existence du 2<sup>e</sup> Temple, pour célébrer cette sainte journée, avec les divers détails qui se rapportent à la fête : tenue du pontife, bains, ablutions, costume, succession des offrandes, concours des simples prêtres, office des lévites, etc.

3° Le traité *Schegalim*, ou des sicles de capitation, est rangé aussitôt après, sans raison formelle pour justifier cet ordre ; Maïmoni même n'indique guère de motif plausible du rang occupé par ce traité, qui a pour objet d'analyser le but de cette contribution et le mode d'encaissement.

Il faut noter comme fait curieux que ce seul traité du Talmud de Jérusalem se trouve intercalé dans toutes les éditions du Babli<sup>1</sup>, mais malheureusement sans aucune note, ni commentaire. La Mischnâ seule y est bien pourvue. Celle-ci, dès le xvii<sup>e</sup> siècle, a été traduite deux fois en latin, d'abord par Jo. H. Othon (Genevæ, 1675, in-8°), à la suite du *Lexicon robbinico philologicum*, et Surenhuis a reproduit cette version ; puis, par Jean Wülfer, sous ce titre : « Schekalim, hoc est tractatus talmudicus de modo, annuaque consuetudine siclum mense Adar offerendi ; de nummulariorum officio, collybo, ærarii sacri redditibus, expensis aliisque

1. Dans les 2 éditions de Venise, Cer. Bomberg, 1522, et A. Giustiniani, 1550, il n'y a pas encore d'ordre, ni dans celle de Bâle, Ambr. Froben, 1580 ; mais à partir de l'édition de Cracovie, 1603-1620, in-4°, avec Raschi seul (à Paris, B. N., A 845), dans celles d'Amsterdam, 1645 ou 1716, et dans les suivantes, ce traité est placé l'avant-dernier de la série avant *Meghilla*. Dans la Mischnâ, on le trouve avant *Yôma* ; enfin, dans ses *Varia lectiones*, T. VIII, M. Raphaël N. Rabbinowicz lui donne le dernier rang. Voir Derenbourg, *Revue des études juives*, III, 1882, pp. 205-210.

quæ una tractantur et explicantur... » (Aldorfi, 1680, 4<sup>o</sup>). Wülfer ne rend et annote que la Mischnâ; il ne paraît pas seulement se douter qu'il y ait une *Guemara* sur ce traité.

Dans l'ensemble, on trouvera encore bien des minuties et des pages fastidieuses comme dialectique, des prescriptions multiples et compliquées, nées d'un zèle religieux poussé parfois assez loin, sans compter ce qu'il a fallu exprimer en latin (pp. 161 et 187); mais la place faite aux légendes est plus large que dans le volume précédent: il y a plus de traditions et d'histoire. L'attention a été également portée sur le côté philologique du texte. Voici la liste des termes étrangers que l'on y rencontre:

ἀγκάλῃ, 235.	κώθων, 208.	ὑποθήκη, 24.	<i>Sorti di omini</i> , 168 n.
ἀλμυρῖς, 37, 323.	λαβίς (?), 4.	ψυκτήρ, 212.	Spina, 208 n.
ἀμυλον, 35.	λαμπάς, 198.	ωνή, 58.	Strategi 167.
ἀσθενής, 148, 188, 249.	λιμήν, 198.	Balsamon, 300.	Stoa, 320.
βουλευτῶν, 162.	μάλαγμα, 32.	Bulimus, 252.	Stola, 279.
βουλή, 167.	μάχαιρα, 49.	Capitatus, 59.	Strata, 314.
βρύσις, 285.	μέχανη, 197.	Colocassia, 54.	<i>Tendrons</i> (tendon), 114 n.
γινγιδίον, 32.	μέραρχης, 295.	Conditum, 170.	Trutina, 37, 309.
γλωσσοκομείον, 303.	μίμημα, 262.	Costum, 38.	
γράμμισος, 273.	μίσθωσις, 58.	Crepidæ, 49.	
διάδοχοι, 240.	μοῖραι, 65.	Duplicia poteria, 149.	اباط, 2.
δύω σάκκοι, 10.	πάρεδροι, 162.	<i>Galne</i> (jaune), 208 n.	خحس, 3.
ἐπίκομον, 151-3.	πόλεμος, 223.	Impilia, 248.	خوش, 31.
ἐσχάρα, 96.	πίξινον, 197.	Lisses, 320.	دكان, 47.
ζύμη, 35.	σικιλλη, 304.	Lucanica, 314.	سرطولة, 248.
ζύθος, 35.	στρατιώτης, 134, 295.	Palatium, 315.	قرصنة (?), 31.
ζν, 299.	συμβολή, 127.	Papiari (?), 4 n.	قرظ, 31.
κάλπη, 196, 201.	συνήγορος, 244.	Paragauda, 278.	قهر سلجقة, 209.
κάθολικος, 295.	τετράγωνον, 302.	Paredri, 155.	كخ, 10, 34.
καταφερής, 34.	τρῦχος, 216.	<i>Passaviera</i> , 314.	كفت, 22.
κατήγορος, 244.	τρωκτά, 39.	Pompa, 179, 201.	كوز, 179.
κατωφερής, 304.	τρώξιμον, 32, 59.	Quartum, 273.	مرتبہ, 1.
κερκίς, 290.	τύπος, 31.	<i>Salmuire</i> , 324.	ملح, 324.
κόγχη (?), 198.	ὑποθήκη, 24.	Scopus, 45.	ماء مانع, 324.
κόλλα, 35.	φάρσος, 134.	Silex, 278.	موز, 324.
κόλλιξ, 31.	φύη, 261.	Solea, 249.	السجقة (هواكة), 324.
κοχλίαις, 178, 311.	χελύς, 304.		
κῶφι, 209.	χληθδός, 35.		

Voir aussi les Notes additionnelles, à la fin de ce volume, pp. 323-4.

# TRAITÉ PESAHIM

## CHAPITRE PREMIER

1. La veille au soir du 14 Nissan, on examine à la clarté d'une lumière tout endroit susceptible de contenir du pain levé (pour le faire disparaître avant Pâques); mais dans tout endroit où l'on n'apporte jamais de pain, cet examen est inutile. En quel cas dit-on (ci-après) que, dans la cave <sup>1</sup>, on doit examiner 2 rangées de tonneaux? Lorsqu'il s'agit de celle où le servant cherche du vin, en ayant du pain à la main (pendant le repas). Selon Schammaï, il s'agit de deux rangées s'étendant sur toute la surface de la cave <sup>2</sup>; selon Hillel, il s'agit seulement des deux rangs extérieurs les plus élevés.

Il est écrit (Exode, XII, 17-18) : « Vous observerez les pains azymes, car en ce même jour j'aurai retiré vos troupes du pays d'Égypte... Au premier mois, le 14<sup>e</sup> jour du mois, le soir, vous mangerez des pains azymes, etc. » Quel est le but de ce verset? Il ne saurait avoir en vue la fixation du moment initial où il faut manger de l'azyme, puisqu'il est déjà dit (ib. 15) : *Vous mangerez pendant 7 jours des pains sans levain*; et cette période de 7 jours ne saurait commencer dès le soir du 14 Nissan, puisqu'il est dit (ib. 18) : *Jusqu'au 21<sup>e</sup> jour du mois*, ce qui forcément fixe le point de départ au 15 du mois. Donc, il ne s'agit pas de déterminer le commencement de l'obligation de manger des azymes, mais le devoir d'enlever tout levain de la maison. Pourquoi opère-t-on à la clarté de la lumière? C'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, avec une lumière on peut mieux examiner les moindres recoins; et il faut opérer la nuit, car, dit R. Yossé, la lumière ne répand de bonne clarté que la nuit. Selon R. Mena, cette obligation d'examen est fixée à la nuit, en raison de ce qu'il est dit (ib. 17) : *Vous observerez ce jour-là en vos générations à titre d'ordonnance perpétuelle*; ces mots sont suivis de l'ordre relatif au 14, ce qui implique le précepte d'observer la journée complète, la nuit et le jour. Mais alors pourquoi ne pas commencer dès le 13, de façon à bien observer cette journée du 14 avant qu'elle commence? C'est que R. Mena admet aussi l'avis de R. Yossé, savoir que la lumière produit tout son bon effet la nuit. Est-ce à dire que l'on peut commencer cet examen du levain dès la nuit du 13, sans recommencer le soir du 14? Oui certes, et l'on peut procéder à cet examen dès les premiers jours de ce mois. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac demanda si l'on peut examiner à la lueur des torches? Cela ne va-t-il pas sans dire, fut-il répliqué? Non, parce que leur lumière vacille. Cette question de

1. Au terme araméen employé ici, J. Lévy compare l'arabe *مِرْجَل*, *specula*. 2. En largeur et en hauteur.

R. Samuel est conforme à son opinion, qu'il importe d'examiner avec une lumière qui éclaire bien<sup>1</sup>; et l'on peut la résoudre, sinon par un texte formel, du moins par une allusion biblique, puisqu'il est dit (Sophonie, I, 12) : *et il arrivera en ce temps-là que je fouillerai Jérusalem avec des lampes*. On peut aussi conclure qu'une lumière ordinaire est préférable à la torche, puisqu'il est dit (Prov. XX, 27) : *l'âme humaine est comme une lampe divine qui fouille jusque dans les entrailles*.

R. Yossé dit : on peut conclure de la Mishna qu'en cas d'examen accompli par erreur le jour, il est aussi valable, puisqu'il est dit plus loin (§ 3) : selon R. Juda, on recherche les traces du levain le soir du 14 Nissan, puis le même jour au matin, enfin à l'instant final du débarras. En réalité, ce n'est pas seulement l'avis de R. Juda, mais aussi celui des autres sages, puisqu'il y est dit ensuite : selon les autres sages, si l'on n'a pas opéré l'examen le soir du 14, on examinera en ce même jour. Faut-il aussi examiner à la clarté d'une lumière? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : on n'opérera cet examen ni à la clarté du soleil, ni à la lumière de la lune, ni à la lueur des étoiles, mais à l'aide d'une lampe; or, on comprend l'interdit d'user de la lumière de la lune et de celle des étoiles; mais à quoi bon interdire celle du soleil? Brille-t-il la nuit? Cela prouve que, même le jour, il faut examiner avec une lampe. De plus, non-seulement dans une maison où les rayons du soleil ne pénètrent pas, mais aussi lorsqu'ils y pénètrent et même le jour, il faut examiner avec une lampe. Dans les ruelles sombres, est-il permis *a priori* d'examiner avec une lampe, même au jour (puisque en raison de l'ombre, la lumière doit produire son effet)? Des paroles des rabbins il résulte une réponse négative, et même là une lumière allumée le jour ne brille pas autant que la nuit. Ainsi R. Houna raconte : lorsque pour éviter nos ennemis nous nous cachions dans les voûtes (בָּרֵי) sombres, sises derrière la grande salle d'études<sup>2</sup>, nous allumions des lampes; lorsqu'elles pâlissaient, nous reconnaissions l'arrivée du jour; et lorsqu'elles brillaient, il faisait nuit. C'est conforme à ce qu'a dit R. Ahia b. Zeira : lorsque Noé entra dans l'arche, il emporta avec lui des perles et des pierres précieuses; lorsqu'elles pâlissaient, il savait que c'est le jour, et lorsqu'elles brillaient, il reconnaissait la nuit. Or, c'était important pour lui, afin de pourvoir à la subsistance des animaux qui mangent le jour<sup>3</sup> et de ceux qui se nourrissent la nuit. Mais n'est-il pas dit (Genèse, VI, 16) : *tu feras du jour (une fenêtre) à l'arche*? C'est que (dit-on), pendant le déluge, les planètes ne fonctionnaient pas (étant sans clarté), et l'on ne savait ni quand il faisait jour, ni quand il faisait nuit<sup>4</sup>.

R. Jérémie demanda s'il faut procéder à cet examen dans les synagogues et les salles d'études. A quel cas cette question s'applique-t-elle? (Comment y supposer la présence du pain?) On en apporte pour nourrir le samedi les

1. Tossefta à ce tr. ch. I. 2. J. Lévy propose de lire : dans les cavernes de Tibériade. V. Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 31. 3. B. Synhédrin, 168<sup>b</sup>. 4. Midrasch, ib., n° 25.

*Handwritten scribbles*

étrangers de passage, ou pour certains repas exceptionnels des néoméies.

Mais alors ne va-t-il pas sans dire que l'examen est exigible? La question était nécessaire, parce qu'en raison de la grande clarté qui règne dans ces salles, on se demandait s'il ne suffisait pas de les examiner au jour, sans recourir à la lumière. De même, R. Yossé demanda si dans les cours de Jérusalem, où l'on mange les gâteaux d'actions de grâces et les flancs offerts par le naziréen<sup>1</sup>, l'examen est nécessaire : ne sont-elles pas déjà à l'abri de tout soupçon, puisqu'il faut avoir souci de ne laisser aucun reliquat, sous peine de le brûler dès le matin (Lévit. VII, 15)? C'est que le présent cas est conforme à ce qu'a dit plus loin (II, 7) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes, après les menstrues (au moment de prendre le bain légal), doivent ramasser leurs cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer); mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger l'oblation (ses bains sont plus fréquents), elle est dispensée de cet usage; enfin, lorsque cette dernière prend le bain légal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et une autre. Il en sera donc de même ici pour la question de l'examen pascal entre les cours ordinaires et celles où l'on mange des sacrifices. R. Gamaliel b. R. Iniouna expliqua devant R. Mena que cela ne prouve rien : la menstruée qui a interrompu les bains pendant une période de 7 jours doit, pour cette raison, procéder à la séparation des cheveux (même si elle est femme de cohen); tandis que la femme de cohen qui prend le bain pour consommer des objets sacrés est dispensée de la préparation des cheveux, en raison de la fréquence des bains. Non, lui répondit R. Mena, il a fallu dire que cette dernière y est aussi soumise, parce qu'on n'établit pas de distinction d'avec celle qui (en dehors des menstrues) s'observe chaque jour si elle n'a pas de gonorrhée (cas semblable à la purification journalière du cohen pour les consommations sacrées). Les trous trop élevés des murs de la maison (hors de la portée), ou ceux qui sont trop bas à terre, l'appentis, la citerne, *مخدس*, les combles, le faite d'un pressoir, le sommet d'une armoire, la grange au blé, l'écurie, le magasin au bois, la pièce aux trésors, le réservoir du vin, celui de l'huile, le grenier aux fruits, n'ont pas besoin d'être examinés. Cette dispense se comprend pour les trous supérieurs; mais, dans ceux du bas, n'est-il pas à craindre que du pain y soit tombé? La dispense même indique que l'on n'éprouve pas cette crainte. Selon R. Yossé, la dispense en ce cas est justifiée, parce qu'il s'agit de trous situés dans le même mur, l'un au-dessus de dix palmes, l'autre au-dessous de dix<sup>2</sup>. Mais n'a-t-on pas dit aussi que l'on dispense de l'examen les citernes (qui forment un creux du sol où des objets peuvent tomber facilement)? Cette dispense indique que l'on ne suppose pas un tel accident, et il n'est pas à supposer qu'un enfant y laisse tomber du pain, parce que la peur le détourne de ce côté. Mais n'y a-t-il pas à craindre

1. Casuistique *Neta' Schaschouim*, section I, § 7.      2. Dans cette cavité latérale, quoique basse, il ne peut guère rien tomber.



qu'en marchant on y pousse des miettes de pain ? On peut admettre qu'il s'agit d'une telle cavité pourvue d'un rebord (?λαβίς). Quant à la dispense pour le faite d'un pressoir, ou le sommet d'une armoire, elle a seulement lieu si ces emplacements sont situés à plus de 3 palmes du sol ; mais, à une distance moindre, on les assimile au sol, et, par suite de la possibilité d'amener du pain, l'examen est exigible ; de plus, il s'agit du cas où l'on n'y a jamais placé de pain, car si l'on s'en est servi à cet effet, il faut l'examiner, à quelle hauteur que soit situé cet emplacement. Ce dernier avis, ajoute R. Mena, est exact ; sans quoi, l'on dirait qu'à l'égard des treillages <sup>1</sup>, s'ils sont à une grande hauteur, il ne faut pas non plus les examiner (en réalité cet examen est dû). — On a enseigné : lorsqu'un lit, par sa situation, sépare une pièce en deux parts, qu'il y a des pierres et du bois au-dessous (formant une clôture complète), on devra examiner le côté extérieur, non l'intérieur. Or, c'est à cause de la présence des pierres et du bois qu'il y a dispense (il n'est plus possible alors d'admettre qu'une parcelle ait passé de l'autre côté) ; mais sans leur présence, l'examen du côté intérieur serait exigible ; n'est-ce pas reconnaître la crainte que du pain ait glissé là, malgré la situation basse du lit ? Il se peut, fut-il répondu, qu'un enfant ayant touché au pain ait glissé sous le lit et qu'il ait laissé des miettes. — La cave au vin a besoin d'être examinée, non celle qui contient l'huile. A quoi tient cette différence ? Pour le vin, on ne sait pas toujours d'avance quelle quantité est nécessaire au repas, et il arrivera au servent d'y entrer pendant le repas, ayant du pain à la main, tandis qu'il n'en sera pas de même pour l'huile, dont la quantité nécessaire est connue d'avance. Un réservoir, soit de vin, soit d'huile, n'a pas besoin d'être examiné. On appelle cave ordinaire (p. ex. dans la Mishnâ) celle qui aboutit à la cour, comme la huche au pain (par suite du voisinage, il peut arriver d'y porter du pain). Telle cave pourra être sujette aux règles du réservoir, et tel réservoir sera susceptible de l'application des règles de la cave : ainsi, lorsqu'on aurait honte de manger dans une telle cave (qu'il n'y a pas lieu de supposer la présence d'un reste de pain), elle sera sujette à la règle du réservoir et dispensée de l'examen. Lorsqu'au contraire on n'a pas honte de manger dans le réservoir et qu'une parcelle de pain a pu y rester, il subit les lois de la cave et devra être examiné. Telle cour sera considérée comme une ruelle <sup>2</sup>, avec dispense d'examen, et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants (ce qui empêche d'y manger), elle sera comme une ruelle et dispensée de l'examen ; une ruelle, au contraire, où il n'y a guère de passants, pourra servir parfois au repas et sera soumise, par conséquent, à l'examen. N'y a-t-il pas à craindre que les conducteurs d'animaux <sup>3</sup> passant par l'un de ces deux emplacements n'y apportent du levain ? Non, ce n'est pas leur usage de manger du pain avant de goûter le vin, mais des fruits sucrés (dattes ou

1. En branches fines de l'arbuste Papyrus (? Papiari). 2. Passage trop fréquenté pour s'y attabler. V. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 7 (f. 31<sup>b</sup>, fin). 3. Ils achètent du vin en gros pour le revendre en détail ; et, avant de le goûter, ils mangent un peu.

figes), pour se rendre ensuite d'autant mieux compte du goût qu'a le vin. Celui qui part en voyage maritime au moins 30 jours avant Pâques n'a pas besoin d'examiner sa maison au sujet du levain ; mais si c'est dans le courant du mois qui précède la fête, l'examen est exigible. La dispense n'a lieu toutefois que s'il a l'intention de revenir avant Pâques ; mais, au cas contraire, fut-ce plus d'un mois avant Pâques, il faut procéder à l'examen avant le départ. De plus, il s'agit du cas où il y a doute sur la présence du levain ; mais, en cas de certitude, il faut l'enlever au préalable, le départ eût-il lieu dès le commencement de l'année. Selon R. Aba, même lorsqu'on a l'intention de revenir avant Pâques, il faut examiner la maison d'abord, de crainte que plus tard on change d'avis et l'on ne revienne pas dans sa maison.

On ajoute foi à tous ceux qui affirment avoir examiné la maison, même aux femmes et aux esclaves. R. Jérémie, au nom de R. Zeira, propose de rayer les femmes de cette règle, n'admettant pas qu'elles soient dignes de foi, parce qu'elles sont peu actives, et leur examen est superficiel. Aussi longtemps que les Cuthéens (Samaritains) préparent leurs azymes en même temps que les Israélites, ils sont dignes de foi pour l'examen ; mais s'ils ne les préparent pas en même temps, on ne les croit plus. Toutefois, ajoute R. Yossa, cette confiance leur est seulement accordée à l'égard des maisons, et on les soupçonne de ne pas examiner les cours ; car ils interprètent littéralement le précepte biblique (Exode, XII, 19) *qu'il ne soit trouvé de levain dans vos maisons*, à l'exclusion des cours. — On a enseigné<sup>1</sup> que R. Simon b. Gamaliel dit : toute pratique religieuse observée par les Cuthéens est suivie avec plus de minutie que par les Israélites proprement dits. Ce n'est vrai toutefois, ajoute R. Simon, qu'en principe, lorsqu'ils étaient plongés dans leurs villages et n'avaient pas eu de contact avec leurs voisins ; mais depuis lors, ils ne suivent plus les prescriptions religieuses ; ils n'en conservent plus de restes, et vu leur état corrompu, ils sont sujets au soupçon pour l'examen pascal. — Dans les réunions scolaires, ou salles d'études, on s'occupera des questions pascales pendant la fête de Pâques, comme à Pentecôte ou aux Tabernacles on traitera du sujet respectif de ces fêtes. Pendant le mois qui précède la fête, on donnera la priorité aux questions de ce genre ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce sera seulement pendant les deux samedis précédents. C'est conformément au premier avis (anonyme) que s'exprime plus loin R. Yoḥanan, et les autres compagnons adoptent l'avis précité de R. Simon b. Gamaliel. Ainsi, selon R. Yoḥanan, les sages (le préopinant) parlent d'un mois d'intervalle, de même que le législateur Moïse, au moment de la fête de Pâques, enseignait aux Israélites ce qu'ils auraient à faire lors de la 2<sup>e</sup> Pâque (le cas échéant), le 14 Iyar. Les autres compagnons justifient l'avis de R. Simon b. Gamaliel, en disant que Moïse, au commencement du mois de Nissan, enseigna les règles de la Pâques (2 semaines seulement d'avance).

« On examinera deux rangées de la cave », est-il dit. Selon R. Houna au nom de Rab, on examine une ligne verticale et une autre horizontale, formant

1. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; B. Hollin, 4<sup>e</sup> (renvois omis par M. Neubauer, Géogr. p. 165).

*Handwritten note:*  
 Si l'on a  
 la sanction  
 pour les  
 leur examen

ensemble un P; selon B. Kappara, il faut examiner deux lignes de ce genre. Si les tonneaux sont rangés au milieu de la pièce (de façon que l'accès est facile de toutes parts), il faut, selon R. Houna, étendre pour ainsi dire une toile au-dessus, en examinant une rangée de chaque côté et celle d'au-dessus; selon Bar-Kappara, il faut procéder au double; si les tonneaux sont rangés par degrés (en diminuant jusqu'en haut), il faudra examiner chaque degré par ligne horizontale et verticale en forme de P. R. Jacob b. Aha dit, au nom de Hiskia, ou Simon b. Aba au nom de R. Yohanan : on entend par rangée extérieure celle du sommet qui forme l'angle entre la porte d'entrée et la rangée supérieure parallèle au plafond. On a enseigné que la seconde rangée comprend celle qui est immédiatement au-dessous. Les rabbins avaient supposé que si l'on est d'avis d'examiner la rangée sise plus à l'intérieur, c'est à plus forte raison exigible pour celle qui est au-dessous; mais si l'on doit seulement examiner celle d'au-dessous, la rangée sise plus à l'intérieur n'est pas soumise à l'examen (étant moins sujette à l'apport du pain). Lorsqu'il est arrivé que l'on a touché à une demi-rangée, il est évident qu'il faut alors examiner aussi celle qui est sise plus à l'intérieur et celle d'au-dessous; mais quelle est la règle pour la demi-rangée à laquelle on n'a pas touché? (Faudra-t-il, comme pour la première moitié, examiner aussi en avant et au-dessous, ou non? Question non résolue). — Il est question ici de tonneaux entre lesquels il y a des intervalles vides; mais s'ils se touchent, il suffit d'y passer la lumière (sans les déplacer). Cela prouve que l'on craint qu'il soit tombé du pain dans les creux. Non, dit R. Pinhas de Joppé; mais l'on craint d'avoir apporté du pain à la cave au moment d'y ranger les tonneaux.

2. On ne craint pas que (pendant l'examen d'un côté), une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre; sans quoi, cette crainte n'aurait pas de fin, et l'on craindrait qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une ville à l'autre.

Selon R. Yona, il faut rectifier ainsi l'énoncé de la Mishnâ : d'une ville à l'autre, ou d'une cour à l'autre, ou d'un emplacement à l'autre, ou d'une pièce de la maison à l'autre (en commençant par l'endroit le plus éloigné); car si l'on éprouvait cette crainte entre une ville et l'autre, elle existerait à plus forte raison à l'égard de deux cours distinctes, ou de deux emplacements divers, et encore bien plus pour deux chambres d'une même maison. Selon R. Yossé, on peut conserver l'ordre de la version adoptée par la Mishnâ : « on ne craint pas qu'une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre; sans quoi, il y aurait lieu de craindre qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une autre ville, ce qui n'aurait pas de fin. » Or, si l'on ne craint pas ce déplacement d'une chambre à l'autre, à plus forte raison on ne le craint pas d'une place à l'autre; et si on ne le craint pas en ce dernier cas, il en sera à plus forte raison de même d'une cour à une autre, et encore bien davantage d'une ville à une autre; car, pourrait-on

exiger que tout Israël procède à l'examen juste au même moment? L'on n'éprouve donc pas cette crainte.

3. R. Juda dit : on examine, la veille au soir du 14 Nissan, le 14 au matin et au moment de la disparition finale; selon les autres sages, on ne procédera qu'à un examen, à l'un de ces moments, soit la veille au soir, soit le jour du 14, soit, — en cas d'oubli, — pendant la fête même de Pâques, soit au besoin après la fête (afin de ne pas mêler au pain qui sera permis l'ancien qui est interdit). Ce que l'on trouvera alors devra être mis de côté avec soin pour être brûlé, afin d'éviter un nouvel examen.

R. Yoḥanan dit : R. Juda prescrit d'examiner trois fois, parce que la Bible exprime 3 fois la défense de ne pas laisser subsister de levain (Exode, XIII, 7 bis, et Deuté. XVI, 4). Mais n'est-il pas dit aussi (Exode, XII, 5) : *vous débarrasserez le levain de vos maisons* (n'est-ce pas un 4<sup>e</sup> précepte à ce sujet)? On n'en tient pas compte, parce que c'est un précepte affirmatif. Mais, n'est-il pas dit (d'une façon négative) *que, pendant sept jours, il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (ib. 19)? C'est que, répond R. Yossé, comme il y a une corrélation intime entre ces deux sortes de défenses, dépendant l'une de l'autre, elles forment en réalité une seule. Or, par l'expression isolée *qu'il n'apparaisse pas à toi* (XII, 17), on aurait pu supposer qu'un dépôt (païen) de levain confié chez toi pourra être conservé<sup>1</sup>; c'est pourquoi l'autre expression, *qu'il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (XII, 19), le défend formellement. D'autre part, s'il y avait seulement cette dernière expression, on eût pu croire qu'il est interdit d'abandonner à cet effet au païen un emplacement quelconque de la maison, hors de la vue; c'est pourquoi il est dit (plus haut) : *à toi*; et par conséquent il est défendu de conserver le dépôt de levain que voudrait faire un païen (dont on est responsable), mais il est permis de lui abandonner un coin hors de la vue. Il semble (d'après cette explication) que R. Juda se contredit lui-même, puisque dans la Mishna il dit : « on examine la veille au soir du 14, le matin de ce jour et au moment du débarras final; selon les autres sages, si l'on n'a pas procédé à l'examen le soir, on le fera le matin, et, à défaut pendant la fête, ou même après. » Pourquoi donc R. Juda n'admettrait-il pas le triple examen à cette époque tardive? Car si l'on est tenu d'y procéder trois fois avant la limite finale, il devrait en être à plus forte raison de même au moment de la limite finale? C'est qu'en effet R. Juda n'exige pas un triple examen, et il s'oppose seulement à l'avis des autres sages, qui prescrivent d'examiner au besoin après la fête de Pâques, si ce n'était pas déjà fait, tandis qu'il ne le prescrit plus après la cessation de l'interdit.

« Ce que l'on trouvera alors devra mis de côté avec soin, » est-il dit. Comment procède-t-on? On le couvre d'un vase, pour le mettre à l'abri la nuit. Si,

1. Casuistique de Ben-Ephraïm, section I, n° 37.

le matin, en retournant le vase, on ne trouve plus le fragment de pain déposé là, on peut supposer qu'une main d'homme l'a enlevé. Si ne l'ayant pas couvert d'un vase on ne le retrouve plus, suffit-t-il d'examiner l'appartement, sans aller au delà, ou faut-il aussi examiner le voisinage, de crainte qu'une taupe l'ait entraîné là? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit<sup>1</sup> : si dans une chambre un cadavre est déposé et qu'un fragment de la grandeur d'une olive se trouve avoir été enlevé, qu'ensuite l'on cherche en vain sans le trouver, la pièce sera déclarée pure (on supposera qu'un homme impur l'a emporté) ; si on le retrouve plus tard, la chambre sera déclarée impure par effet rétroactif (pour tout ce qu'elle contenait alors). On compare entr'eux ces deux cas, de la pièce impure et de l'examen pascal (en tirant des déductions réciproques de l'un à l'autre) : ainsi, d'une part, il importe peu qu'un fragment de cadavre se soit perdu spontanément, ou qu'après l'avoir déposé là on ne le retrouve pas ; il faut le rechercher si, dès l'abord, il n'avait pas été bien couvert (comme pour le levain). D'autre part, il n'est nécessaire d'examiner que l'appartement d'où ce morceau a disparu, sans chercher au delà. Mais, selon R. Juda, ne serait-on pas dispensé tout à fait de l'examen, même dans cette maison? C'est ce qui résulte du fait suivant raconté par R. Juda : la servante d'un batteur d'olives à Rimmon<sup>2</sup> laissa tomber un avorton dans un puits ; un cohen s'approcha de l'orifice afin d'examiner le sexe du rejeton et étudier (d'après cela) les divers cas d'impureté ; heureusement pour le cohen, qui avait failli se rendre impur en couvrant le puits et en formant une tente sur ce cadavre, ce dernier avait disparu. Le cas fut soumis aux sages, pour savoir quel est légalement l'état du cohen : ils déclarèrent qu'il restait pur, parce qu'il est dans l'usage de la taupe d'entraîner ce qu'elle trouve et de le dévorer (Pourquoi donc n'admet-on pas le même principe pour la maison et ne la dispense-t-on pas de l'examen?) Il y a toutefois cette différence que la taupe court après la chair, non après le pain (de ce dernier, on pourra supposer qu'un enfant l'a enlevé) ; ou encore en admettant qu'elle entraîne aussi bien le pain que la chair, elle dévore seulement cette dernière, tandis qu'elle laisse ensuite le pain (il faut donc le rechercher pour le brûler). Les rabbins de Césarée expliquent au nom de R. Abahou qu'en principe on ne craint pas qu'une taupe entraîne l'objet ; R. Juda éprouve au contraire cette crainte (aussi, dans la même maison, il prescrit la recherche).

4. R. Méir dit : on peut manger du levain pendant les 5 premières heures du 14 Nissan (jusqu'à 11 h. du matin), et l'on brûle ce qui reste au commencement de la 6<sup>e</sup> heure. R. Juda dit : on mangera seulement pendant 4 heures (de crainte d'empiéter au delà), on suspendra pendant la 5<sup>e</sup> (sans que la jouissance en soit interdite aux animaux), et l'on brûle le reste au commencement de la 6<sup>e</sup> heure.

Voici les motifs de chacune de ces opinions : selon R. Méir, la 6<sup>e</sup> heure n'est interdite que par extension rabbinique (de crainte de confusion avec la 7<sup>e</sup>) ;

1. Tossefta sur le tr. *Taharóth*. 2. Neubauer, p. 118.

selon R. Juda, cette 6<sup>e</sup> heure est interdite par la Loi. Le premier se fonde <sup>1</sup> sur ce qu'il est dit (Exode, XII, 15) : *seulement, le premier jour, vous ôterez le levain etc.*, en appliquant ce jour au 15 Nissan (1<sup>er</sup> de la fête), la veille étant une extension ; et ce n'est pas à dire que l'interdit commence seulement à la nuit du 15, puisque le terme *seulement* implique une exclusion anticipée, un surcroît d'interdit, savoir qu'il suffit d'une heure avant le coucher du soleil pour enlever tout levain. R. Juda entend l'expression de ce verset, au premier jour, dans le sens de « jour précédent », ou le 14 ; et non pas que dès ce jour entier le levain soit interdit, mais pendant une partie, en vertu du terme restrictif *seulement*, c'est-à-dire en partageant le jour en 2 parts, dont l'une admet encore la consommation du levain, et l'autre est réservée à l'azyme (à partir de midi). Est-ce que R. Méir ne se contredit pas ? Tantôt il attribue au terme *seulement* un sens explétif, tantôt un sens restrictif<sup>2</sup> ? Ce n'est pas une contradiction, dit R. Samuel b. Abdima, puisqu'au sujet du levain également, c'est une sorte d'exclusion du 14 nissan, que dès ce jour il soit interdit. R. Méir justifie aussi son opinion par ce verset (Deuter. XVI, 3) : *tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui* (de l'agneau pascal) ; c'est donc au moment de cette dernière consommation, à la nuit, que commence l'interdit. Selon R. Juda, cet interdit a lieu dès la préparation de l'agneau pascal (à partir de midi). Aucun de ces versets n'est inutile, selon R. Juda : il applique un précepte affirmatif et une défense négative à la consommation, comme il y a la même série de préceptes pour l'ordre d'enlever tout levain. Ainsi, pour l'interdit d'en manger, il est dit (ibid.) : *pendant 7 jours tu mangeras des pains azymes auprès de lui*, non du pain levé ; or, une défense déduite d'un précepte affirmatif équivant à un ordre affirmatif ; la défense négative de ce même sujet est contenue dans l'expression « tu ne mangeras pas de levain auprès de lui. » Pour l'ordre d'enlever tout levain, le précepte affirmatif est renfermé dans les mots « vous enlèverez tout levain », et la défense négative dans ceux-ci : « que pendant 7 jours on ne trouve point de levain dans vos maisons » (Exode, XII, 19).

R. Lamb

R. Méir a dit plus haut qu'à partir de la 6<sup>e</sup> heure (midi), l'interdit du levain est prescrit par les rabbins (la limite légale étant seulement d'une heure avant la nuit) ; si donc c'est interdit à partir de la 7<sup>e</sup> heure, à titre de précaution, pourquoi déjà la 6<sup>e</sup> heure est-elle interdite au même titre ? Établit-on une haie autour d'une haie ? Non, c'est une seule mesure préservatrice, de crainte de confusion entre la 6<sup>e</sup> et la 7<sup>e</sup>. De même, R. Juda dit : à partir de la 5<sup>e</sup> heure, l'interdit est applicable par ordre rabbinique ; en réalité, cet ordre s'applique plutôt à la 6<sup>e</sup> ; et si on l'étend déjà à la 5<sup>e</sup>, ce n'est pas pour établir une double haie, mais pour éviter toute confusion fâcheuse d'heures. Or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisque plus loin (II, 7) il dit qu'une telle confusion est inadmissible ? C'est que, répond R. Yossé, ailleurs il s'agit d'un cas

1. Jér., *Synhédrin*, V, 3 (f. 22<sup>d</sup>). 2. Au tr. *Beça*, même série, I, 10 (f. 60<sup>d</sup>), il déduit de ce terme une restriction au sujet de ce qu'il est permis de faire les jours de fête, tandis qu'ici il l'applique à étendre la défense du levain au 14 Nissan.

de témoignage soumis à l'appréciation du tribunal qui est attentif ; tandis qu'ici l'objet de brûler tout reste de levain est confié parfois aux femmes, qui, par leur nature indolente, sont plutôt sujettes à se mettre en retard. R. Yossé b. R. Aboun répond ainsi à l'objection : ailleurs les deux avis diffèrent notablement, en ce que l'un parle du commencement de la 5<sup>e</sup> heure et l'autre de la fin de la 7<sup>e</sup> ; tandis qu'ici il s'agit d'un intervalle de temps moins étendu, entre la fin de la 5<sup>e</sup> heure et le commencement de la 7<sup>e</sup> (plutôt sujette à confusion). On a enseigné en effet qu'au commencement de la 5<sup>e</sup> heure, le soleil penche encore vers l'est, et à la fin de la 7<sup>e</sup> il incline à l'ouest, car jamais il n'incline de ce côté avant la fin de la 7<sup>e</sup> heure (on pourrait donc se tromper pour le commencement de cette 7<sup>e</sup> heure).

Rab dit : même selon R. Méir (qui dit qu'à partir de midi le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6<sup>e</sup> heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme, aurait accompli un acte sans valeur. Cet avis est juste, dit R. Houna ; car, si pendant Pâques on emploie dans le même but des froments granulés sauvages, l'acte ne sera pas non plus valable ; et cependant, quoique devenus humides, ils ne sont pas comestibles à ce moment, et c'est par simple mesure rabbinique qu'il est défendu d'en user à cet effet (de même, il est défendu d'employer pour un mariage le 14 Nissan du vrai levain, interdit alors par simple mesure rabbinique). Un homme avait mis en dépôt un double sac, *שני סאכס*, de croûtes de pain chez R. Hiyā le grand ; R. Yossé b. R. Aboun dit que c'était Yoḥanan de Hikouk<sup>1</sup>. R. Hiyā alla demander à Rabbi ce qu'il devait faire de ce dépôt (qu'il ne pouvait conserver pendant Pâques) : il faudra le vendre par voie judiciaire, répondit Rabbi, avant la limite finale de la disparition (de façon à ne pas le faire perdre au déposant). Une personne avait mis en dépôt des tonneaux de confiserie, *כֶּזַי*, chez R. Hiyā b. Asché ; et lorsque l'on consulta Rab sur ce qu'il y avait à faire, il déclara aussi qu'il fallait le vendre par voie judiciaire, en temps opportun. — Quelle sera l'heure adoptée pour l'enlèvement (lequel des 3 moments indiqués par la Mishnâ prévaudra) ? Selon R. Jérémie, ce sera le matin ; selon R. Aba, ce sera la 5<sup>e</sup> heure, ou l'instant adopté par R. Juda. L'avis de R. Jérémie est juste, dit R. Yossa, car il ne s'agit pas de pouvoir encore toucher à ce pain (seule chose encore permise à la 5<sup>e</sup> h.), mais de le vendre pour la consommation, afin de restituer au propriétaire la valeur qui serait perdue plus tard. Est-ce qu'à la 5<sup>e</sup> heure, selon R. Juda, le grain n'a aucune valeur ? Voici, dirent les compagnons, les distinctions à établir pour ce sujet : le consécration faite, pour en payer le montant au Temple, est valable (car l'on peut encore en tirer parti pour les animaux) ; mais, comme oblation, celle-ci est sans valeur, parce qu'elle est destinée à la consommation directe, pour laquelle il est trop tard. Au contraire, dit R. Yossé, l'inverse semble plutôt admissible : la consécration n'est pas valable, mais l'oblation l'est ; l'objet consacré à ce moment tardif est sans valeur, parce qu'on ne peut pas

1. Cf. Jér., tr. *Baba meci'a*, III, 7 (f. 9<sup>a</sup>, fin).

racheter les saintetés pour les donner à manger aux chiens ; l'oblation, au contraire est valable, étant émise dans les conditions légales de pureté, sauf à ne pas la manger en raison de la présomption rabbinique et devoir, par conséquent, la brûler.

5. R. Juda dit encore : Deux gâteaux des offrandes d'actions de grâce, devenus impropres, étaient déposés sur la galerie au sommet du Temple, d'une façon bien visible pour tous. Aussi longtemps qu'ils étaient posés, tout le peuple mangeait du pain levé ; lorsqu'un gâteau était enlevé, on suspendait la consommation, sans pourtant brûler encore ce qui reste ; une fois les deux gâteaux enlevés, on savait que c'est la dernière limite et qu'il faut brûler tout levain. R. Gamaliel dit : on mange des mets profanes jusqu'à la fin de la quatrième heure ; pendant toute la cinquième, on consomme encore de l'oblation (vu l'interdit de détruire des saintetés en temps inopportun) ; mais on la brûlera dès le commencement de la sixième heure, s'il en reste.

R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanai : il peut même s'agir de gâteaux aptes à la consommation ; seulement, ils sont impropres par ce fait que l'on n'a pas égorgé le sacrifice en leur présence due légalement (Lévit. VII 13). S'il en est ainsi, que par le sacrifice ils sont consacrés définitivement, on devrait, en ce cas, pouvoir les racheter et les consommer à l'état profane, avant l'instant de les brûler ? C'est que, répond R. Hanania, à ce moment tardif il reste encore beaucoup de profane devant lui qu'il ne peut pas arriver à manger ; encore moins rachètera-t-il les saintetés qu'il n'a pas le temps de manger. Rabbi dit : il s'agit de gâteaux devenus inaptes au service sacré ; car, en raison du levain que ces gâteaux contenaient (et qu'ils ne pouvaient être offerts à Pâques), on se hâta de les offrir la veille de Pâques, et, par suite de leur grande accumulation, des accidents étaient inévitables, comme de laisser tomber une goutte de sang du sacrifice, de sorte qu'il y avait inaptitude du service public. On a enseigné ; comme second signe pour la limite finale de la présence du pain, on voyait à Jérusalem deux vaches labourant la montagne sacrée ; lorsqu'on voyait une seule, on cessait de manger, et lorsqu'on ne les voyait plus toutes deux, on brûlait le reste. Mais comment ce labourage était-il possible, puisque Jérusalem devait alors faire partie des localités où il est d'usage de ne pas travailler le 14 Nissan ? En effet, elles avaient seulement cette apparence, de loin, pour servir de signal. Selon d'autres, on brûlait deux lumières dont on éteignait d'abord l'une, puis l'autre ; ou encore, c'étaient deux toiles suspendues à une grande hauteur et retirées successivement. Il n'y a pas de contestation entre ces divers avis, dit R. Pinhas : en semaine, on avait recours au signal des vaches, ou à celui des lumières ; mais si le 14 était un samedi (ou ces signaux ne pouvaient avoir lieu), on avait recours aux toiles. Mais, demanda R. Hanania en présence de R. Mena, pourquoi ne



pas établir des sonneries de trompettes comme signal ? C'est que, répondit-il, on pouvait les confondre avec celles qui avaient lieu au Temple pour les sacrifices quotidiens, et provoquer des retards fâcheux. Mais n'est-il pas dit<sup>1</sup> que, le vendredi après-midi, on faisait entendre trois sonneries pour avertir le peuple d'avoir à cesser tout travail, et plus tard 3 autres au moment de l'instant final de séparation entre le moment profane et le commencement de la solennité du sabbat ? C'est que, fut-il répondu, ces sonneries ayant lieu tous les vendredis, on ne pouvait pas se tromper sur leur signification, tandis qu'en adoptant ce signal une fois par an, il pouvait donner lieu à des confusions.

Pourquoi R. Gamaliel accorda-t-il une heure supplémentaire, la 5<sup>e</sup>, à la consommation de l'oblation ? Est-ce parce qu'il s'agit d'un objet sacré, ou parce que ses consommateurs (les cohanim seuls) sont nombreux ? Il y a une différence entre ces 2 motifs à l'égard des gâteaux d'actions de grâce, qui sont sacrés, mais peuvent être mangés par de simples israélites. Or, si pour l'oblation il y a un surcroît d'une heure, en raison du petit nombre des consommateurs, ce motif ne leur est pas applicable, et on ne peut pas les manger à la 5<sup>e</sup> heure ; si au contraire la question de sainteté domine, elle leur est applicable. On peut résoudre le doute de ce que R. Nathan dit : on enlevait 2 gâteaux encore propres au service, puis on avait encore une heure (la 5<sup>e</sup>) pour les manger : à ce moment, on cessait de manger le profane, sans se mettre encore à le brûler ; or, ce surcroît ne peut pas avoir pour motif de rareté des consommateurs (puisque les simples israélites en mangent), mais la question de sainteté prédomine, laquelle est applicable aussi à l'oblation. Il paraît, dit R. Juda B. Gazi, que l'avis de R. Gamaliel sert de règle, parce qu'il procède (pour ainsi dire) de 2 autres avis (celui de R. Juda pour le profane et de R. Meir pour l'oblation). C'est aussi ce qui a été déclaré par R. Aboun, ou R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yehoçadaq.

6. R. Ḥanania, le chef des Cohanim, dit<sup>2</sup> : du temps où les cohanim exerçaient leur sacerdoce au Temple, ils ne se privaient pas de brûler la chair sacrée devenue impure par le contact au second degré, avec celle qui était devenue impure par un contact du 1<sup>er</sup> degré, quoique par ce procédé on redoublait l'impureté de la partie légèrement affectée (au 2<sup>e</sup> degré).

Bar Kappara dit : le principe de l'impureté (1<sup>er</sup> degré) est interdit par la Loi<sup>3</sup> ; celle qui en dérive (par contact) l'est par mesure rabbinique. Selon R. Yoḥanan, l'un et l'autre sont interdits par le texte légal. Or, d'après B. Kappara, on comprend l'expression de notre Mishnâ : « bien qu'il y ait un surcroît d'impureté à celle qui existe déjà » ; mais, selon R. Yoḥanan, le principe de

1. Tr. *Soucca*, V, 5. 2. Tr. *Edouyoth*, II, 1. 3. En parlant d'impureté capitale dans la Mischnâ, on songe à l'impureté légale. V. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 8 (t. III, p. 226) ; même série, tr. *Schekalim*, VIII, 3 (f. 51<sup>b</sup>).

l'impureté constitue par le contact un 1<sup>er</sup> degré, et celle qui en dérive constitue un second degré ; or, la chair devenue d'abord impure par un dérivé de l'impureté, ou 1<sup>er</sup> degré, l'est au 2<sup>e</sup>, soit dans son état primitif ; en quoi donc y a-t-il addition ? C'est qu'il y avait un 3<sup>e</sup> degré ayant touché au 1<sup>er</sup> degré et formant un 2<sup>e</sup> degré qui, par le contact avec l'impureté première, repasse à l'état de 2<sup>e</sup> degré. On a enseigné <sup>1</sup> selon l'école de Schammaï : on ne doit pas brûler de la chair devenue impropre à la consommation (p. ex. par suite de reliquat, ou de tout autre cause secondaire) avec de la chair sacrée devenue impure et qu'il faut légalement brûler ; l'école de Hillel permet de les joindre, toutes deux devant être brûlées. Or, d'après l'explication de la Mischnâ donnée par B. Kappara, on comprend qu'il soit admis de pouvoir brûler la sainteté devenue impropre à la consommation, en vertu d'un texte légal, avec celle qu'une impureté légale a rendue impropre ; de plus, il a fallu que R. Hānania enseigne qu'il est admis de pouvoir même brûler une simple impureté rabbinique avec l'impureté légale ; mais, selon l'explication de R. Yoḥanan, comment justifier l'avis de R. Hānania ? S'il est permis de brûler ce qui est légalement défectueux (impropre) avec l'impureté légale, à plus forte raison peut-on brûler une impureté légale avec une autre impureté du même genre (puisque d'après lui, celle qui dérive du principe est aussi interdite par la Loi) ? C'est que, fut-il répondu, l'avis de R. Hānania est à la fois conforme aux deux écoles, et son enseignement est nécessaire d'après Schammaï (qui d'ordinaire n'admet pas le mélange des objets à brûler). R. Mena dit en présence de R. Yossa : on comprend l'avis de R. Hānania, disant de brûler tout simultanément, d'après l'explication de R. Yoḥanan, qui considère comme interdit légal la dérivation de l'impureté ; mais comment justifier cet ordre de brûler s'il s'agit d'une simple mesure rabbinique ? Car, R. Yoḥanan dit : en six cas douteux, on a suspendu la décision à prendre (sans rien brûler), et lorsqu'on arriva à Ouscha, il fut déclaré qu'il fallait tout brûler en ces cas. Or, R. Hānania le chef des cohanim était certes antérieur à la réunion d'Ouscha, époque à laquelle on ne brûlait pas encore les impuretés par mesure rabbinique ; comment donc admettre que l'on brûlait cette chair ? On peut l'expliquer, répondit R. Mena, en disant qu'il s'agit du cas où la chair est devenue impure par le contact d'un verre (qui est une impureté rabbinique, et la déclaration de la brûler est antérieure à R. Hānania). Mais en admettant qu'il s'agit de ce cas, l'objection subsiste : R. Zeira ou R. Abouna n'a-t-il pas dit <sup>2</sup> au nom de R. Jérémie que Yossé b. Yoëzer de Cereda et Yossé b. Yoḥanan de Jérusalem ont déclaré impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre ? Et R. Yōna ne dit-il pas : R. Juda b. Tabaï et Simon b. Schetaḥ ont déclaré impurs les vases de métal, comme Hillel et Schammaï ont prescrit d'avoir bien soin de la pureté des mains (de crainte d'un mauvais contact) ? Il se peut que, selon R. Jérémie, les 2 cas du sol païen

1. Tossefta à ce traité, ch. I. 2. Cf. tr. *Schabbat*, I, 4, fin (t. IV, p. 20) ; tr. *Kethoubóth*, VIII, 11.

et du vase en verre aient été encore en suspens à ce moment ; tandis que R. Yossé (qui a répondu qu'il s'agit d'une impureté par suite du contact d'un vase en verre) est d'avis que la question de sol païen fait partie des cas en suspens, non l'impureté du vase en verre, qu'il faut brûler. Voici quels sont les 6 cas<sup>1</sup> en suspens (douteux) : le doute par survenue de l'oblation dans un champ où un mort est enterré (on ne sait pas au juste l'emplacement) ; le doute du sol païen (tout entier soupçonné de servir aux tombes) ; le doute sur la pureté des vêtements des gens ignorants ; le doute sur un flux (de crainte qu'il soit de la gonorrhée) ; le doute à l'égard de l'urine, afin de savoir si elle provient d'un homme (et rend impur), quoiqu'elle soit vis-à-vis de celle d'un animal (impropre à la contagion) ; enfin, le cas de certitude que l'oblation a touché l'un de ces objets, mais en ignorant si ceux-ci étaient impurs, ou non. Dans ces cas, il faut brûler l'oblation.

8. A ce qui vient d'être dit R. Akiba ajoute : du temps où les *cohanim* exerçaient leurs fonctions au Temple, ils ne se privaient pas de consommer de l'huile d'oblation devenue impropre à la consommation par suite du contact d'un cohen purifié le même jour (qui ne sera tout-à-fait dégagé de l'impureté qu'à la nuit et représente un troisième degré), dans un chandelier de métal contaminé au contact d'un cadavre (et formant par conséquent une impureté capitale), quoique ce mélange augmente le degré d'impureté de l'huile (qui, du troisième degré, passe au deuxième, par contact avec le premier).

D'après l'explication précitée de R. Yoḥanan, on comprend en quoi consiste l'addition de R. Akiba : jusqu'à présent, on savait (par R. Ḥanania) que l'on peut brûler une impureté légale du 3<sup>e</sup> degré avec une autre impureté légale du 2<sup>e</sup> degré ; sur quoi R. Akiba ajoute qu'il est même permis de joindre, pour les brûler, une impureté légale (du 3<sup>e</sup> degré) avec une impureté du premier degré (mélange bien plus grave). Mais, selon l'explication précitée de Bar-Kappara, il est permis plus haut de joindre une simple impureté par mesure rabbinique à une autre défendue par la loi, et ici le mélange devant être brûlé, comporte une simple inaptitude légale à côté d'une impureté légale ; or, loin d'être un surcroît d'autorisation, n'est-ce pas une diminution ? On peut admettre, fut-il répondu, que R. Akiba parle<sup>2</sup> d'un cohen purifié le même jour pour s'être trouvé dans un champ mortuaire douteux, ce qui est un cas d'ordre rabbinique<sup>3</sup>. — R. Ḥanania (est-il dit plus haut) exprime son avis conformément à tous, aussi bien selon Schammaï que selon Hillel. R. Mana dit en présence de R. Yossé : R. Akiba (en autorisant le mélange de deux impuretés plus distinctes) se conforme à son opinion exprimée ailleurs, que du verset « S'il en tombe dans l'intérieur d'un vase d'argile, le tout sera impur (Lévit.

1. Tr. *Taharóth*, IV, 5. 2. Jér., tr. *Sóta*, V, 4 (f. 20b). 3. L'addition consiste en ce que, cette fois, on joindra à un interdit légal une inaptitude rabbinique, laquelle acquiert par là un degré plus élevé d'impureté.

XI, 33), » on déduit qu'il y a également une extension d'impureté de là à d'autres objets (de même ici, le contact amènera un degré d'ordre légal). R. Yossé b. R. Aboun dit : bien que R. Ismael (l'interlocuteur de R. Akiba) ne déduise pas dudit verset qu'il y a propagation légale d'impureté d'un comestible à l'autre, il l'admet du moins à l'égard des vases entre eux (et ici il s'agit aussi de vase). Selon une version de la Mishnâ, le chandelier même a touché au cadavre ; selon une autre version, il a touché celui qui est impur d'un tel contact (au 2° degré). Entre ces 2 versions, il n'y a pas de désaccord ; la première s'applique au cas où le vase est de bois, lequel s'identifie avec ce qu'il a touché directement et devient (en ce cas seul) un principe d'impureté ; l'autre version s'applique au cas où il s'agit d'un vase en métal, lequel même en cas de contact par intermédiaire, devient l'égal de la première impureté. Il est inévitable de supposer qu'il s'agit de tels vases, et non d'argile ; car, du verset « tout vase ouvert etc. est impur » (Nombres, XIX, 15), on déduit que ce vase est impur quant à lui, mais sans devenir rétroactivement un principe d'impureté (comme le devient le métal).

(8). R. Méir dit : de ces diverses décisions rabbiniques nous apprenons qu'à l'arrivée de Pâques on brûlera simultanément l'oblation pure avec l'impure (malgré leur inégalité). Selon R. Yassa, il n'y a pas lieu d'en tirer cette déduction. R. Eliézer et R. Josué sont d'accord pour admettre qu'il faut brûler séparément chacune de ces sortes ; ils ne sont en désaccord qu'au cas où l'une est douteuse et l'autre impure : R. Eliézer prescrit alors de brûler chacune à part, parce que l'on est tenu de préserver l'oblation encore douteuse ; R. Josué dit de les brûler toutes deux ensemble.

On entend par l'expression « à l'arrivée de Pâques » le 14 Nissan. De même, par l'expression (précédente) « de ces diverses décisions rabbiniques », il faut, selon R. Yoḥanan, se reporter aux paroles de R. Akiba et de R. Ḥanina, le chef des cohanim (§ 6) ; selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit des paroles de R. Eliézer et de R. Josué<sup>1</sup> au sujet de 2 tonneaux, dont l'un s'est brisé au grenier supérieur et dont l'inférieur est impur (contaminant ce qu'il reçoit) : R. Eliézer et R. Josué s'accordent à dire que si l'on peut en sauver un quart de mesure dans un récipient avec pureté, il faut le faire ; il n'y a de discussion qu'au cas où ce serait impossible : selon R. Eliézer, il vaut mieux laisser descendre le contenu du premier tonneau que de le rendre impur au contact des mains (à défaut de vase), tandis que R. Josué autorise même ce contact impur (c'est permis, parce que l'oblation est en tous cas perdue ; il en est de même ici la veille de Pâques). Or, dit R. Zéira en présence de R. Yassa, selon l'explication de R. Yoḥanan, on s'explique l'emploi de cette expression, qui se rapporte aux avis émis dans le § précédent ; mais, d'après l'explication de R.

1. Tr. *Troumôth*, VIII, 8 (t. III, p. 101-3).

Simon b. Lakisch, que vient faire ici l'opinion de R. Eliézer et de R. Josué ? (En quoi intéresse-t-elle le présent sujet ?) Ce sont des tanaïtes, répondit-il, qui s'occupent de la question de brûler de l'oblation pure avec l'impure (comme ici). R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : tous s'accordent à dire que si l'on trouve du levain d'oblation à la 16<sup>e</sup> heure (lorsque Pâques a depuis longtemps commencé), on brûle ensemble la pure avec l'impure. Il posa la question suivante : pourquoi R. Yassa (de la Mishnâ) dit-il « qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction » ? Il avait bien entendu exprimer par R. Yoḥanan (son maître) que l'expression « leurs décisions » se rapporte à R. Akiba et R. Ḥanania ; et de même, d'autre part, il avait entendu formuler l'opinion de Bar-Kappara que l'impureté capitale en question là est un interdit légal, et le dérivé d'impureté n'est qu'une défense d'ordre rabbinique ; mais il n'avait pas entendu R. Yoḥanan contester ensuite l'avis de Bar-Kappara et dire que d'après la Mishnâ il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'impuretés légales. Or, il se demandait : comme tous reconnaissent qu'une fois Pâques commencé, on brûle ensemble le pain pur d'oblation avec l'impur, parce que l'un est devenu impropre en vertu de la Loi comme l'autre est une impureté légale ; de même, on doit pouvoir brûler l'interdit d'ordre rabbinique (ou l'oblation en pain à la 6<sup>e</sup> h. du 14 Nissan) avec une impureté légale, aussi bien que l'on brûle une impureté d'ordre rabbinique (d'après R. Ḥanina) en même temps qu'une impureté légale grave (pourquoi donc R. Yassa ne trouve-t-il pas cet avis juste) ? Il faut dire que, selon R. Yassa, il y a une différence entre un interdit et une impureté (les deux choses n'impliquent pas d'analogie). S'il en est ainsi, pourquoi R. Yoḥanan dit-il qu'à la 16<sup>e</sup> heure (une fois Pâques commencé) tous prescrivent, d'un commun accord, de brûler l'oblation pure avec l'impure ? C'est donc que l'on n'admet pas de distinction à établir entre un interdit légal et une défense pour cause d'impureté ; il faut les brûler en même temps, sans divergence, et pourquoi R. Yassa de la Mishnâ n'admet-il pas la corrélation ? C'est que, selon R. Ḥanina, la Mishna parle aux 2 cas d'impuretés légales (quoique de degrés divers), tandis qu'ici il serait question de mêler un interdit rabbinique avec une mesure légale (deux cas incompatibles selon R. Yassa). R. Ḥiya b. Abba vint de Çor (Tyr) et dit au nom de R. Yoḥanan : pour la dérivation d'impureté, comme pour le principe, il s'agit d'un interdit légal (dans l'avis de R. Ḥanina) ; aussi R. Yoḥanan a eu raison de dire qu'à la 16<sup>e</sup> heure tous s'accordent à prescrire la combustion simultanée, car là il s'agit de parallèles entre 2 impuretés légales (différant seulement par les degrés), tandis que dans notre Mishnâ il s'agit de joindre un objet interdit par mesure rabbinique (le levain d'oblation à la 6<sup>e</sup> h.) avec une impureté légale. Voilà pourquoi R. Yossé (dans la Mishnâ) dit qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction. Par contre, il y a une objection à formuler contre R. Méir : pourquoi, selon lui, R. Yossé dit-il qu'il n'y a pas lieu de tirer la déduction, malgré les analogies ? Or, Bar-Kappara admet l'explication de R. Simon b. Lakisch, d'attribuer le terme « leurs décisions » à R. Eliézer et R. Josué ;

reste donc l'objection suivante : comment Bar-Kappara justifie-t-il, la-dite observation de R. Yossé, puisqu'il est dit en commençant : « Selon R. Meir, de ces diverses décisions nous apprenons, etc. », déduisant des analogies entre les défenses légales et celles d'ordre rabbinique ? R. Abin répond que R. Méir, selon son opinion, donne aux décisions rabbiniques autant de gravité qu'aux ordres légaux ; et où a-t-il exprimé cet avis ? On le trouve par exemple, dit R. Hinenà, dans la Mishnâ suivante : lorsqu'une femme aperçoit une tache sur sa chemise, elle devra, selon R. Méir <sup>1</sup>, être sujette au doute d'impureté, de crainte que cette tache soit l'indice d'une gonorrhée ; selon les autres sages, il n'y a pas de motif suffisant pour craindre la gonorrhée (qui est seule déclarée impure par la loi). On a enseigné ailleurs <sup>2</sup> : S'il y a doute sur l'arrivée d'une impureté à un tonneau d'oblation, il faut, selon R. Eliézer, le déplacer, et s'il était dans un endroit abandonné pour être perdu, on le mettra dans un lieu caché ; s'il avait été découvert, on le recouvre. Selon R. Josué, au contraire, s'il se trouvait dans un endroit caché, on l'exposera à l'abandon (pour qu'il se perde par voie naturelle), et s'il avait été couvert, on le découvre. Enfin, selon R. Gamaliel, on n'y changera rien — <sup>3</sup>.

## CHAPITRE II

1. Aussi longtemps qu'il est permis de manger le pain levé, on peut le donner à consommer aux animaux domestiques, ou sauvages, auxoise aux, ou le vendre aux païens (sans se préoccuper de ce que plus tard ceux-ci ne le détruiront pas), ou en tirer un profit quelconque. Dès que l'heure de débarrasser tout levain est arrivée, il est défendu d'en tirer un profit, ni d'utiliser la combustion pour chauffer un four ou un poêle. Selon R. Juda, l'enlèvement final du pain levé s'opère seulement par la combustion ; selon les autres sages, on peut aussi l'émietter et le disperser au vent, ou le jeter à la mer.

R. Imi dit : qui a émis l'opinion de la Mishnâ, à savoir de pouvoir donner le pain levé à consommer aux animaux (d'en profiter) aussi longtemps qu'il est permis à l'homme de le manger, et que l'interdit général commence dès que c'est aussi défendu à l'homme ? Ce doit être R. Méir ; car son interlocuteur R. Juda dit plus haut (I, 4) que, loin de pouvoir en manger jusqu'à la 5<sup>e</sup> heure incluse, on doit cesser au commencement de celle-ci, et qu'il est loisible toutefois de le faire consommer aux animaux pendant cette heure là. Mais objecta R. Aba contre R. Méir, comment établit-il une analogie complète entre les défenses et défend-il de le faire consommer aux animaux dès que c'est interdit à l'homme ? N'est-il pas dit plus loin (III, 5) : même la pâte imparfaitement levée doit être brûlée,

1. Selon lui, la défense rabbinique, à l'égard de la tache, est aussi grave que l'impureté légale. Voir tr. *Nidda*, VI, 13. 2. *Mischnâ*, tr. *Troumôth*, VIII, 8 (7)  
3. Suit un long passage jusqu'à la fin du chapitre, reproduit du traité précité, traduit t. III, p. 401-5.

sans que toutefois cette consommation entraîne la peine du relranchement ; et R. Houna ajoute à ce sujet au nom de Rabbi qu'il est permis de la jeter aux chiens ? Il y a une distinction à établir, dit R. Yossa : il n'est pas dit que (selon R. Méir) toutes les sortes de levain sont interdites aux animaux aussi bien qu'à l'homme, mais il est question ici d'heures égales, et c'est à cet égard que R. Méir exprime son avis <sup>1</sup>. R. Aboun b. Hija dit devant R. Zéira : de ce que la Mishnâ dit qu'une fois l'heure de la destruction passée, il n'est plus permis de tirer un profit du pain levé, on déduit que le profit est interdit ; mais il est permis de le jeter aux animaux abandonnés (non aux siens). Cependant, objecte R. Jérémie, la Mishnâ ne dit-elle pas que, pour détruire le pain, on l'émiettera, en supposant même qu'il s'agisse de pains entiers ? Non, dit R. Yossa, on a voulu indiquer par ce procédé un mode d'annulation, mais sans interdire de le jeter aux animaux étrangers. S'il en est ainsi (que la Mishnâ n'indique pas d'avis précis à ce sujet), d'où sait-on s'il est permis, ou non, de faire manger du pain levé (après l'heure) aux animaux abandonnés ? De ce qu'il est dit (Exode, XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de pain levé*<sup>2</sup>, *en ce jour* (à la forme passive), on déduit que l'interdit est applicable aux chiens ; or, cet interdit de puissance ne saurait être applicable au propre chien d'un homme, puisque cette défense est déjà englobée dans celle de ne pas tirer profit du levain ; il ne peut donc s'agir là que de chiens étrangers, et cela prouve qu'il est interdit de faire manger tout levain (après l'heure définitive de l'enlèvement) même aux animaux abandonnés — <sup>3</sup>.

« Il est défendu d'utiliser la combustion, est-il dit, pour chauffer un four, ou un poêle. » Si cette défense a été transgressée, quelle sera la règle à suivre pour le four ainsi chauffé ? On procédera en ce cas, comme pour le four chauffé par des déchets d'*orla* <sup>4</sup> : si le four est neuf (et qu'il a pu profiter de ce chauffage), il faut le renverser ; s'il est vieux, on le laissera se refroidir. On a enseigné que R. Juda dit <sup>5</sup> : l'enlèvement final du pain s'opère seulement par la combustion. Cette règle est très juste ; car, si le sacrifice rejeté pour cause de défaut dans la cérémonie, ou de reliquat de consécration, devra être débarrassé par la combustion seule, bien qu'à leur égard la Bible n'ait pas formulé les expressions « on ne le verra plus », « on ne le trouvera plus ; » à plus forte raison il faudra recourir seulement à la combustion pour le pain levé (une fois l'heure de l'interdit survenue), à l'égard duquel lesdites expressions ont été prescrites. Non, fût-il répliqué à R. Juda, cette déduction n'est pas rigoureuse : cette mesure comporte en principe une grande gravité (en raison des défenses réitérées de laisser subsister le levain), laquelle finit par se modifier en allègement, car si l'on se trouvait dans le cas d'impossibilité de

1. Pour le levain imparfait, qu'il est permis de jeter aux chiens, ce n'est pas une question d'heure, puisque la règle est la même pendant Pâques. 2. Ici, l'on suppose les 2 versets joints. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Orla*, III, 1, traduit t. III, p. 346-8. 4. Leur usage est également interdit. V. tr. *Abôda zara*, III, 14. 5. *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 9.

faire du feu (faut de bois), il faudrait pourtant détruire le levain d'une façon quelconque, selon le précepte biblique (Exode, XII, 15) : *vous enlèverez le levain de nos maisons*. Il en est de même, dit R. Juda<sup>1</sup>, des versets suivants (Lévitique, XII, 2-3) : *Si une femme conçoit et enfante un garçon, elle sera 7 jours impure, et au 8<sup>e</sup> jour on le circoncira*<sup>2</sup>. Du second verset on semble déduire qu'en cas de naissance d'un enfant vivant (susceptible de circoncision), la mère subira la loi d'impureté d'une couche ; mais comment sait-on qu'elle est passible de la même impureté en cas de naissance d'un enfant mort-né ? On le déduit par *a fortiori*, dit R. Juda : si la naissance d'un enfant vivant, qui ne rend impur par lui-même ni la mère ni ceux qui l'entourent (lui), ni ceux qui se trouvent dans la même chambre auprès de la mère, provoque pourtant une impureté de 7 jours ; à plus forte raison il en sera de même du mort-né, dont la survenue provoque déjà par elle-même (par l'état du cadavre) l'impureté locale, entachant toutes les personnes présentes. Sur quoi l'on répliqua à R. Juda : cette mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici la question de l'impureté) et finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, s'il y a ici un allègement par analogie, à l'égard des 40 jours de pureté attribués à la mère par la naissance du garçon vivant, celle d'un enfant mort-né provoquerait-elle le même avantage à la mère ? Une telle déduction ne peut pas être tirée de cette règle ; aussi, le texte biblique emploie le terme explétif *mâle*, afin d'étendre les mêmes prérogatives à la mère au cas où l'enfant est mort-né.

De même aussi, dit R. Juda<sup>3</sup>, il est écrit (ib. XXIII, 42) : *Vous habiterez sous des tentes, etc.* ; le pluriel (usité dans ce verset) indique que la tente pourra se composer de n'importe quels matériaux. On peut prouver par *a fortiori*, dit R. Juda, que la Soucca devra seulement consister dans l'une des 4 espèces prescrites pour le Loulab : si, pour cette dernière cérémonie, praticable seulement le jour, non la nuit, les 4 espèces peuvent seules servir, il en sera à plus forte raison de même à l'égard de la Soucca, précepte qu'il faut observer le jour et la nuit. Cette déduction n'est pas rigoureuse, dit-on à R. Juda ; car, toute mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici celle de nécessiter l'emploi exclusif des 4 espèces) et qui finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, il y aurait ici cette simplification qu'à défaut de ces espèces spéciales, on se trouverait ne pas occuper du tout la tente ; et pourtant le texte biblique dit formellement : « vous habiterez des tentes », lesquelles donc devront pouvoir se composer de n'importe quels matériaux. En effet, Ezra dit (Néhémie, VIII, 15) : « qu'ils fassent entendre et transmettre l'ordre dans toutes leurs villes et à Jérusalem, disant : sortez sur la montagne et apportez des feuilles » (lesquelles ne font pas partie des dites 4 espèces et pourtant servirent à ce but).

1. Sifra, section *Tazria'*. 2. *Tocath Cohanim*, à ce verset. 3. Tr. *Soucca*, 36<sup>a</sup>.



R. Juda, revenant sur son argumentation, soutint son avis, non plus par voie *a fortiori*, mais par analogie : le pain levé est interdit à la consommation (une fois l'heure passée), et le reliquat de sacrifice l'est aussi (après l'heure) ; comme ce dernier devra alors être brûlé, le premier le sera aussi. Ceci ne prouve rien, lui répliqua-t-on, en t'opposant la règle usitée pour la charogne, qu'il est interdit de manger et que cependant on ne brûle pas. A cette objection, il répondit en observant que l'analogie entre le pain levé et le reliquat est complète, en ce que, pour tous deux, il y a la même défense d'en manger, ni d'en tirer profit, tandis qu'à la charogne l'interdit de jouissance n'est pas applicable. Invoquons alors, fut-il objecté, l'exemple du bœuf qu'il faut lapider ; il est interdit d'en manger, ni d'en jouir, et pourtant on ne le brûle pas. A cette objection il opposa la remarque qu'il y a une 3<sup>e</sup> analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, outre l'interdit d'en manger et d'en jouir, il y a la pénalité du retranchement en cas de transgression, laquelle n'est pas applicable à celui qui consommerait de ce bœuf. Mais, objectèrent-ils, on peut citer l'exemple de la graisse de ce bœuf, pour laquelle cette triple analogie existe aussi ; et pourtant elle n'entraîne pas l'obligation de la brûler. Il repoussa cette objection, en disant : il y a un 4<sup>e</sup> point d'analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, il y a une limite de temps à ne pas dépasser, circonstance qui n'existe pas pour le dit bœuf. On peut t'opposer, lui dit-on, le cas du sacrifice pour le péché douteux, que, selon ta propre opinion<sup>1</sup>, il faut enterrer, non brûler, bien qu'il soit interdit d'en manger, ou d'en jouir, que sa transgression entraîne la pénalité du retranchement, et qu'il dépende d'une limite de temps. Sur cette observation, R. Juda se tut.

On a enseigné : jusqu'à l'heure légale pour l'enlèvement final de tout levain (6<sup>e</sup> heure du jour), on peut le faire disparaître de n'importe quelle façon ; une fois que cette heure est arrivée, il n'y a d'autre moyen que de le brûler. C'est conforme à l'avis de R. Juda (qui met en parallèle le reliquat de sacrifice, qu'il faut aussi brûler). Selon un autre enseignement<sup>2</sup>, avant l'arrivée de l'heure finale pour l'enlèvement (avant midi), on le fait disparaître par la combustion ; après ce moment (une fois l'instant légal passé), on le détruit de n'importe quelle façon (afin de ne pas manquer, à défaut de feu, de le faire disparaître). Cette seconde version est conforme à l'opinion des autres sages (opposés à R. Juda). Or, Rabbi dit : du verset précité (Exode, XII, 15), « vous détruirez le levain de vos maisons, » on conclut que le levain devra être anéanti, de façon à être invisible et introuvable : ceci a lieu seulement par la combustion (non en l'enterrant, ou l'émiettant, ou le jetant à la mer). R. Jérémie demanda : lorsque le premier né d'un âne<sup>3</sup> a tué une personne, lui appliquait-on la mort déjà prescrite de lui briser la nuque (pourvu qu'on le

1. Tr. *Temoura*, VII, 6. 2. *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 8. 3. Si l'on se proposait de ne pas le racheter, il fallait, par contre, lui briser la nuque : Exode, XIII, 13.

tuât), ou fallait-il le lapider, selon le procédé prescrit pour tout animal qui a tué (comme ici R. Juda prescrit spécialement de brûler le levain)? De même, demanda R. Benjamin b. Lévy, si des gâteaux offerts en action de grâce ont passé à l'état de reliquat interdit, au moment de l'application de la défense du levain, quelle sera la règle à observer pour leur destruction? La voici : aussi longtemps que le moment définitif de la destruction n'est pas arrivé (qu'il y a simple prescription rabbinique), on peut (de l'aveu même de R. Juda) les détruire de n'importe quelle façon<sup>1</sup> ; mais, une fois arrivée l'heure légale de la destruction, il faut recourir exclusivement à la combustion.

2. Du levain de païen antérieur à Pâques, on peut, après cette fête, tirer un profit, mais non de celui des Israélites qui subsisterait dans les mêmes conditions ; puisqu'il est dit (Exode, XIII, 7) : *il ne devra pas être vu de levain à toi*. Si un païen a prêté de l'argent à un Israélite, en acceptant en gage de ce dernier son pain, il est permis à l'Israélite de tirer profit de ce pain après Pâques (en le reprenant contre paiement) ; si au contraire un Israélite a prêté de l'argent au païen contre un tel gage de levain (tout en le laissant hors de chez lui), il ne pourra plus après Pâques, en tirer une jouissance (l'effet de l'acquisition ayant été rétroactif, pendant le temps d'interdit). Si un monceau de pierres a englouti du levain, on le considère comme détruit (inaccessible). Toutefois, ajoute R. Simon b. Gamaliel, il faut que ce levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer.

Il est permis d'en jouir, est-il dit : est-il donc défendu de le manger? Oui, car la Mishnâ parle d'une localité où il n'est pas d'usage de manger le pain cuit par les païens ; mais, dans les localités où il est d'usage de le manger, c'est permis en ce cas. Si le droit de jouissance du pain de païen échoit pendant la fête même de Pâques, quelle sera la règle? R. Jérémie le permet ; R. Yossa l'interdit. Mais, objecta R. Yossa à son contradicteur, n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas même louer sa bête de somme à un païen pour le transport du levain, afin de n'en tirer aucun profit? Cet interdit a lieu, fut-il répondu, lorsque l'Israélite accompagnerait l'animal (paraissant trafiquer directement sur le levain). De même, il est défendu à l'Israélite de louer son bateau à un païen pour un tel transport, dans l'hypothèse qu'il l'accompagne. Mais n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas louer sa maison à un païen qui veut déposer du levain pendant Pâques ; or, on ne saurait se préoccuper du point de savoir si le propriétaire l'habite ou non (voilà pourquoi l'interdit prononcé par R. Yossé l'emporte). — Si du toit d'un païen, voisin de celui de l'Israélite, du pain a roulé sur ce dernier, on le repoussera avec une canne

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* l'explique autrement (en renversant les termes) : si l'interdit des gâteaux à titre de reliquat est survenu le premier (s'ils ont été offerts le 13 Nissan), il faut les brûler à ce titre ; mais si l'interdit du levain est survenu d'abord, on les détruira n'importe comment.

(sans y toucher) ; si c'est un jour de sabbat ou de fête (où l'on ne doit rien jeter au dehors), il faut, selon Rab, le couvrir d'un vase. Rab prescrit de dire formellement (sans se contenter de la pensée) : tout azyme que j'ai à la maison sans le savoir devra être annulé. Il dit aussi de réciter (le soir, avant l'examen) la formule « qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné le précepte de débarrasser le levain. » Il dit encore : si l'on a enduit de levain<sup>1</sup> les murs de sa maison, il faut l'enlever (il faut les gratter). Mais n'a-t-on pas enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : si d'un grand morceau de pâte desséchée on a fait un siège, *كنت*, il sera considéré comme annulé, sans qu'il soit besoin de le détruire ? Il se peut, fût-il répondu, que Rab soit d'un avis contraire à R. Simon b. Eleazar, ou bien que ce rond de pâte est considéré par tous comme nul à cause de son aspect répugnant.

Si un israélite et un païen<sup>2</sup> se trouvent ensemble en un bateau sur mer (où ils séjourneront jusqu'après Pâques), l'Israélite peut vendre le pain qu'il a en main au païen, ou lui en faire don, et le racheter du païen après Pâques ; mais il faut que le don soit formel (sans condition de reprise). Aussi l'Israélite dira au païen : au lieu d'acheter du pain pour la valeur d'un *manéh*, achète-le pour une valeur double, c.-à-d. au lieu de l'acheter d'un autre païen, prends-le moi pour double valeur, car il se peut que j'en aie besoin après la fête de Pâques, et je te le rachèterai. Si l'on a loué sa maison à son prochain (à la veille de Pâques), aussi longtemps que le locataire n'est pas entré, le propriétaire est tenu d'enlever le levain (c'est à lui) ; lorsque le locataire est entré, il en est seul responsable. Toutefois, ajoute R. Simon, il faut aussi qu'il ait reçu la clef (en signe d'acquisition) ; sans quoi le locataire n'est pas chargé de l'enlèvement. R. Juda b. Pazi demanda quelle est la règle au cas où l'on a remis la clef au voisin, sans lui transmettre les droits d'acquisition (le devoir de débarrasser le levain incombe-t-il au propriétaire ou au locataire) ? Ce cas, répond R. Zakharia gendre de R. Lévy, fait l'objet de la discussion entre R. Simon et les autres sages, puisqu'il a été enseigné ailleurs<sup>3</sup> : tout en confiant la clef de sa maison à un ignorant, celle-ci reste pure, car la clef seule a été confiée ; selon R. Simon, cette remise provoquera le doute d'impureté pour toute la maison. — Si un païen, allant voir un Israélite à Pâques, a du pain en main, l'Israélite n'est pas tenu de le faire sortir (ce levain d'un étranger ne le regarde pas) ; mais si le païen a mis du pain en dépôt chez lui (dont l'Israélite est responsable), l'Israélite est tenu de le faire disparaître, à moins d'avoir assigné une chambre spéciale pour cet objet. Si l'Israélite a oublié de détruire en temps opportun le dépôt de levain qui lui a été confié, pourra-t-il le consommer après Pâques, ou non ? R. Yona le permet ; R. Yossa l'interdit. C'est que, dit-il, le levain appartient, il est vrai, à un païen ; mais l'Israélite qui devrait détruire ce dépôt a transgressé le précepte qui le régit, et il ne doit plus en bénéficier.

1. De matériaux contenant du levain. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Mishnâ, tr. *Taharóth*, VI, 1.

Qui est-ce qui a enseigné que la transgression de la défense « tu ne laisseras pas apparaître de levain » est transmissible encore après Pâques ? Ce doit être R. Juda, comme il est dit<sup>1</sup> ; celui qui mange du pain levé après la 6<sup>e</sup> heure du 14 Nissan (passé midi), ou du levain qui a subsisté pendant Pâques, transgresse une défense négative, sans encourir toutefois la peine du retranchement, selon R. Juda ; R. Simon dit que lorsqu'il n'y a pas la pénalité du retranchement, il n'y a pas non plus celle de la défense négative. Toutefois, R. Simon reconnaît que l'interdit (comme celui du levain) subsiste même en dehors de son temps. Comment cet interdit sera-t-il considéré ? Selon R. Jérémie, c'est un précepte légal affirmatif de le détruire ; selon R. Yona et R. Yossa, c'est un précepte rabbinique de s'en abstenir (à titre d'amende). R. Juda se fonde sur ce qu'il est écrit (ib. XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de levain, en ce jour* ; or, ce verset ne peut pas se rapporter à la fête elle-même, pour laquelle la défense de manger du levain a déjà été exprimée (ib. XII, 20) ; c'est donc qu'il concerne l'interdit après Pâques. Que réplique R. Simon à cette argumentation de R. Juda ? Il explique ce verset, répond R. Aboun b. Hija, selon l'avis de R. Yossé le galiléen ; celui-ci enseigne que ce verset a pour but d'indiquer qu'en Egypte on célébrait un seul jour de fête à titre de Pâques, comme il est dit : « il ne sera pas mangé de levain, en ce jour où vous sortez etc. » — L'expression « il ne sera pas vu à toi » est interprétée diversément : selon les uns, elle signifie que l'interdit est seulement applicable à ton propre bien, non à celui qui est consacré au culte divin (ce dernier peut subsister) : selon d'autres, l'interdit s'applique même à ce dernier (à l'exclusion du bien d'un païen). Ces 2 avis peuvent être d'accord : le premier avis se rapporte au cas où la consécration du pain a eu lieu avant la limite pour la destruction ; le second avis est exprimé au cas où cette consécration a eu lieu après l'heure de l'enlèvement final du levain<sup>2</sup>. On peut même supposer, dit R. Aboun b. Hija en présence de R. Zéira qu'il s'agit aux 2 cas d'une consécration faite avant l'heure de la limite légale, et le second avis (interdisant aussi à Pâques la présence de ces consécérations) se rapporte à celles dont on est responsable (que l'on s'est engagé de fournir), conformément à l'avis de R. Simon. Par la même expression, « il ne sera pas vu à toi », on interdit seulement la présence à la maison, non au marché public (*palatium*) ; selon une autre version, l'interdit subsiste même au dehors. Il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où l'on a déclaré le pain abandonné à tous avant l'heure finale de l'enlèvement ; le 2<sup>e</sup> avis s'applique au cas où cet abandon a eu lieu plus tard qu'à cette heure<sup>3</sup>. Si le 13 Nissan (lorsque le levain est encore permis) on a abandonné du pain à tout venant, peut-on le manger après Pâques ? R. Yoḥanan le défend ; R. Simon b. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son contradicteur, tu reconnais

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Lorsqu'on n'a plus la faculté d'en disposer, la consécration serait nulle, et il est défendu de garder l'interdit. 3. Le texte répète ici l'avis précité de R. Aboun : ces mots sont à effacer, selon le *Qorban 'Eda*.

bien comme moi qu'en cas d'abandon du levain fait après la 6<sup>e</sup> heure (du 14 Nissan), l'interdit a lieu après Pâques (bien que l'on n'ait pas transgressé la défense de « ne pas le laisser voir »; il devrait donc en être de même pour l'abandon accompli plus tôt). En ce cas, répondit R. Simon, l'état l'interdit du moment provoque la défense ultérieure (après Pâques), tandis qu'en l'abandonnant d'avance, il n'y a rien à lui reprocher. R. Yossé dit à R. Pinḥas : tu te souviens comment nous expliquions cette divergence d'avis en disant que R. Yoḥanan suit l'avis de R. Yassa (le préopinant anonyme de la Mishnà) et R. Simon celui de R. Méir<sup>1</sup>. Mais, en réalité, ce n'est pas le vrai motif : R. Yoḥanan l'interdit, par la crainte que l'on ait recours à la ruse (de déclarer le pain abandonné avant Pâques, pour le reprendre plus tard, sans perte); R. Simon b. Lakisch, au contraire, n'éprouve pas cette crainte. Qu'importe quelle est la raison de chaque avis? Il y a une différence au point de vue pratique, pour le cas où un amoncellement de pierres couvre ce pain : si la crainte d'une reprise ultérieure de ce pain domine, elle n'a pas lieu d'être devant cet enfouissement (et R. Yoḥanan non plus ne pourrait pas l'interdire); si au contraire il faut, pour que l'abandon soit valable, qu'il y ait transmission aux mains d'autrui, elle n'a pas eu lieu, et dès lors l'interdit subsiste. D'après l'une et l'autre explication, il sera permis d'en user si, après le décès d'un prosélyte survenu avant Pâques (sans laisser d'héritiers), les israélites se mettent à disperser ses biens et à user de son pain après Pâques : en ce cas, il n'y a pas eu la crainte préalable d'avoir agi par ruse, et il y a eu l'acquisition par autrui.

On a enseigné ailleurs<sup>2</sup> : lorsqu'un esclave a été remis par son maître aux mains d'autrui à titre de gage, *ὑποθήκη*, et qu'ensuite il a été affranchi, en droit strict cet esclave n'est responsable de rien ; mais, pour la bonne harmonie des parties, on contraint au préalable le maître de payer sa dette, puis on donne la liberté à l'esclave, et celui-ci dresse un acte de libération de sa personne<sup>3</sup> ; selon R. Simon b. Gamaliel, l'esclave n'est pas tenu de dresser cet acte, et il sort simplement affranchi. Par qui, en principe, cet esclave a-t-il été affranchi? Selon Rab, il peut l'être, soit par le premier maître, soit par le second (qui l'a acquis provisoirement par son prêt au premier maître); selon R. Yoḥanan, le premier maître seul peut l'affranchir à titre de propriétaire réel. Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossa, est-ce qu'un enseignement (*braitha*) ne s'oppose pas à l'avis de Rab, en disant : « Si un israélite a prêté de l'argent au païen, prenant en gage le pain de ce dernier, il lui sera permis d'en jouir après Pâques » ; or, s'il est admis qu'un tel gage est supposé constituer la propriété de l'israélite, il devrait lui être interdit de jouir de ce pain levé après Pâques, puisqu'il l'aurait eu à l'état interdit pendant Pâques? A cette objection il répond, selon R. Judan, que l'on est moins sévère pour la question d'affranchissement. C'est ainsi qu'il a été

1. Cf., tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Tr. *Guittin*, IV, 4 (5). 3. C'est une décharge, sauf recours pour solde de la dette.

enseigné <sup>1</sup> : si on livre son esclave en gage et qu'ensuite on le vend, c'est une vente nulle ; mais si on l'affranchit, l'acte est valable. L'avis de de R. Yoḥanan est justifié (confirmé) par ce que, dit R. Simon b. Gamaliel (plus haut) : « l'esclave n'est pas tenu de dresser l'acte, mais il sort simplement affranchi <sup>2</sup>. » Mais, si après avoir hypothéqué son champ en faveur d'un voisin on le vendait à un tiers, est-ce que le créancier ne viendrait pas en enlever la jouissance à l'acquéreur (de même, le second maître, détenteur de l'esclave en gage, ne tiendrait pas compte de l'affranchissement avant d'être payé par le vendeur) ? R. Abahou répond : R. Yoḥanan, tout en n'ouvrant qu'une petite porte, nous a éclairés d'une grande lumière, à savoir qu'il n'y a pas d'exemple d'esclave d'abord affranchi, puis remis en servitude (et dès l'affranchissement, le gage est son propre bien). S'il en est ainsi (que le premier affranchissement compte seul), pourquoi le préopinant de R. Simon prescrit-il à l'esclave d'écrire un contrat d'engagement conditionnel au 2<sup>e</sup> maître ? C'est que, répond R. Ila, il vaut mieux que ce dernier soit dans le cas d'avoir plus tard à lui réclamer une somme de 200 *sous* plutôt que d'avoir à lui rappeler en public qu'il est son esclave (conditionnel). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa : l'avis de R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Méir, et tous deux sont d'avis de punir d'une amende les paroles prononcées (d'avoir affranchi, au préjudice possible du prochain). Ainsi l'on a enseigné <sup>3</sup> : si un contrat de dette parle d'intérêt à payer, le total sera annulé à titre d'amende, et l'on ne devra payer ni capital, ni intérêt, selon R. Méir ; les autres sages prescrivent seulement d'annuler la part d'intérêt.

« Selon R. Simon b. Gamaliel (dit la Mishnâ), il faut que le levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer. » L'épaisseur de cette couverture, dit R. Aboun ou R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq, sera d'au moins 3 palmes.

3. Lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée sur le levain, si c'est par erreur, il faut payer au cohen le capital et 1/5 de surplus (Lévit., V, 16) ; si c'est sciemment, on est dispensé de tout paiement, et même de la valeur du bois équivalant à cette quantité (qui aurait pu servir à brûler l'oblation).

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : notre Mischnâ (supposant qu'il puisse s'agir d'oblation valable) parle du cas où on l'a prélevée sur l'azyme en pâte et qu'elle a fermenté ; mais, si on l'a prélevée à l'état du levain <sup>4</sup>, la qualité d'oblation n'est pas applicable. Au sujet du prélèvement d'oblation sur l'azyme au moyen de pain levé, R. Zeira dit : l'oblation est sans valeur lorsque le reliquat (le fond d'où elle est prélevée) n'est pas apte à la consommation ; et de même, à l'opposé,

1. Jér., tr. *Yobamoth*, VII, 1. 2. En ce cas, l'esclave n'écrit pas d'acte ; donc, le premier maître seul peut effectuer l'affranchissement. 3. B., tr. *Baba mecia*, 72<sup>a</sup> ; Tossefta, *ib.*, ch. 5. 4. Tossefta à ce tr., ch. 1.

si l'on a prélevé l'oblation due sur l'azyme en recourant au pain levé, c'est aussi interdit; car, dit R. Zeira, si l'on avait pris cette part de levain pour affranchir le tout analogue, l'oblation ne compterait pas comme telle (en raison de l'inaptitude à la consommation); il en sera donc de même d'un tel prélèvement opéré pour un autre produit. — Si l'on a pétri d'abord 4 quarts de *cab* (quantité inférieure à celle qui entraîne le devoir des prélèvements), qui ont fermenté, puis une quantité égale de pain <sup>1</sup>, que l'on a ensuite mêlé le tout (le rendant ainsi obligatoire), si l'on a été avisé de la défense d'en manger parce que cette pâte n'est pas libérée des divers droits, on ne mérite pas la pénalité des coups de lanière; mais si l'on a été avisé de la défense de manger du pain levé à Pâques (dont la transgression consciente est punissable du retranchement), on est passible de la peine des coups; car, une défense grave (comme cette dernière) influe sur une défense moindre (celle de ne pas manger des produits avant les prélèvements légaux), mais l'inverse n'a pas lieu. Si au contraire on a mêlé d'abord ces deux quantités (soumises par conséquent à l'obligation de la *Halla*), et qu'ensuite elles aient fermenté, puis l'avertissement de ne pas en manger a été donné, on est passible 2 fois de la peine des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir mangé du pain levé à Pâques; car la défense la plus grave prime l'autre. De même, si après avoir amoncelé son blé on se prosterne devant lui (pour l'adorer), qu'ensuite on le nivelle, puis on en mange, et qu'enfin on est averti qu'il est interdit d'en manger, sous le rapport de la consommation de produits non affranchis on n'est pas punissable, mais on l'est pour avoir mangé de ce qui a été adoré comme une idole; car la défense la plus grave (de profiter de ce qui a servi à l'idolâtrie) passe avant l'autre moins grave (de manger de l'inaffranchi); et, en raison de sa consécration à l'idolâtrie, le prélèvement légal n'est pas applicable audit blé. Si au contraire on nivelle d'abord le monceau de blé <sup>2</sup>, puis on se prosterne au-devant de lui, l'avertissement de ne pas en manger entraîne 2 fois la pénalité des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir joui d'objets consacrés à l'idolâtrie; car la défense la plus grave (celle de l'idolâtrie) produit son effet d'abord et prime l'autre.

R. Aboun b. *Hiya* demanda à quel cohen il faut payer l'oblation de pain levé, que l'on a mangée par mégarde à Pâques? (Faut-il que ce soit au même propriétaire, bien qu'il n'en pouvait pas profiter, ou à n'importe quel cohen?) Ce cas fait l'objet d'une discussion entre R. *Yoḥanan* et R. *Simon b. Lakisch* <sup>3</sup>, comme il y a divergence d'avis au cas où un simple israélite aurait volé de l'oblation à son grand-père maternel qui est cohen (et qu'à la mort de ce dernier le voléur en hérite): selon R. *Yoḥanan*, il faut restituer le montant du vol à la tribu sacerdotale (en raison de ce que ce bien était

1. En ce cas, l'opération de prélever de la *Halla* était impossible, vu l'interdit de libérer la pâte d'azyme au moyen de pain levé. 2. Dès lors, l'oblation est due. 3. Jér., tr. *Troumôth*, VI, 1 (t. III, p. 66).

volé); selon R. Simon b. Lakisch, le voleur le restitue à lui-même, à titre d'héritage (et ici, on prélèvera l'équivalent en profane pour le céder au cohen). R. Mena dit en présence de R. Yossa : il paraît probable que R. Simon b. Lakisch reconnaît, comme R. Yoḥanan, que le  $\frac{1}{5}$  en surplus doit être payé à la tribu (puisque c'est une amende au profit de la caisse générale). C'est aussi mon avis, dit l'interlocuteur, de même que l'on livre à la tribu les cendres provenant de la combustion d'oblation impure<sup>1</sup>. Non, vint dire R. Yossa b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, même au sujet de la remise de ce  $\frac{1}{5}$ , les avis diffèrent entre R. Yoḥanan et R. Simon. R. Yossa demanda : si l'on a joui d'un objet consacré ayant une valeur moindre qu'une *prouta* (minime), est-on tenu de le payer? On peut répondre à cette question, dit l'interlocuteur, par la déduction suivante : de ce qu'il est écrit (au v. précité du Lévit.) « quant au tort qu'il a fait au sanctuaire (par le détournement), il payera », on conclut qu'il faut seulement dédommager ce qui est réel, non ce qui vaut moins qu'une *prouta*; selon d'autres, au contraire, l'expression « il payera » implique une extension de paiement, s'appliquant même aux valeurs au-dessous d'une *prouta*<sup>2</sup>. Toutefois, il n'y a pas de discussion formelle entre ces 2 opinions différentes : la première entend par là qu'en cas d'infériorité de valeur, on n'est pas tenu d'offrir le sacrifice<sup>3</sup>; la seconde dit qu'il faut payer le montant, quelque infime qu'il soit. — Comme il est dit ailleurs (au sujet de la prévarication) qu'en enlevant sciemment une valeur même inférieure à une *prouta*, il faut restituer le montant à la tribu sacerdotale, bien que l'on ne doive en ce cas ni le  $\frac{1}{5}$  en surplus, ni le sacrifice de pardon; de même ici, on devrait être astreint à payer au trésor de la tribu l'oblation du pain levé mangé pendant Pâques (bien qu'elle n'ait pas non plus de valeur réelle, ayant dû être brûlée). Mais, objectèrent les compagnons en présence de R. Yossa, comment supposer une analogie entre ces deux cas divers, puisque notre Mischna dit : « lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée par le levain, si c'est par erreur il faut payer au cohen le capital et  $\frac{1}{5}$ ; si c'est sciemment on est dispensé de tout paiement, etc. »; n'en résulte-t-il pas qu'en cas de valeur infime, il ne faut rien payer? On ne peut rien en inférer, répondit R. Yossé : pour l'oblation de pain levé pendant Pâques, qui n'a aucune valeur, il n'y a rien à payer du tout; tandis que, pour la consommation d'une parcelle de sainteté à un autre moment, il faut en payer l'équivalent même minime. Si en consommant de l'oblation de pain levé pendant Pâques on ignore que c'est de l'oblation, mais l'on sait qu'il y a du levain, ou bien si l'on ignore que c'est de l'oblation et que l'on boit du vin dont on s'est interdit la jouissance par vœu de naziréat, ou bien encore si en ignorance de l'oblation on mange ce produit pendant le jeûne de Kippour dont on a connaissance, on conçoit qu'il faut payer le montant et que l'on

1. Or, l'oblation de pain qu'il faut aussi brûler, est dans le même cas. 2. B., tr. *Baba mecia*<sup>1</sup>, 55; Torath cohanim, n° 20. 3. Il ne saurait pas avoir lieu pour si peu.



sera puni, si l'on divise les infractions en 2 parts dissemblables; mais si on les considère comme un seul fait (une seule consommation ayant eu lieu), il fera l'objet de la discussion <sup>1</sup> entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch (le 1<sup>er</sup> n'impose que la pénalité des coups, non le paiement; le 2<sup>e</sup> exige aussi le paiement).

4. Voici les céréales avec lesquelles on remplit à Pâques le devoir de manger de l'azyme : le froment, l'orge, l'épeautre, l'épi de renard (ou avoine), le seigle. Le devoir est aussi accompli si l'on s'est servi de produits douteux <sup>2</sup>, ou de la 1<sup>re</sup> dime dont l'oblation a été prélevée, ou de la 2<sup>e</sup> dime et d'autres consécration rachetées, ainsi que les cohanim en mangeant de la Halla ou de l'oblation; mais non avec des produits certainement non libérés, ni de la 1<sup>re</sup> dime dont l'oblation n'a pas encore été prélevée, ni de la 2<sup>e</sup> dime ou d'autre consécration non rachetée. Si l'on a préparé pour son propre usage des gâteaux d'action de grâce, ou les flancs que le naziréen doit offrir au Temple à l'issue de son vœu, il ne peut pas les employer à l'accomplissement du devoir pascal; mais s'il les a faits pour les vendre au marché, il peut les utiliser pour ce devoir.

—<sup>3</sup> D'où sait-on que, pour l'accomplissement du devoir pascal de manger de l'azyme, le cohen peut utiliser la Halla ou l'oblation <sup>4</sup>, et le simple israélite de la 2<sup>e</sup> dime? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 18) : *Vous mangerez des azymes*; cette expression explétive <sup>5</sup> englobe les dits objets. Est-ce à dire que le cohen peut aussi employer à cet effet des prémices (qu'il a reçues en céréales)? Non, parce qu'il est dit (ib. 20) : *dans toutes vos habitations vous mangerez des azymes*; il doit donc s'agir d'un mets que l'on consomme partout, tandis que les prémices ne peuvent pas être consommées en dehors de Jérusalem. Mais, fut-il objecté, pourquoi alors autorise-t-on l'emploi de la 2<sup>e</sup> dime, qu'il est interdit de manger ailleurs? C'est qu'après l'avoir rachetée <sup>6</sup>, on peut en manger partout. R. Aboun b. Hija demanda : quelle est la règle pour le produit de l'argent de 2<sup>e</sup> dime qui est devenu impur, selon R. Juda? (admet-il qu'en cas de rachat fait indûment, ce produit peut servir à remplir le devoir de l'azyme, ou non?) Car l'on a enseigné <sup>7</sup> : si le produit acheté pour de l'argent de la 2<sup>e</sup> dime est devenu impur, on peut le racheter à son tour; selon R. Juda, il faut l'enterrer (un premier échange pour le montant de la 2<sup>e</sup> dime ayant déjà eu lieu, il faut s'y tenir). Son interlocuteur lui objecta ce raisonnement : puisqu'il est permis de racheter la 2<sup>e</sup> dime elle-même, si elle est devenue impure, à plus forte raison doit-on pouvoir racheter ce qui a été pris pour l'argent pro-

1. V. Jér., tr. *Troumóth*, VIII, 1. 2. *Demai*, état douteux des produits, dont on ignore si les prélèvements légaux ont eu lieu. 3. En tête de ce §, il y a un passage, qui se trouve déjà au tr. Halla, I, traduit t. III, p. 262. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 2. 5. Ce devoir ayant déjà été prescrit précédemment. 6. Au cas où elle est devenue impure. 7. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 10.

venant de la 2<sup>e</sup> dime. Non, réplique R. Juda, ce n'est pas semblable : on permet le rachat de la 2<sup>e</sup> dime à l'état pur, en raison de l'éloignement de Jérusalem ; mais ce qui a été racheté avec le montant de la 2<sup>e</sup> dime ne peut plus, même pur, être racheté hors de Jérusalem. Donc (quant à la question posée par R. Aboun au sujet du devoir de l'azyme), comme il ne permet pas de racheter un tel produit et de le manger en tout lieu, il ne peut pas servir à remplir ce devoir. Puisqu'il en est ainsi, demanda R. Simon b. Lakisch, le cohen ne peut-il pas non plus remplir le précepte de manger l'azyme en prenant de la Ḥalla d'une pâte de 2<sup>e</sup> dime se trouvant à Jérusalem, par la raison que s'il survient une impureté on ne peut pas la racheter (devant la brûler), ni la manger ailleurs ? (Ou dira-t-on que son caractère de Ḥalla ne l'empêche pas d'être de l'azyme et de servir comme tel ?) De même, le cohen peut-il employer, pour remplir ce devoir, des gâteaux d'action de grâce, ou des flancs de Naziréen (Nombres VI, 15) ? Non, parce qu'il est dit : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours*, tandis que les dites offrandes ne peuvent pas être mangées pendant un tel espace de temps <sup>1</sup>. R. Yona remarque au nom de R. Simon b. Lakisch : comme il est admis qu'à un certain moment de l'histoire d'Israël <sup>2</sup> les dites offrandes pouvaient être consommées dans toute l'étendue du territoire palestinien, le *tana* (celui qui a enseigné l'avis précédent) n'a pas déduit de la question d'emplacement (à Jérusalem) la défense au cohen de s'en servir pour le devoir de l'azyme (mais il a fait valoir la divergence qu'offre la limite de temps). R. Yossa au contraire dit au nom du même : ceci prouve justement que les dits gâteaux pouvaient être mangés dans toutes les villes d'Israël, et par ce motif le préopinant ne les exclut pas du titre d'azyme comme étant soumis à une restriction de place) et il fait valoir celle du temps trop limité). On comprend toutefois que les gâteaux d'actions de grâce pouvaient être offerts en tous lieux ; mais comment l'admettre des flancs du naziréen ? En effet, R. Yohanan dit que ce dernier devoir est obligatoire (et comme tel, il fallait l'offrir au temple même, en tous temps). On peut admettre aussi, dit R. Aboun b. Cahana, que les flancs du naziréen sont parfois comestibles dans toutes les villes d'Israël, au cas où celui-ci a déjà offert le sacrifice de péché à Siloh (au Temple central) et qu'ensuite (la destruction de ce dernier ayant eu lieu) il a présenté à Nob ou à Guibéon (en dehors) l'holocauste <sup>3</sup> et le sacrifice pacifique (ainsi que les dits flancs). Mais, objectèrent R. Ḥanania et R. Ezra en présence de R. Mena, Rabbi n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossa que les sacrifices pacifiques des fêtes présentés sur des autels du dehors sont aptes à la consommation, mais ne servent pas au maître à représenter le devoir obligatoire de l'offrande ? (Comment admettre ici l'hypothèse de la présentation des flancs hors du Temple ?) Il faut donc admettre que l'avis de R. Aboun est seulement justifiable selon R. Juda, qui permet <sup>4</sup> d'offrir le sacrifice expiatoire ou

1. Leur limite de temps est d'un jour et une nuit. 2. Lors que, sous les juges, le tabernacle était à Nob et à Guibeon, on pouvait sacrifier partout. Voir Josué, XVIII, 25. 3. B., tr. *Zebahim*, 117<sup>b</sup>. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 11.

l'agneau pascal sur l'autel général (public), non sur l'autel d'un particulier. Encore n'est-ce vrai que pour ces deux objets, tandis qu'il n'autorise pas la présentation des offrandes pacifiques, et l'objection à l'égard des flancs de naziréen subsiste. En effet, nulle offrande obligatoire n'est présentable au dehors; seulement, la restriction faite pour les sacrifices pacifiques du naziréen s'explique selon R. Simon, qui dit<sup>2</sup> : dès que le naziréen a reçu l'aspersion de l'un des sangs des 3 sacrifices (faisant partie de la cérémonie de libération), il lui est permis de boire du vin, ou de se rendre impur pour un mort (et les flancs, n'étant plus obligatoires, peuvent être présentés n'importe où).

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévy : le morceau d'azyme, de la grandeur minimum d'une olive, qu'il faut légalement manger le premier soir de Pâques, ne devra être pétri avec aucun autre liquide que de l'eau. Selon R. Jérémie et Rabbi, cette recommandation est faite en principe (mais, en cas de fait accompli, le devoir est néanmoins rempli, même avec de l'azyme d'autres pâtes); selon R. Juda b. Pazi, le défaut de ce soin (l'adjonction d'un autre liquide) est une cause d'obstacle à l'accomplissement du devoir. Il résulte de l'objection faite par R. Aboun b. Hïya qu'il est aussi d'avis d'obvier, par la présence de tout autre liquide, à l'accomplissement du devoir pascal; car, objecte-t-il, la Mishnâ dit qu'il est permis de manger à Pâques les gâteaux d'actions de grâce fabriqués pour la vente au marché<sup>3</sup>; et n'est-il pas évident qu'ils contiennent une bonne partie d'huile (selon la prescription du Lévit. II, 2, à ce sujet)? Ceci ne prouve rien, répond R. Yossa, car il s'agit à peine d'une mesure d'un quart de *loug* dans la pâte complète, que l'on répartit ensuite entre un grand nombre de parts (qui est infime dans chacune séparément). D'où sait-on en somme<sup>4</sup> s'il est permis, ou non, de manger de l'azyme non pétri avec de l'eau, et si, pour accomplir le devoir pascal, on peut employer un gâteau chargé d'huile? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 17) : *vous observerez les azymes*, on déduit qu'il faut remplir le devoir pascal à l'aide d'azymes ayant besoin d'être observés (de crainte qu'ils fermentent), à l'exclusion de l'azyme qui ne peut pas fermenter (dont la pâte aurait été saisie à l'eau bouillante); l'obstacle consiste donc en ce que cette pâte n'a pas besoin d'être gardée, et non pour avoir été pétrie avec de l'huile, laquelle n'empêche pas (en cas de fait accompli) que l'on a rempli son devoir. Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>5</sup> qu'il est permis de remplir ce devoir avec de l'azyme épicé, si même le goût du blé a disparu, pourvu que celui-ci y occupe la majeure partie? Cette objection n'est pas fondée; car il ne faut pas croire qu'il s'agit d'une pâte épicée par une huile parfumée, mais à l'eau on a joint des graines de pavot, ou de fragments de noix. D'où donc (ne pouvant rien conclure de là) sait-on quelle est la règle pour l'azyme non pétri avec

1. B., tr. *Nazir*, 46\*. 2. Même tr., VI, 13. 3. Or, s'il l'interdisait seulement en principe, il aurait répondu que la consommation de ces gâteaux est admissible en cas de fait accompli, sans recourir à une autre justification. 4. Ne pouvant rien prouver du fait des gâteaux d'action de grâce. 5. *Yosséfa* à ce tr., ch. 2.

de l'huile et admet-on l'exigence absolue de ne remplir le devoir pascal qu'avec de l'azyme commun, figurant le pain de misère? Ou bien peut-on même employer à cet effet l'azyme semblable à celui dont s'est servi le roi Salomon (de toute beauté)? Oui, parce qu'il est dit (ib. 18) : « vous mangerez des azymes », et le pluriel employé là implique cette dernière sorte. S'il en est ainsi, pourquoi la Bible parle-t-elle du pain de misère (Deutéron. XVI, 3)? Ce terme a pour but d'interdire, pour le devoir pascal, l'emploi des pâtes raffinées (biscottes séchées au four), des gâteaux frits à la poêle et de la pâte aux œufs.

L'azyme devant servir au devoir pascal pourra avoir jusqu'à un palme d'épaisseur, aussi bien que le pain de proposition au temple. On peut aussi employer dans ce but de l'azyme à demi-cuit, pourvu qu'en rompant la pâte, elle ne produise pas des fils. Quant à l'azyme de l'an passé, c'est l'objet d'une discussion entre Schammaï et Hillel <sup>1</sup> : le premier l'interdit ; le second le permet. Selon R. Yossé, tous l'interdisent ; car, puisque cette pâte ancienne n'a pas été faite dans le but spécial de la Pâques, il est clair que l'on n'y a pas mis de soins. Le devoir pascal est considéré comme accompli si l'on a employé dans ce but des biscottes à forme particulière, ou sans forme, bien que l'on ait dit qu'en principe l'on ne doit pas fabriquer ces azymes fins à l'usage de la première nuit de Pâques. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : Baïtos b. Zounin demanda à R. Gamaliel et aux autres sages à Yabneh s'il est permis de cuire pour la Pâques de tels azymes à spéciale? C'est défendu, dirent-ils, car la femme qui les fabrique pourrait y passer un certain temps, et la fermentation pourrait survenir. Si l'on a cette crainte, répliqua Baïtos, on devrait l'autoriser si c'est fait par un coup de presse (τύπος). Non, dirent-ils, car l'on ne pourrait pas déclarer qu'en général cette fabrication est interdite (à défaut d'un tel instrument), tandis que celle de Baïtos seul serait permise. On a enseigné que R. Yossa dit : il est permis d'établir de ces biscottes minces comme des flancs, non en forme de pains ronds, *καλλις* (plus susceptibles de fermenter).

5. Voici les herbages avec l'un desquels on remplit le devoir de la consommation pascale (du premier soir) : la laitue <sup>2</sup>, l'endive, le marube <sup>3</sup> la graine d'accacia <sup>4</sup>, et la plante <sup>5</sup> amère (? marécageuse). Les plantes sont valables pour le devoir pascal si elles sont confites au vinaigre, mais non si elles sont bouillies à l'eau, ou cuites, ou trempées ; on peut en réunir plusieurs parcelles pour former la quantité légale d'une olive, et il est permis d'utiliser leur tige, ou de ces produits douteux (*demaï*), ou de

1. Tr. *Soucca*, I, 2. 2. Maïmonide traduit : *خش* (laitue), mal transcrit, selon la prononciation, par *חטת*. 3. Ce terme est traduit par le *Pné-Mosché* « Raifort. » 4. Maïmonide, invoquant R. Isaac (?), a : *קטף*, plant à feuilles amères, acacia. Serait-ce la plante *قصرصنة*, parnicaut, que transcrit *אלקרצינה*? 5. Ou : partie amère du coriandre.

la 1<sup>re</sup> dîme dont l'oblation est prélevée, ou de la 2<sup>e</sup> dîme et autres consécrations qui ont été rachetées.

Le 1<sup>er</sup> terme de la Mishnâ signifie laitue ; le 2<sup>e</sup> est le τρωξυρον ; le suivant est le γινγδιον (marube). La Harhabina, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de Rabbi, est la mousse qui entoure le palmier. Par amer, on entend une plante d'un vert amer, à l'aspect pâle (moins foncé que le cresson), et qui en étant coupée laisse couler de la sève. Mais, fut-il objecté, comment admettre comme telle la laitue qui, loin d'être amère, est sucrée, au point que l'on désigne du nom de laitue ce qui est naturellement sucré? C'est que, répond R. Hija au nom de R. Oschia, on a précisément voulu rappeler par cette plante l'analogie qu'il y a entre sa nature et l'état d'Israël au moment de la sortie d'Égypte : Comme la laitue, à l'état de jeune plante est d'abord douce, puis amère, de même les Égyptiens ont agi envers nos ancêtres ; ils ont commencé par dire (Genèse, XLVII, 6) : *dans la meilleure contrée du pays, fais résider ton père et tes frères* ; et plus tard (Exode, I, 14) : *ils leur ont rendu la vie amère par de durs travaux, à fabriquer l'argile et les briques*.

Quant à ces diverses plantes confites, selon un autre enseignement, ce procédé (de les confire) est également défendu. Toutefois, dit R. Hida, l'avis qui en permet l'usage s'applique à la tige, tandis que la défense se rapporte aux feuilles — 1.

6. Il n'est pas permis de tremper du son pour les poules ; mais on peut le faire saisir à l'eau bouillante (de cette façon, il ne fermente pas). La femme ne devra pas tremper le son qu'elle a en mains pour le bain, mais elle peut s'en mettre sur le corps à sec (qui sera mouillé plus tard). On ne devra pas mâcher du froment pour le mettre comme emplâtre sur une plaie, parce qu'il fermente ainsi.

On a enseigné que R. Ismaël b. R. Yossé dit au nom de son père : on nomme pétrir la pâte<sup>2</sup> l'action de jeter de l'eau chaude dans la farine ; et faire saisir la pâte, c'est jeter au contraire la farine dans l'eau. Comment donc se fait-il que dans notre Mishnâ l'on permette indifféremment de jeter l'eau chaude dans le son, ou d'opérer à l'inverse (sans contestation entre Hillel et Schammaë)? C'est que, fut-il répondu, l'état de fraîcheur inhérent au son nuit à la fermentation. Lorsqu'un emplâtre, μάλαγμα, commence à sentir mauvais (indice de fermentation), il faut, selon les uns le faire disparaître ; selon d'autres, ce n'est pas indispensable<sup>3</sup>. Ces 2 avis toutefois ne se contredisent pas : le premier se rapporte au cas où la fermentation a précédé la mauvaise odeur ; le 2<sup>e</sup> avis s'applique au cas où la fermentation a suivi la décomposition, ou mauvaise odeur.

1. Suit un passage qui se trouve déjà au tr., *Berakhóth*, du Jér., VI, 6 (t. I, p. 112) et B., ib., f. 38<sup>b</sup> (ib., p. 384). 2. Acte permis par Schammaï et interdit par Hillel ; v. tr. *Halla*, I, 6 (t. III, p. 275). 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

7. On ne doit pas mettre de la farine dans la sauce, ni dans la moutarde, et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite (avant qu'elle fermente). R. Méir dit : on ne doit cuire l'agneau pascal dans aucun liquide (même autre que l'eau), ni dans du jus de fruits, mais on peut (avant de le rôtir) l'enduire avec de tels produits, ou l'y tremper après. Il faut jeter l'eau où le boulanger se rafraîchit les mains en pétrissant l'azyme, de crainte qu'elle fermente.

On a enseigné : il est interdit (en principe) de mettre de la farine dans de la sauce, ou dans la moutarde ; et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite, à condition que ce soit sans répit. R. Méir l'interdit même de suite, car, selon lui, il est impossible de la manger de suite en entier (ce qui suffit pour qu'elle fermente). Il est dit (Exode, XII, 9) : *vous ne le mangerez pas* (l'agneau pascal) *à demi-rôti, ni bouilli à l'eau*. On sait donc que l'eau est interdite. D'où sait-on que cette défense est applicable à d'autres liquides ? De ce que l'expression *bouilli* s'y trouve deux fois ; c'est-à-dire n'importe comment. Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui dit<sup>1</sup> de tirer des déductions de chaque terme explétif ; mais comment la justifier d'après R. Ismaël, qui n'admet pas ce mode d'exégèse ? Il déduit cette défense par *a fortiori* et dit : puisqu'il est défendu de le cuire dans l'eau, qui pourtant ne modifie pas le goût de la viande ; à plus forte raison est-ce défendu dans d'autres liquides, qui communiquent leur goût. Il n'est pas permis de pétrir l'azyme dans des liquides autres que l'eau, mais on peut l'enduire de cette façon. R. Akiba raconte que, pendant son séjour en bateau (un grand voyage maritime) avec R. Eliézer et R. Josué, il a enduit ses azymes de cette façon (sans avoir rencontré d'opposition de la part de ses voisins). On ne doit pas pétrir l'azyme à l'eau chaude, parce qu'elle saisit la pâte (et nuit à sa disposition), ni dans de l'eau tiède, parce qu'elle active la fermentation, mais dans de l'eau froide. Cependant, n'a-t-on pas enseigné<sup>2</sup> qu'au Temple l'on pétrissait les offrandes de farine à l'eau tiède, et l'on faisait attention à ce qu'elles ne fermentent pas ? C'est que, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, là cette pâte était aux mains des cohanim, qui prennent grand soin du sacrifice ; tandis qu'ici, pour l'azyme, il s'agit d'une pâte abandonnée aux femmes, qui sont indolentes et pourraient commettre quelque négligence (I, 4). Il va donc sans dire que l'eau tiède est interdite à cet effet aux femmes ; mais si le cohen pétrit lui-même la pâte d'azyme, lui sera-t-il permis d'employer de l'eau tiède ? La présente question peut se résoudre d'après ce qu'a déjà dit (plus haut I, 1) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes après les menstrues (au moment de prendre le bain légal) doivent ramasser les cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer) ; mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger de l'oblation (ses bains sont bien

1. Jér., tr. *Schabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; *Yebamóth*, VIII, 1. 2. Tr. *Menahóth*, V, 1.

T. v.

3.

plus fréquents), elle est dispensée de cet usage ; enfin, lorsque cette dernière prend le bain legal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et l'autre. Il en sera donc de même ici pour la pâte pétrie par le cohen, et l'eau tiède lui sera interdite, pour ne pas établir de différence entre ses azymes et ceux de toute autre personne.

« On doit jeter l'eau servant au lavage des mains du boulanger, car elle fermente », dit la Mishnâ. Selon les uns, on la jette dans un terrain crevassé (dont les interstices servent de récipient) ; selon d'autres, on la jette sur un terrain en pente,  $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$  (d'où elle s'écoule mieux). Toutefois, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où le dit emplacement est élevé (de sorte que l'eau n'y croupit pas) ; le second entend parler d'une place étendue (où l'eau ne s'entasse pas et ne peut pas fermenter). R. Pinhas ajoute au nom de R. Ila que R. Hija b. Aba s'est exprimé à peu près de même<sup>1</sup> : Si, dit-il, l'on a trempé dans l'eau du froment ou de l'orge, il est interdit de le manger dès qu'il fermente ; au cas contraire, leur usage est permis. Selon R. Yossé, au contraire, sans se préoccuper de la fermentation, dès que ces grains trempés à l'eau se fendillent (par le gonflement précurseur du ferment), il est défendu de les manger ; mais si on les a trempés au vinaigre, on peut les manger même fendus, parce que l'action astringente du vinaigre empêche la fermentation. R. Samuel b. R. Isaac avait du vin piqué (prêt à aigrir) ; il y mit de l'orge pour activer la fermentation (et l'empêcher de tourner) ; puis il demanda à R. Imi si, au moment de Pâques, il fallait jeter ce vinaigre (en raison de son contenu d'orge). Oui, dit ce dernier, parce qu'au moment de mettre l'orge, le vinaigre n'était pas fait. De même, R. Hanina, fils de R. Bahia, ayant du miel mêlé à de la farine (mélange susceptible de fermenter), consulta R. Mena sur ce qu'il fallait faire : il faut en débarrasser la maison, répondit R. Mena (bien que ce mélange ne comprenne pas d'eau, il fermente). Quelqu'un des gens de R. Kirié avait des flacons d'huile au milieu de son grenier de blé, et des gouttes s'échappant de ces récipients avaient humecté des grains ; il demanda aux Rabbins ce qu'il fallait faire. Il faut, lui répondirent-ils, enlever au-dessous de ces flacons les grains mouillés (qui, même par l'huile, peuvent fermenter). R. Imi enseigna qu'à l'égard des cruchons servant toute l'année à renfermer de la bouillie,  $\alpha\alpha\alpha$ , il suffit, avant Pâques, de les laisser pleins d'eau pendant 3 jours, que l'on renouvelle de temps en temps, pour s'en servir à cette fête.

### CHAPITRE III

1. Voici les objets que l'on est tenu de faire disparaître avant Pâques : la bouillie ou pâte babylonienne<sup>2</sup>, la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée,

1. Tossefta à ce tr., ch. 3.      2. Voir la note additionnelle.

le zythum<sup>1</sup> ou décocotion d'orge (ζύθος) d'Égypte, le ferment (ζύμη) des teinturiers, l'amidon (ἄμυλον) des cuisiniers, et la colle (κόλλα) des scribes. R. Éliézer y comprend aussi l'ornementation des femmes (où, par contact, du pain a pu s'incruster). Voici la règle : tout ce qui fait partie des 5 espèces de blé (citées II, 5) devra être enlevé de la maison à Pâques, et si l'on en mange, on transgresse une défense, sans être passible toutefois de la pénalité du retranchement.

R. Mena dit : tous ces mélanges ne sont défendus qu'en cas d'adjonction d'eau (par tout autre liquide il n'y a pas de fermentation). Le mets babylonien est interdit, parce qu'on y joint des fragments de pâte ; dans la boisson de Médie, on met de la farine d'orge ; le vinaigre d'Idumée est aussi nommé le parfum (balsamus) de Rome (où l'on jetait des grains d'orge). En principe, lorsqu'on avait grand soin de confectionner le vin avec pureté, afin d'offrir une part en libations au Temple, il ne devenait pas aigre ; aussi, fallait-il mettre des grains d'orge si l'on voulait qu'il fermente : c'est ce que l'on nomme le parfum des Romains (fait comme chez eux). Le zythum égyptien et le ζύθος (composé d'orge, de savoran et de sel) ; dans le ferment des teinturiers (à l'eau de son), on jetait certain bois colorant pour que la laine s'imprègne de la couleur. Enfin, l'amidon des cuisiniers, selon R. Hija b. Aba, se fabriquait ainsi : on pressait des grains à peine arrivés au tiers de leur maturité, on les pilait de façon à fabriquer des gâteaux semblables à ceux du safran, puis on les mettait à la surface de la marmite, pour attirer l'écume, χληβος. Quant à la colle des scribes, on fabriquait à Alexandrie des pâtes minces, en forme de cuve (pour coller le papier).

R. Eliézer interdit aussi les ornements de femme, est-il dit. Selon une version, on entend par là la façon de se poudrer des dames riches (où il entre beaucoup de farine) ; selon d'autres, c'est la poudre blanche des pauvres (où il y a plus de chaux que de farine). Or, celui qui défend cette dernière, défend aussi à plus forte raison la première sorte ; mais, à l'inverse, selon le premier avis, cette seconde sorte est permise. Il est dit (Exode, XII, 38) : *vous ne mangerez pas de pâte levée* ; cette locution explétive (la défense en général ayant déjà été exprimée) a pour but d'aviser que le mets babylonien, la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée sont compris dans cette défense. Est-ce à dire que la pénalité du retranchement existe aussi à leur regard ? Non, parce qu'il est dit (ib. 19) : *toute personne qui mangerait du pain levé sera retranchée* (cette peine est donc restreinte au seul cas de la consommation du pain). Mais, objectèrent les compagnons d'étude en présence de R. Yôna, comment se fait-il qu'ici le mot *toute* implique une restriction, tandis qu'au verset précédent, il comporte une extension d'interdit ? Non, répondit R. Yona, il y a bien une

1. C'est, dit Maïmonide, un composé de sel, d'orge, et de la plante *crocus sylvestris*, ou *grana cnici*, déjà signalée par Maïmonide comme plante dangereuse au tr. *Péa*, V, 3 (t. II, p. 71, note ) et au tr. *Kilaïm*, II, 9 (ib., p. 245, note ).



idée d'extension dans les deux versets ; ici (dans le 2<sup>e</sup>), l'extension s'applique à ceux qui mangent (même les femmes sont passibles de la peine du retranchement), et le précédent verset comprend une extension dans les objets à manger. Mais, fut-il objecté alors, n'a-t-on pas enseigné (ci-dessus, II, 4) : « il est permis de remplir le devoir de manger l'azyme au premier soir de Pâques avec de l'azyme épicé, le goût du blé fût-il annulé, pourvu que la majeure partie se compose de blé » ; donc, pour les quatre interdits de notre Mishna ne devait-on pas dire aussi qu'en raison de ce que le ferment domine, la pénalité du retranchement est applicable ? Là, c'est différent, fut-il répondu : il faut, pour l'application de la peine du retranchement, que ce soit du pain, ce qui n'est pas le cas pour les interdits de la Mishna. Au contraire, lui objecta R. Yossa, puisque d'après toi-même (R. Yona) on exige pour la validité du devoir officiel de l'azyme qu'il soit composé desdites cinq espèces constituant le pain, en raison de ce qu'il est dit (Deuteron. XVI, 3) : « pendant sept jours vous mangerez en même temps des azymes, du *pain de misère* », on devrait par déduction considérer comme pain levé ce qui entre dans la composition de l'azyme, avec les mêmes pénalités ? En outre (on ne conçoit pas bien le principe de l'analogie parfaite entre le pain levé et l'azyme), puisqu'il est dit : « il suffit au besoin, pour accomplir le devoir pascal, de manger un flanc d'azyme trempé, ou cuit sans être fondant » ; il faut donc croire que s'il est fondant, il n'est pas permis de l'employer pour la consommation officielle ; pourquoi dis-tu<sup>1</sup> que si l'on a avalé du ferment en fusion, on est passible d'une peine ? L'explication de R. Yona étant donc écartée, reste la question de savoir pourquoi la peine du retranchement n'est pas applicable aux cas prévus par notre Mishna ? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Idi, le ferment de ces 4 objets n'est pas pur (ce n'est qu'un mélange). Est-ce à dire que cette transgression n'entraîne pas non plus la peine des coups de lanière ? Non, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, ou R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch. Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour la consommation du pain levé pur, on est passible du retranchement, et pour le mélange, on subira la peine des 40 coups ? Or, Rab dit à ce sujet que, par ce dernier interdit, on entend certains ferments, savoir le mets babylonien, ou la bière de Médie ? Non, dit R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, dans cet enseignement on entend parler d'un mélange de pain levé et d'azyme (en ce cas, le goût du pain est intact). R. Yossa dit avoir présenté l'objection suivante contre R. Aboun b. Cahana : Dans quelle hypothèse expliquer ce mélange ? Si le pain est en majeure partie, on devrait être passible du retranchement ? Si l'azyme est en majeure part, loin de subir la peine des coups de lanière, on doit pouvoir s'en servir pour le devoir officiel de manger l'azyme au premier soir ? R. Samuel b. R. Isaac enseigne que R. Josué Onia l'explique ainsi : il s'agit du cas où il y a bien du pain levé, mais moins de la valeur d'une olive (de façon que la peine du retranchement est inapplicable), et pourtant la pénalité des coups subsiste, selon

1. Tr. Houllin, 120<sup>a</sup>.

l'avis de R. Simon qui dit <sup>1</sup> : une quantité minime faisant infraction à la loi est passible des coups.

R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac dit au nom de Rab : dans un pot où l'on a mis de la sauce (ἀλάμπις), on ne devra plus cuire de cette espèce qu'après Pâques. Il faut donc croire qu'il serait permis d'y cuire une autre espèce (même pendant Pâques), pourvu qu'avant Pâques il y ait eu au préalable 3 autres cuissons. Si la cuisson d'autres mets annule le goût de ladite espèce, en raison de la diversité, elle devrait aussi provoquer l'annulation de goût de la même espèce ? Non, la cuisson de la même espèce est interdite, parce que l'analogie éveille pour ainsi dire l'état d'interdit (le rappelle). R. Jacob b. Zabdi dit que R. Abahou recommandait aux meuniers de ne pas mettre les sacs les uns sur les autres, afin qu'ils ne s'échauffent pas et ne soient pas exposés à fermenter. R. H̄inena b. Papa allait lui-même au moulin pour examiner le tout dans le même but. R. Yossé b. R. Aboun ne faisait moudre, à cet effet, qu'un peu à la fois <sup>2</sup>. R. Aboun permettait aux meuniers (pour l'exactitude de leurs comptes) de mettre un poids (trutina) plein d'eau dans la mesure, puis de le suspendre et de l'enlever jusqu'à 4 fois (sans crainte que des gouttes d'eau tombent sur la farine). R. H̄anania et R. Mena expriment des avis différents au sujet de l'emplacement : selon le premier, il est permis de mettre le blé destiné aux azymes sur de l'herbe humide (sans rien craindre), mais c'est interdit sur la terre humide (contact plus grave); d'après le second, c'est à l'inverse (le contact de la terre est seul permis). R. H̄anania, fils de R. Hillel, ajoute : même celui qui permet le contact de l'herbe entend parler de celle qui a été cueillie après la 6<sup>e</sup> heure, lorsque la rosée qui l'imprégnait avait déjà séché.

2. Si dans les fentes (interstices) du pétrin il y a de la pâte égale en une seule place à la grandeur d'une olive, il faut l'enlever ; mais si elle est moindre, elle s'annule dans l'ensemble. Il en est de même pour le cas de contact avec une impureté. Si ce morceau de pâte est considéré comme valeur par le maître (se proposant de l'enlever), il constitue une séparation ; mais si l'on tient au contraire à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente, il fait pour ainsi dire partie intégrante du pétrin (on l'indentifie au point de vue du contact). Quant à la pâte sourde (dont on ne sait pas, en frappant sur elle, si elle a fermenté ou non), on la juge par analogie : s'il y en a une autre pétrie en même temps et qui ait fermenté, celle-ci sera déclarée semblable et interdite.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy : lorsque la Mishnâ dit qu'une quantité égale à une olive qui est en une seule place devra être brûlée, il s'agit du cas où cette partie

1. B., tr. *Maccôth*, 17<sup>a</sup>. 2. Ainsi l'explique le *Pné-Mosché*. Le *Qorban 'Eda* dit : il faisait moudre par un « fondeur. »

pourra être retirée d'un coup (fût-elle composée de 2 morceaux tenant par un fil). Ceci s'explique bien d'une pâte encore humide; mais qu'en est-il si elle est sèche? On estime si, à l'état frais, on pourrait ainsi l'enlever d'un coup; il en sera alors de même pour la pâte sèche. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira <sup>1</sup>: deux morceaux, chacun d'une demi-olive, en 2 places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints; s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que tout morceau inférieur à une olive est nul? C'est vrai de la pâte adhérente au pétrin; mais si elle est détachée, par exemple dans un vase, on joint les morceaux. Quelle sera la règle si l'on a enlevé une parcelle d'un morceau égal à une olive? Dira-t-on qu'en raison de l'amoindrissement, il devient nul, ou bien que l'on est tenu toujours de le brûler en raison de sa grandeur primitive? En outre, dans cette dernière hypothèse, jusqu'à quels fragments du pétrin étendre cette règle? Les compagnons d'étude ont supposé que la jonction des morceaux a lieu si le plus grand intervalle entre eux ne dépasse pas la majeure part du pétrin. Mais alors on peut encore demander quelle sera la règle si l'on a diminué cet intervalle? L'annulation a-t-elle lieu, ou bien faut-il faire disparaître le tout en raison de l'état primitif d'interdit? — <sup>2</sup>

« Si un morceau de pâte est considéré comme ayant une valeur, est-il dit, il constitue une séparation. » C'est vrai pour le bain légal, et ce dernier appliqué au pétrin n'est valable qu'après l'enlèvement des morceaux de valeur; ces derniers, n'ayant pas de valeur, peuvent rester sans inconvénient. Il en est de même de tout vase devant être aspergé, et le morceau de pâte touché par impureté n'est pas considéré comme adhérent (de façon à rendre impur tout le pétrin). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit à la fin: « si l'on tient à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente (que l'on y attache de la valeur), il sera considéré comme du pétrin », et en fera partie intégrante. R. Simon b. Lakisch dit que Rabbi a enseigné ce qui suit <sup>3</sup>: une ordure adhérente à un siège est considérée comme partie intégrante sous le rapport de l'impureté (le contact de cette dernière entache tout), mais la jonction est imparfaite pour l'aspersion (cette dernière est insuffisante pour purifier le tout si elle ne touche qu'à la dite ordure). R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Simon b. Cahana: un membre presque détaché du corps par fracture, ou un ongle à demi-arraché, ou l'ordure adhérente à un siège, ou le circuit de consolidation d'une courge creuse (servant à puiser l'eau), ou le couvercle (bouchon) des puits des coussins, ainsi que, selon R. Yossé b. R. Aboun, l'épice du *costum* <sup>4</sup>, chacun de ces objets constitue la jonction au point de vue de l'impureté (le contact de celle-ci à l'une de ces parties entache le tout), mais non pour l'as-

1. Ci-après, § 3, et V, 4. 2. Question non résolue. Suivent quelques mots, qui, selon tous les commentaires, n'ont que faire ici et se retrouvent ci-après, § 3. 3. Tosefta au tr. *Para*, ch. 11 (12); B., tr. *Sabbat*, 48. 4. Ainsi le traduit J. Lévy. Le comment. *Pné-Mosché* a: « excroissance poilue survenant au corps des enfants. »

persion (elle serait insuffisante). A quoi tient cette distinction entre le contact pour l'impureté et celui de l'aspersion? C'est que, dit R. Ila, de cette dernière il est écrit (Nombres, XIX, 18) : *Il fera l'aspersion sur la tente et sur tous les vases*, dernière expression désignant ce qui fait partie intégrante des vases (non ce qui adhère par accident); tandis que de l'impureté il est dit (Lévit. XI, 38) : *ce sera impur pour vous*, y englobant tout ce qui sert à votre<sup>1</sup> usage (comme les objets précités), On a dit là-bas (à Babylone) : quant aux tartellettes de dessert (τρωκτά), R. Isaac a enseigné qu'il est permis de les préparer un à un, non 2 ou 3 à la fois (la finesse de la pâte la fait adhérer aux doigts et provoque le ferment), à moins d'avoir soin de tremper les mains dans l'eau fraîche entre chaque confection. On a enseigné : il faudra aussi brûler avant Pâques certain dessert d'herbes sauvages épicées (quoique contenant à peine des parcelles de pain). De même, les gâteaux<sup>2</sup>, qui s'émiettent, dit R. Yossé, devront être brûlés. — R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : si, en présence d'une pâte subitement refroidie (nommée par la Mishnâ : pâte sourde), on n'a pas d'autre pâte pétrie en même temps qui ait fermenté (pour servir de point de comparaison), jusqu'à quel moment faut-il attendre pour qu'elle soit interdite? R. Jacob b. Aḥa, ou R. Oula de Césarée dit au nom de R. Ḥanania : c'est le temps qu'il faut pour parcourir un espace de 4 milles.

3. De quelle façon prélève-t-on la Ḥalla sur une pâte devenue impure<sup>3</sup> à la fête de Pâques? R. Eliéser dit : on ne fera la désignation de la Ḥalla que lorsque la pâte sera cuite (qu'il n'y a plus de fermentation à craindre); selon B. Betherā, on jettera la pâte à l'eau froide (pour l'empêcher de lever). R. Josué dit : ce n'est pas un levain à l'égard duquel subsiste la défense qu'il ne doit « pas être vu, » ou « ne pas être trouvé » (la désignation de Ḥalla fait qu'il n'est plus à vous); on la prélève donc, on la laisse intacte jusqu'au soir, et si à ce moment elle a fermenté, on la traite comme telle.

La Mishnâ émet divers avis, parce qu'il s'agit du cas où la pâte est devenue impure<sup>4</sup>, après avoir été pétrie (qu'il y avait déjà obligation de la Ḥalla); mais si elle est devenue impure auparavant<sup>5</sup>, il suffira de la pétrir par fragments qui ne dépassent pas la mesure d'un *cab* (et ne sont pas soumis à la Ḥalla). En outre, il s'agit du cas où on la pétrit le jour même de la fête; mais, si c'est la veille au soir, on procédera selon l'enseignement qui dit<sup>6</sup> : lorsqu'on pétrit la pâte au jour même de la fête, il faut aussi prélever la Ḥalla en ce jour; si on la pétrit la veille et que l'on a oublié de prélever la Ḥalla, il sera défendu

1. B., tr. *Houllin*, 118<sup>a</sup>. 2. Sans doute pétris au jus de fruits. 3. On ne peut pas la cuire en ce jour, puisqu'elle est interdite à la consommation même du cohen; ni attendre jusqu'au soir pour la brûler, de craindre qu'elle fermente; ni enfin la brûler en ce jour, où il est défendu de brûler les saintetés. 4. Cf., tr. *Halla*, II, 3. 5. Même tr. III, 1, commencement (t. III, p. 289). 6. Jér., tr. *Béca*, I, 8 (60<sup>d</sup>).

de la toucher en ce jour (à titre de produit inaffranchi, *tébel*), et il va sans dire que l'on ne pourra pas en prélever la Ḥalla en ce jour de fête. Or, il est seulement question là d'un pétrissage complet, sans parler d'un simple mélange d'eau à la farine; est-ce à dire qu'en ce dernier cas le devoir de la Ḥalla n'est pas le même? aurait-il lieu, en ce cas, au jour même de la fête, à l'achèvement, bien que d'ordinaire l'obligation soit imposée dès qu'il y a mélange?) Il peut s'agir, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, d'une pâte impure, dont on prélève seulement la Ḥalla à la fin des travaux de préparation (après la cuisson), non au jour de fête. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, en principe on ne devait prélever la Ḥalla sur une pâte pure que lorsque les travaux y relatifs étaient achevés; seulement, les sages ont établi la précaution de la faire prélever dès l'instant du mélange, pour éviter la possibilité d'un contact impur à la pâte. Ledit enseignement (où il est dit qu'en cas d'oubli de la Ḥalla sur une pâte pétrie la veille, il n'est plus permis de la toucher en ce jour), traite de la fête de Pâques (en raison de la fermentation qui a pu se produire); mais c'est permis à toute autre fête, comme celle de la Pentecôte ou des Tabernacles (auquel cas on laisse la Ḥalla de côté jusqu'au soir). Selon R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Houna au nom de R. Aḥa, c'est également interdit aux autres fêtes, en raison du verset (Exode, XII, 16) disant: *il ne sera fait nul travail pour eux* (et le prélèvement de la Ḥalla est une appropriation). Pourquoi ce prélèvement est-il défendu, et est-il permis d'approprier (émonder) pour les manger des légumes d'oblation? C'est que l'on peut manger ces dernières (et les travaux servant à ce but sont permis), tandis que la Ḥalla de pâte impure n'est pas comestible. Quelle différence y a-t-il entre ce prélèvement interdit et l'action permise de trier les bons grains aux jours de fête, dont le déchet ne peut pas servir à la consommation? (objection non réfutée). Selon l'opinion de R. Éliézer dans le Mishnâ (de signaler la Ḥalla nominalement), le maître procédera comme suit par subterfuge (puisqu'il n'est pas permis de toucher à la part de Ḥalla, une fois qu'elle est déterminée): à chaque miche qu'il met au four, il dit qu'il la mangera peut-être, et il les cuit toutes; en les retirant, il déclarera pour chacune qu'il les met de côté, et finalement il laisse la dernière au four sans y toucher — 1.

Pourquoi, selon R. Éliézer, ne pas désigner comme Ḥalla la dernière miche puis la retirer du four (pour ne pas brûler une sainteté au jour de fête)? C'est que, dès lors (à titre de consécration devenue impure), il n'est plus permis de la déplacer. Mais pourquoi alors ne peut-on pas la retirer d'abord du four, puis lui donner le nom de Ḥalla? C'est que l'on craint que, par mégarde (en la confondant), on la mange. Mais pourquoi, dès la désignation de la Ḥalla ne pas prendre en même temps que cet azyme un autre, et les placer tous deux dans un coin que l'on ne touchera pas, comme il a été enseigné ailleurs<sup>2</sup>: avec des produits profanes, on peut transporter de l'oblation pure et de l'impure

1. Suit un passage que l'on retrouve *in extenso*, tr. 'Eroubin, X, 13, traduit au t. IV, p. 305. 2. (B., tr. *Sabbat*, 141<sup>b</sup>).

qui sont réunies? L'analogie n'est pas complète entre ces 2 cas : ailleurs on déplace l'impure pour arriver à la partie pure, placée au-dessous (voilà pour-quoi l'adjonction des produits profanes est indispensable), tandis qu'ici le transport du profane aurait exclusivement lieu en faveur de l'impure, ce qui est interdit. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, pourquoi après le retrait du four ne pas jeter cet azyme sur le fumier (où il n'y a plus lieu de craindre qu'on le reprenne), puis le consacrer à titre de Halla? Ce procédé est impossible, fut-il répliqué, car il n'est pas permis de consacrer ce que l'on a rejeté et ne vous appartient plus ; et l'on ne pourra pas non plus la consacrer, puis la jeter au fumier, car il n'est pas permis d'abandonner à tout venant ce qui ne vous appartient plus. Mais, observe R. Jérémie, on devrait pouvoir briser cet azyme en morceaux, que l'on éparpillerait dans les maisons, puis l'on désignerait la Halla. Quoi, fut-il répliqué, plus haut (§ 2) le même R. Jérémie au nom de R. Zeira a déclaré que 2 morceaux ayant chacun la valeur d'une demi olive ne sont pas considérés comme joints dans la même maison pour constituer l'interdit, mais s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint; tandis qu'ici il admettrait la jonction, puisqu'il dit de désigner la Halla après l'éparpillement? (ne se contredit-il pas?) Non, dit R. Yossé, c'est avant la chute de morceaux, pendant qu'ils sont encore dans l'air que l'on désignera la Halla, car l'air constitue une jonction, non le sol<sup>1</sup>. Il est dit<sup>2</sup> : lorsqu'un animal et son petit sont tombés dans un fossé un jour de fête (qu'il est défendu d'égorger le même jour et qu'au moment de la fête l'on ne doit pas déplacer inutilement), il faudra, selon R. Eliézer, tirer de là l'un des animaux pour l'égorger en vue de la consommation du jour, et nourrir l'autre sur place pour l'empêcher de mourir ; selon R. Josué, on pourra faire monter l'un avec l'intention de l'égorger, sans toutefois procéder à cet acte, puis se ravisant, on pourra par suite de cette ruse, faire monter l'autre, bien qu'en somme l'on ne se soit résolu à égorger aucun des deux animaux. Or, objecta R. Aboun b. Hiya, n'y a-t-il pas une contradiction entre cet avis de R. Eliézer, qui (à l'opposé de R. Josué) interdit d'agir par ruse<sup>3</sup>, tandis qu'ici (pour la Halla) il le permet? C'est qu'ici, fut-il répondu, il s'agit d'éviter à Pâques la production du levain, tandis qu'il n'y a pas de tels motifs pour la présence simultanée des 2 bêtes au fossé. N'y a-t-il pas de contradiction entre les 2 avis de R. Josué, puisqu'il autorise en ce dernier cas de procéder par ruse, tandis qu'il le défend ici pour la Halla? C'est que, répondit R. Idi, en autorisant au jour de fête le transport d'un animal, on transgresse une simple prescription rabbinique (d'interruption du repos), tandis qu'ici il s'agit d'un fait plus grave (légal), celui de la Halla. R. Yossé b. R. Aboun explique cette apparence de contradiction selon R. Josué, en disant : lorsque la bête et le petit sont dans le fossé, il s'agit d'éviter une perte d'argent ; tandis que la parcelle de Halla

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* donne un sens interrogatif à cette dernière phrase. Il conclut que, faute d'un arrangement, on laisse brûler la Halla au four.

2. Casuistique de R. Ezéchiel, partie I, n° 14. 3. Tr. *Beça*, III, 4 (5).

ne représente pas une valeur. R. Isaac et R. Oschia adoptent chacun l'une des 2 explications (de R. Idi et de R. Yossé qui viennent d'être données).

R. Berakhia exposa que l'avis de Ben-Bethera exprimé ici (de recourir à l'eau froide) doit servir de règle, puisque la Mishnâ suivante dit aussi : dès que la pâte gonfle, il faut la rafraîchir à l'eau froide (pour éviter la fermentation). Toutefois, on peut objecter contre la validité de cette preuve l'argumentation de la Mishnâ suivante ; car, dit R. Hiskia, ou R. Abahou au nom de R. Eliézer, chaque fois que Rabbi (le texte mischnique) expose d'abord une discussion, puis un avis anonyme, ce dernier l'emporte<sup>1</sup> comme règle (or, dans cette mishnâ, le dernier avis exprimé n'est pas anonyme, mais de R. Akiba, et il ne peut pas servir de règle).

4. R. Gamaliel dit : trois femmes peuvent pétrir en même temps leur pâte destinée à fournir les azymes (sans crainte qu'ils fermentent), bien qu'elles les cuisent dans le même four l'une après l'autre. Selon les autres sages, elles devront disposer leurs travaux concernant la pâte comme suit : pendant que l'une pétrit, et l'autre étale la pâte, la première les fait déjà cuire. En effet, dit R. Akiba (adoptant l'avis des sages), certaines femmes sont moins vives que d'autres, de même certains bois brûlent moins bien, et certains fours sont plus lents à chauffer. Voici une règle générale : dès que l'on s'aperçoit que la pâte va gonfler, il faut tremper les mains dans l'eau fraîche et pétrir la pâte à nouveau (pour éviter le ferment).

On a enseigné combien chacune d'elles attendra : la 1<sup>re</sup> fait reposer la pâte pendant qu'elle chauffe une fois le four ; la 2<sup>e</sup> attend pendant qu'elle chauffe une 2<sup>e</sup> fois après le cuisson de la 1<sup>re</sup> fournée (pendant 3 opérations) ; enfin la 3<sup>e</sup> est obligée d'attendre que l'on ait chauffé le four pour la 3<sup>e</sup> fois, après deux cuissons (savoir pendant 4 opérations). En outre, l'attente sera encore plus longue, si la 1<sup>re</sup> femme pétrit plusieurs miches, de sorte que déjà pour la 3<sup>e</sup> il y aura eu 3 fois le chauffage du four et 3 cuissons. De même, on a dit (selon l'avis des autres sages) : lorsque la dernière a fini de pétrir, la seconde d'étaler la pâte, la première de chauffer le four, celle-ci procède à la cuisson (n'ayant donc fait attendre la pâte que pendant une opération, le chauffage) ; la seconde attendra qu'elle chauffe le four, après que sa voisine a fini la cuisson (soit 2 œuvres) ; la 3<sup>e</sup> attendra pendant 2 chauffages interrompus par une cuisson. Si l'on cuit plusieurs miches à la suite les unes des autres, la dernière attendra aussi pendant deux chauffages entrecoupés d'une cuisson.

— Contrairement à R. Gamaliel, les autres sages sont d'avis que ces trois femmes doivent échelonner leurs travaux (de façon à moins attendre). Aussi, R. Oschia a enseigné : lorsque l'une commence à cuire les azymes, l'autre se met à pétrir sa pâte. Selon un enseignement<sup>2</sup>, la pâte composée de farine de

1. Cf., tr. *Taanith*, II, 14 (f. 66<sup>a</sup>) ; *Meghilla*, I, 6 (f. 70<sup>d</sup>). 2. *Tossefta* à ce tr., ch. 3.

froment devra avoir pour mesure 3 cabs au plus (afin d'éviter la fermentation); mais celle composée d'orge pourra avoir jusqu'à 4 cabs; selon une autre version, c'est à l'inverse cette dernière qui ne devra pas dépasser 3 cabs (l'orge étant prédisposée à fermenter). Pourtant, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier est applicable au cas où le froment est comme gras (dru), tandis qu'il admet pour mesure de l'orge 4 cabs, lorsqu'elle n'est pas grasse (et équivaut à une qualité moindre); d'après le second avis, au contraire, on admet 4 cabs comme mesure du froment s'il est maigre (défectueux), tandis que celle de l'orge sera de 3 cabs, parce qu'étant déjà comprimée, elle lèvera davantage.

5. Le ferment, quoiqu'insuffisamment levé, devra être brûlé; mais celui qui en mange (par mégarde) est dispensé de toute pénalité. Tout fragment de pâte levée devra être brûlé; et si l'on en mange sciemment, on est passible du retranchement. Au premier cas, la pâte a comme des cornes de sauterelle; au second cas, les filaments s'entremêlent (la fermentation est déjà faite). Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, la pénalité du retranchement est applicable aux deux cas. Quel est donc (selon eux) le levain pour lequel il n'y a pas de pénalité? C'est la pâte à peine saisie, blanche comme la figure de quelqu'un dont la frayeur a hérissé les cheveux (blême).

Toutefois, dit R. Houna au nom de Rab<sup>1</sup>, il est permis de donner ce ferment à manger à son chien. Selon B. Kappara, les autres sages sont d'un avis plus sévère, parce qu'il n'a pas de pâte dont la surface revête un pli sans qu'il y en ait plusieurs au-dessous (signe de fermentation).

6. Lorsque le 14 nissan survient un samedi, on fait disparaître (brûle) la veille tout ce qui ne sera pas mangé en entier le samedi matin. Tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, on enlèvera tout en son temps, non d'avance. Selon R. Éliézer b. R. Çadoq, on enlèvera dès la veille du samedi ce qui pourrait rester de l'oblation sacerdotale (non accessible à tous), mais on débarrasse en temps ordinaire le profane (que l'on peut distribuer entre beaucoup de gens).

L'avis exprimé ici par R. Méir est conforme à ce que R. Eliézer dit plus haut (§ 3) pour la Halla, mais il le dépasse encore; car la prescription de R. Eliézer (de ne pas la désigner nominale) a lieu pour ne pas s'exposer à la défense « de ne pas voir » ou « de ne pas trouver de pain levé », en cas de certitude, tandis que R. Méir est aussi sévère pour la prévision douteuse, qu'il peut rester de l'oblation au lendemain. L'avis exprimé ici par les autres sages est conforme à celui de R. Josué (l'interlocuteur de R. Eliézer, plus haut), mais en le dépassant encore. Or, R. Josué dit plus haut qu'en un jour de fête, on ne brûle pas les saintetés, tandis qu'ici les

1. Ci-dessus, II, 1, et ci-après, V, 4.



sages l'interdisent même en semaine (si le lendemain samedi, il y possibilité de les manger). On a enseigné que R. Juda dit : Schammaï et Hillel sont d'accord pour déclarer qu'il est défendu de brûler l'oblation pure et que c'est permis dès le vendredi pour celle qui est impure (si la veille est un samedi); il n'y a de discussion entr'eux qu'en cas d'oblation douteuse : Schammaï dit en ce cas de ne pas la brûler, et Hillel le prescrit (dès le vendredi). Or, dit Schammaï à Hillel, puisque tu es d'avis que l'oblation pure ne doit pas être brûlée, parce qu'il se peut qu'un autre cohen habite dans la limite sabbatique et vienne prendre part à la consommation de l'oblation le matin même du sabbat; il devrait en être de même pour l'oblation douteuse, car il est possible que le prophète Elie résidant sur le mont Carmel vienne (par voie miraculeuse) résoudre le doute et attester le samedi matin que cette oblation est pure. A quoi l'école de Hillel répliqua ceci : nous avons la conviction qu'Elie ne fait pas un tel déplacement, ni les samedis, ni les jours de fête. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanam : l'avis dit ici par R. Éliézer b. R. Çadoq est conforme à ce qu'a dit plus haut (I, 6) R. Gamaliel : de même qu'il dit là qu'il y a lieu d'établir une distinction d'heures entre la consommation des mets profanes (qu'il faut cesser à la fin de la 4<sup>e</sup> heure) et celle de l'oblation (jusqu'à la 5<sup>e</sup> h. incluse); de même ici R. Éliézer b. Çadoq établit la même distinction; et, comme plus haut l'avis de R. Gamaliel sert de règle, il en sera de même ici.

7. Si celui qui va égorger l'agneau pascal, ou circoncire son fils, ou prendre part à un festin de fiançailles chez son beau-père (toutes choses ne souffrant pas de retard), se souvient en route avoir du pain levé chez lui, au cas où il lui reste assez de temps pour retourner à la maison, brûler le pain, et retourner à l'accomplissement de l'une de ces prescriptions, il devra rentrer; au cas contraire, il fera l'annulation mentalement. S'il court pour sauver son prochain d'une irruption d'ennemis, ou d'une inondation, ou d'un incendie, ou d'un éboulement de terre, il devra, en se souvenant de la présence du pain, se contenter de l'annuler mentalement. Mais si c'est seulement pour prendre possession de domicile en raison d'un simple fait d'agrément, il faudra retourner sur ses pas en tous cas (au risque de ne plus pouvoir quitter la limite sabbatique, s'il est trop tard).

R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut voir par la Mishnâ combien le maintien de la paix est grave, puisqu'on le compare à des sujets pour l'infraction desquels on est passible de la peine du retranchement. Lorsque le même jour on doit circoncire son fils et égorger l'agneau pascal<sup>1</sup>, lequel des 2 préceptes devra être rempli en premier lieu? R. Pinḥas déduit de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 48) : *tout mâle devra être circoncis, puis il approchera pour la célébration, etc.*, que la circoncision doit précéder l'égorgement du sacri-

1. B., *Yebamóth*, 70<sup>b</sup>; *Mekhilta* sur B6, n° 15.

fiée. — Quant à l'annulation mentale dont parle la fin de la Mishnâ, lorsqu'on veut chercher encore à sauver des objets, elle a lieu. et l'on ne devra pas retourner chez soi, si même l'on a assez de temps pour revenir sur ses pas, débarrasser le levain, et partir ensuite pour échapper à l'un des dangers énumérés ; de même, pour la prise de possession du nouveau domicile, on devra rentrer d'abord en cas d'oubli, eût-on même le temps d'aller procéder à cette élection de domicile, et de revenir ensuite débarrasser avant la nuit. Pourtant ce n'est pas une élection volontaire de domicile de se rendre chez son maître, ou chez un homme supérieur en science. En effet, Rabbi a enseigné que l'action (p. ex. de débarrasser le levain) précède l'étude talmudique ; plus tard, on vota sur ce point dans la chambre supérieure chez Ariss à Lydda, et il fut décidé que l'étude doit précéder l'action (l'une menant à l'autre). R. Abahou envoya son fils R. Hanina à Tibériade<sup>1</sup> pour y étudier la Loi. On vint de là lui dire que son fils s'occupe de bonnes œuvres (comme d'enterrer les morts). Le père lui fit dire qu'il ne manque pas d'enterrements dans Césarée, sa ville, et qu'il ne l'a pas envoyé pour un tel but jusqu'à Tibériade ; car, à la suite d'un vote, il a été décidé chez Ariss à Lod<sup>2</sup> que l'étude doit précéder les œuvres. Toutefois, dirent les rabbins de Césarée, c'est seulement vrai lorsqu'il y a d'autres personnes qui se livrent aux bonnes œuvres ; au cas contraire, l'action prime tout. Un jour, R. Hîya, R. Yossa et R. Imi tardèrent à se rendre, selon l'heure habituelle des études, auprès de R. Eliézer ; et comme ce dernier leur en demandait la cause, ils lui répondirent qu'ils avaient accompli un enterrement. N'y avait-il pas d'autres personnes, demanda-t-il, qui pussent accomplir cette œuvre pie ? Non, dirent-ils, car c'était un étranger privé de parents.

8. De même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem se souvient tout à coup avoir en main de la chair consacrée (interdite hors de la capitale), s'il a déjà dépassé la place dite *Côpnim* (Scopus), il devra la brûler sur place (sans être tenu de la brûler au Temple, mais s'il n'a pas encore atteint cette distance, il devra rentrer au Temple et la brûler devant l'autel avec du bois servant au culte. Pour quelle quantité faut-il revenir sur ses pas ? Selon R. Méir, pour une quantité égale à une olive, soit pour cette consécration, soit pour le pain. R. Juda adopte pour mesure la grandeur d'un œuf ; les autres sages prennent l'olive pour mesure de la chair sacrée et l'œuf pour le pain levé.

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi ; du verset (Zacharie, XIV, 20), *en ce jour, il y aura la sainteté sur les grelots*, מַצִּילוֹת<sup>3</sup>, *du cheval* etc., on conclut que Jérusalem aura un jour une telle étendue qu'à côté d'un cheval courant il n'y ait pas d'ombre (par extension au sud, le soleil la frappera verticalement, sans projeter d'ombre latérale). R. Samuel b. R. Isaac demanda

1. B., tr. *Kiddouschin*, 40b ; tr. *Katon*, 9<sup>a</sup>. 2. Jér., *Haghigâ*, I, 7 (f. 75<sup>e</sup>).  
3. Mot interprété ici par allégorie, dans le sens de son homonyme צל, ombre.

(au sujet de l'ordre de brûler la chair sacrée devant la citadelle) : pourquoi n'est-on pas tenu de brûler à l'intérieur, à la place même où a lieu la consommation ? C'est que même la chair devenue impure à l'intérieur de Jérusalem était brûlée devant la citadelle, avec du bois du culte. Comment considère-t-on l'impureté survenant à celui qui sort de Jérusalem avec de la chair sacrée ? Sera-t-il vu comme ayant été impur au dehors<sup>1</sup>, ou comme tel déjà à l'intérieur ? R. Yossa répond : puisque le déplacement est cause de ce que cette chair est devenue impropre, elle est considérée comme devenue impure au dehors. R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire : en principe (légalement), cette chair est pure (quoiqu'impropre), et par extension rabbinique, elle est considérée comme impure ; ce serait donc exagérer de vouloir aussi la considérer comme devenue impure au dehors, et il faut la supposer comme telle à l'intérieur (où l'on pourra la brûler). Selon une autre version de notre Mishnâ, les avis émis (par R. Méir et R. Juda) s'expriment à l'inverse. R. Jacob b. Aha au nom de R. Yossé adopte la version présente de notre Mishnâ. Nous avons pour preuve de son exactitude, dit R. Judan, ce qui est dit au tr. *Berakhôth*<sup>2</sup> : « Combien faut-il avoir mangé pour qu'il y ait obligation de la prière en commun ? Au moins la valeur d'une olive ; selon R. Juda, la valeur d'un œuf. » Pour une quantité moindre (au-dessous de la mesure indiquée par la Mishnâ), on n'impose pas à l'homme sorti de Jérusalem la fatigue d'y retourner pour brûler la consécration. Pourquoi les autres sages établissent-ils une distinction entre le pain levé (à brûler) et la chair ? C'est que le pain levé, disent-ils, peut au besoin être annulé (la quantité exigible sera donc supérieure). Notre Mishnâ indique que, pour la dite chair, on n'impose pas la fatigue d'un déplacement au cas où la quantité est moindre ; d'où sait-on qu'il en est de même pour le pain levé ? De ce qu'il est dit, répond R. Yossé b. R. Aboun : « de même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem, etc. » ; ce terme de comparaison implique l'analogie entre les 2 énonciations de règles.

#### CHAPITRE IV

1. Dans certaines localités, il est d'usage de travailler la veille de Pâques jusqu'à midi (ce qui est interdit partout l'après-midi) ; dans d'autres, ce n'est pas l'usage. Celui qui va d'une localité où il est d'usage de travailler, dans telle autre où ce n'est pas l'usage, ou *vice versâ*, adoptera celui des 2 usages qui est le plus sévère. L'on ne heurtera pas l'usage local, pour éviter toute discussion.

Il est écrit (Deut. XVI, 6) : *là tu sacrifieras l'agneau pascal vers le soir ; jusque là, on sait seulement que le maître doit l'égorger ; comment sait-on que l'on peut aussi charger un envoyé de ce soin ? De ce qu'il est dit ensuite (7) : tu le cuiras et le mangeras* (ce dernier devoir importe seul). Mais pourquoi alors est-il dit : *tu sacrifieras*, ce qui semble impliquer aussi le devoir d'égor-

1. Il faudra alors la brûler là. 2. « Des bénédictions », VII, 2 (t. I, p. 129).

ger soi-même? C'est pour dire qu'il faut être censé se livrer à cette œuvre, parce qu'il serait déplacé de s'occuper d'autre chose, pendant qu'un autre offre son sacrifice; aussi est-il défendu de faire nul travail à ce moment. Ainsi, il a été enseigné<sup>1</sup> : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois pour la combustion de l'autel, ou des bûches pour les rangées du temple, il lui sera interdit en ce même jour de se livrer au deuil, ni au jeûne, ni à un travail, en raison du sacrifice offert. R. Yôna dit<sup>2</sup> : le sacrifice quotidien représente l'offrande de tout Israël, mais il est impossible à tous les israélites de se rendre journellement à Jérusalem, puisqu'il est dit d'ailleurs (ib. 10) : *trois fois par an tous les gens mâles verront etc.*, et il est aussi impossible que tout Israël reste chaque jour inoccupé par égard pour ce sacrifice, comme il est dit du reste (ib. XI, 14) : *tu rentreras ta récolte etc.*, ce qu'il faut bien opérer comme les autres travaux. Aussi, les premiers prophètes ont institué 24 sections de service, dont chacune était composée de cohanim, de lévites, et de simples israélites<sup>3</sup>.

On a enseigné : la section qui représentait Jérusalem comprenait 24,000 hommes, et l'on tirait une section de moitié aussi forte de Jéricho; bien que celle-ci eût pu fournir un nombre d'hommes égal à la 1<sup>re</sup>, elle n'envoyait que la moitié, afin de rendre ainsi hommage à la capitale. Les cohanim de chaque section accomplissaient les travaux du culte divin au Temple par semaine; les lévites se chargeaient de toute la partie musicale (דקן) estrade, et les simples israélites ne servaient qu'à représenter le reste d'Israël auprès des sacrifices. R. Simon b. Eliéazar dit<sup>4</sup> : à défaut soit des Cohanim, soit des lévites, soit des israélites, soit même à défaut du chant, le sacrifice n'était pas agréé. Le dernier avis, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, est fondé sur ce qu'il est dit (II, Chron. XXIX, 28) : *toute l'assemblée se prosternait*, ce qui se rapporte aux simples israélites; *le chant retentissait* est applicable aux lévites, et *les trompettes sonnaient*, se référant aux Cohanim; *le tout jusqu'à l'achèvement de l'holocauste*, est-il dit à la fin, pour indiquer qu'un seul de ces détails omis obvie à l'accomplissement du sacrifice. R. Tanhouma dit au nom de R. Eliézer que l'on peut tirer la même conclusion de ce qu'il est dit (Nombres, VIII, 19) : *j'ai remis les lévites placés au service d'Aron et de ses fils au milieu des enfants d'Israël*; voilà pour l'office des lévites; puis : *afin d'accomplir le service à la place des enfants d'Israël dans la tente d'assignation*, désignant l'office des Cohanim; *afin d'obtenir le pardon pour les israélites*, par le chant<sup>5</sup>; et qu'il n'y ait pas d'épidémie parmi les enfants d'Israël lorsqu'ils approcheront du sanctuaire, ce qui correspond à l'acte de présence des simples israélites, sans office. D'où sait-on que le chant correspond à l'obtention du pardon? De ce qu'il est dit, selon Hînena, père de R. Yantah, au nom de R. Bania, *afin de pardonner aux enfants d'Israël*, expression

1. *Meghillath taanith*, V, 15 Ab, ou § 11, *Hahgiga*, II, 4 (f. 78<sup>a</sup>). 2. Tr. *Taanith*, II, 4 (f. 67<sup>d</sup>). 3. B., *ib.*, 27<sup>a</sup>. 4. Jér., 'Eroubin, X, 11 (t. IV, p. 303); *Taanith*, IV, 2 (f. 64<sup>a</sup>). 5. B., 'Erakhin, 11<sup>a</sup>.

pléonastique servant à faire entendre quelle gravité est attachée au chant. Comment sait-on que ce dernier (omis) est une cause d'obstacle à la valeur de l'offrande ? On le déduit, selon R. Jacob b. Aha ou R. Simon Boluta au nom de R. Hanina, du même verset.

Pourquoi tout travail est-il interdit (comme il est dit plus haut) pendant l'offrande du sacrifice pascal, puisque c'est un sacrifice commun à tout Israël, aussi bien que le quotidien, et que c'est seulement un usage local d'interdire le travail en ce jour ? R. Abahou répond : il y a cette différence pour l'agneau pascal qu'il est offert seulement à partir de la 6<sup>e</sup> heure du jour (depuis midi). R. Abahou demanda : si quelqu'un fait vœu d'offrir un holocauste après la 6<sup>e</sup> heure, devra-t-il cesser ses travaux dès le matin ? C'est que, répond R. Yossa, si l'on a offert le sacrifice pascal dès le matin, il est sans valeur, tandis qu'il est permis d'offrir un holocauste le matin ; tout dépendra donc de l'usage adopté. De même, si des femmes prennent sur elles de ne pas travailler le samedi soir, ce n'est pas un usage faisant loi<sup>1</sup> ; tandis que c'est un usage, ayant force de loi, d'attendre que toute la série des prières et cérémonies du samedi soir soit achevée avant de travailler. Il n'est pas non plus admis comme usage légal de cesser les travaux les lundis et jeudis de chaque semaine (bien que certaines gens l'observent) ; mais un tel usage devra être respecté les jours de jeûne public ; de même, l'usage de ne pas travailler le jour de la solennité des saules<sup>2</sup>, mais à partir de l'heure des vêpres, c'est un usage bon à suivre, comme on n'approuve aussi l'interruption de travail aux néoménies. R. Zeira dit : les femmes ont aussi l'habitude de ne pas commencer la trame d'un tissu aux 1<sup>ers</sup> jours du mois d'Ab, parce qu'à ce moment la pierre *schatiya* (fondamentale) du Temple a été rompue<sup>3</sup>, selon ces mots (ps. XI, 3) : *les fondements sont renversés*. R. Hinena dit : tout usage sera respecté. Ainsi, au sujet des bois de cèdre que l'on conservait à Meigdal-Ceboya (tour des teinturiers), les compagnons des rabbins vinrent demander à R. Hanina s'il est permis de les employer à un travail profane<sup>4</sup>. Puisque vos ancêtres les ont interdits, répondit-il, ne changez rien à cet usage, et laissez-leur âme en repos<sup>5</sup>. R. Eliézer dit au nom de R. Aboun : pour tout objet dont on ignore si c'est permis et pour lequel on suppose par erreur que d'ordinaire c'est interdit, les sages que l'on interrogera déclareront ce sujet permis (sans s'y attacher) ; s'il on sait au contraire qu'un tel cas est permis et que par scrupule on se l'interdit, toute demande faite auprès des sages sera nulle, et l'interdit reste. — Il est permis le samedi de s'asseoir sur la chaise de vente des païens, bien qu'en fait l'on s'en abstienne pour éviter tout soupçon d'infraction du sabbat. Il est arrivé à R. Gamaliel de s'y asseoir un samedi, à Acco. Ce n'est pas notre habitude, dirent les habitants israélites, de nous y asseoir ; et

1. Jér., *Taanith*, I, 6 (64<sup>e</sup>). 2. Selon le *Qorban 'Eda*, les veilles de sabbat ou des fêtes. 3. Point de départ de la destruction totale. 4. Ces bois avaient une destination sacrée, dit le Midrasch sur Genèse, n° 92, et sur Cantiques, I, 18. 5. Formule souvent employée, par ex. *'Eroubin*, III, 8, fin (t. IV, p. 236).

R. Gamaliel, loin de répliquer qu'en réalité c'est une action permise, se leva et alla s'asseoir ailleurs (respectant l'usage local). — Il arriva à Juda et Hillel, les 2 fils de R. Gamaliel II, de se baigner ensemble à Keboul<sup>1</sup> : ce n'est pas l'usage ici, leur dit-on, que 2 frères se baignent ensemble ; et, loin de répliquer que c'est permis, ils se rangèrent à cet avis et se baignèrent l'un après l'autre. De même, ils allèrent se promener à Biro le vendredi soir avec des bijoux ou chaussures d'or (crepidæ) : ce n'est pas ici l'usage, leur dit-on, et loin de répliquer que c'est permis en principe, ils renvoyèrent aussitôt ces chaussures par leurs esclaves. En somme, il ne s'agit pas seulement de l'usage consistant à cesser tout travail dès la veille de Pâques (qui a quelque base sur le texte de la Loi), mais il en est de même pour tout usage adopté<sup>2</sup>, comme, par exemple, de s'interdire aux jours de demi-fête tout travail concernant les viviers de Tibériade, ou le concassement des fèves de Cippori réduites en purée, ou la mouture du blé d'Acco<sup>3</sup>. On comprend que l'on puisse se passer de ces 2 derniers travaux, pouvant manger desdits produits à l'état naturel ; mais s'il est interdit de tendre les filets dans les piscines de Tibériade, n'est-ce pas diminuer la joie du jour de fête en se privant de poisson frais ? Non, car on peut pêcher le poisson à l'hameçon et au couteau, *μᾶχαρχα*. Mais n'est-ce pas toujours diminuer la joie de la fête, puisque de cette façon on en prend peu, ou des petits ? Aussi, R. Imi maudissait lesdits filets, parce qu'on ne pouvait pas les employer aux jours de demi-fête.

Lorsqu'on quitte une localité où il est d'usage d'interdire certain cas, devient-il d'un usage permis ailleurs ? Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Aba : les gens de Mescha avaient contracté l'engagement de ne pas traverser la mer pour ne pas être exposés à enfreindre le sabbat. Leurs fils vinrent demander à Rabbi si ce voyage leur est permis ? Non, leur dit-il, puisque vos parents se l'étaient interdit, ne changez rien à cet usage et laissez leur âme en repos (il en sera donc de même de ceux qui changent de localité). Mais, fut-il objecté, ne peut-on pas être délié d'un vœu ? Oui, la personne même qui a formulé un vœu pourra en être déliée, tandis qu'ici il s'agit d'un vœu formulé par vos ancêtres. Ne doit-on pas, d'autant plus, en être libéré que l'on ne s'y est pas engagé soi-même ? En effet, dit R. Hanania, le motif d'interdit n'est pas que les ancêtres s'y sont engagés, mais cela tient à ce que Rabbi est un disciple de R. Juda, lequel défend formellement la traversée maritime. Quant à la fixité de l'usage, R. Simon b. Lakisch demanda<sup>4</sup> à R. Yoḥanan : le changement n'est-il pas défendu en vertu de l'expression biblique (Deut. XVI, 1) : *ne vous réunissez pas*<sup>5</sup> *par bandes* (divisées par les avis) ? Cet interdit n'est applicable, fut-il répondu, qu'en présence d'une divergence grave d'opinions entre Schammaï et Hillel, lorsque les uns suivent l'opinion du premier, d'autres celle du second. Mais est-ce qu'en cas de discussion entre Schammaï et

1. Ville d'Ascher : Josué, XIX, 2. V. Neubauer, Géogr., p. 205-6. 2. Jér., *Moéd qaton*, II, 5 (f. 81b). 3. Neubauer, ib., p. 194, 213 et 232. 4. B., *Yebamôth*, 13b. 5. Le sens habituel est : ne vous tailladez pas (le corps).

Hillel, l'opinion de ce dernier ne prévaut pas, sans crainte de la formation des groupes dissidents? En effet, fut-il répondu, on ne rapporte la défense biblique du groupement qu'au cas où les uns adoptent l'avis de R. Meir, d'autres celui de R. Yossé. Mais encore dans cette discussion n'est-ce pas l'avis du dernier qui l'emporte? Aussi, dit-on que cette défense s'applique au cas où 2 rabbins adoptent l'avis de R. Meir et 2 autres celui de R. Yossé, que par suite d'une confusion des avis, les uns adoptent celui de R. Meir, les autres celui de R. Yossé. N'y a-t-il pas pour les sonneries du nouvel an et celles du Kippour (au jubilé) l'habitude de suivre la règle de R. Akiba en Judée<sup>1</sup>, tandis que l'on suit celle de R. Yoḥanan b. Nouri en Galilée? Pour ce cas c'est différent, fut-il répondu, car si par mégarde on avait suivi en Judée la règle adoptée en Galilée, ou à l'inverse, la valeur du fait serait intégrale. N'y a-t-il pas pour la fête d'Esther l'usage de lire le récit de cet événement le 14 Adar, et dans d'autres villes on le lit le 15? Ceux qui ont fixé dans leurs enseignements ces diverses dates<sup>2</sup> ont trouvé une allusion à ce fait dans le texte même d'Esther (IX, 28), disant : *dans chaque famille, dans chaque province, dans chaque ville* (elles diffèrent donc). — On s'explique la prescription mishnique de ne rien changer lorsqu'on quitte une localité, où il est d'usage de l'interdire (on saura l'usage le plus sévère); mais, au cas inverse, en s'abstenant du travail, n'est-ce pas s'opposer à l'usage local? Et si l'on se livre à ce travail, c'est remplir une œuvre jadis interdite? Il sera toujours loisible de s'abstenir, sans que ce soit une opposition apparente, puisque bien des gens de cette ville sont inoccupés. R. Simon dit aussi au nom de R. Yoḥanan que la recommandation de la Mishnâ, « qu'il n'y ait pas de discussion », est interrogative, et qu'il faut seulement y avoir égard lorsqu'une discussion peut surgir.

**2. De même, si quelqu'un la 7<sup>e</sup> année agraire (du repos) transporte des fruits d'une localité où il n'en existe plus aux champs, dans une autre où il y en a encore, ou à l'inverse d'une localité où il y en a encore, dans telle autre où il n'y en a plus, il devra aux 2 cas les faire disparaître (adoptant de part et d'autre la règle la plus sévère). Selon R. Juda, le possesseur dira à son prochain de chercher à s'en procurer de semblables (régulant sa conduite d'après le résultat de cette recherche).**

S'il n'existe plus de ces fruits à Tibériade, mais qu'il y en ait encore à Cippori, le porteur peut prétendre les apporter de cette dernière ville, en disant : si tu ne me crois pas, va t'en chercher aussi pour toi dans cette place (voilà pourquoi la consommation doit lui être permise en ce cas, si même il n'y en a plus à la place qu'ils occupent). R. Ḥanania et R. Pinḥas dirent que R. Juda (ici) et R. Yossa (ailleurs) expriment tous deux le même avis; car il a été

1. Cf., ci-après, X, 5, et Rosch ba-schana, IV, 6 (f. 59<sup>e</sup>), pour ces différences de rites. 2. Jér., tr. *Meghilla*, I, 1, fin (f. 70b).

enseigné ailleurs<sup>1</sup> : « On peut manger les fruits que l'on a chez soi (la 7<sup>e</sup> année), aussi longtemps que ceux de cette espèce restent abandonnés (pour éviter de jeter le reliquat) ; mais l'on ne peut pas les manger si c'est pour épargner la réserve. Malgré cette dernière considération, selon R. Yossé, il est permis d'en manger en certains cas (s'il en reste dans les jardins). » Or, ce dernier avis se fonde sur ce que l'on peut déclarer avoir apporté les fruits à manger d'un champ réservé, en disant : si tu ne me crois pas, va dans tel champ qui reste encore réservé devant toi et prends-en aussi pour toi.

2. Dans les localités où il est d'usage de vendre le menu bétail aux païens, on peut toujours le faire (sans craindre de vendre, par mégarde, du gros bétail, servant aux travaux agraires) ; mais, où ce n'est pas l'usage, on ne le fera pas, et l'on ne modifiera rien aux habitudes locales pour ne pas susciter de discussion. Nulle part on ne leur vendra du gros bétail (parce qu'ils pourraient l'employer aux travaux les samedis et jours de fête, et enfreindre un repos dont le maître est responsable), ni des veaux, ou de jeunes mulets (malgré leur inaptitude au travail), soit entiers, soit blessés. R. Juda le permet pour ces derniers (dont la confusion avec d'autres est impossible). Ben Bethera permet aussi de céder des chevaux.

Où est-il permis d'élever en Palestine (pour que la cession soit possible)? Cela se peut, dit R. Aba, par exemple à Mahomeria<sup>2</sup>, emplacement offrant une étendue carrée de 16 milles<sup>3</sup>. On avait supposé dans la salle d'études que celui qui permet (dans certaines localités) d'en vendre autorise aussi l'élevage par les païens, et celui qui interdit la cession défend aussi l'élevage. Non, dit R. Yona ou R. Éliézer au nom de Rab, même d'après celui qui permet la cession, il est défendu de mettre l'animal en dépôt chez eux (de crainte d'accouplement hétérogène). Pourquoi cette différence entre la cession et l'élevage? C'est que, dès la vente, l'animal appartient à son nouveau propriétaire païen (et l'Israélite n'en est plus responsable), tandis que, pendant l'élevage, ce bien ne cesse pas d'être à un Israélite, lequel est responsable. — Pourquoi est-ce parfois l'usage de ne pas vendre même du menu bétail? Parce qu'on prive ainsi le cohen des prémices de la tonte qui lui est due (Deuter. XVIII, 4). Mais quelle sera la règle pour les chèvres (que l'on ne tond pas)? La cession prive le cohen du premier-né qui lui est dû (Exode, XXXIV, 19). Mais, si c'est un mâle, il n'y a pas à tenir compte des petits qu'il aurait? Là encore on priverait le cohen des dons sacerdotaux prescrits par la loi (Deut. XVIII, 3). S'il en est ainsi, toutefois, on ne devrait pas vendre du froment au païen, parce qu'ainsi le cohen ne recevrait plus la *Ḥalla* sur cette partie, ni même du vin ou de

1. Mischnà, tr. *Schebiith*, IX, 4 (t. II, p. 417). 2. V. *Forschungen d. wissenschaftlichen Talmud-Vereins* (supplément au *Ben-Chanania*), n° 3, col. 48, et n° 5, col. 76. 3. Jér., *Baba kama*, VII, 7 (10) ; *Abóda zara*, I, 6.



l'huile, parce que l'Israélite seul qui les consomme bénit Dieu des ces produits (aussi, ce n'est pas une mesure générale d'interdire ces ventes).

« Nulle part, est-il dit, on ne leur vendra du gros bétail. » Pourquoi cette distinction entre le gros et le menu bétail? C'est que le travail accompli par le gros bétail (aux jours où le repos est prescrit) entraîne la pénalité du sacrifice de péché; ce qui n'a pas lieu pour le menu bétail. Mais ne survient-il pas que le païen accomplira des travaux interdits à l'égard du menu bétail, comme de le traire, ou de le tondre? C'est qu'en ce dernier cas l'homme qui opère ces travaux est seul coupable, tandis qu'au premier cas le travail accompli par le gros bétail incombe à la bête même, du repos de laquelle l'Israélite est responsable. Mais, du moment que l'Israélite a vendu sa bête, n'est-elle pas le bien du païen? <sup>1</sup>. — En effet, dit R. Imi de Babylone au nom des rabbins de son pays <sup>2</sup> : il arrive parfois que l'on vend un animal à l'épreuve (l'acquéreur veut savoir s'il en sera satisfait), et on le reprend au bout de 3 jours, pendant lesquels (le samedi compris) le païen l'aura fait travailler; il se trouve (par effet rétroactif) que la bête retournant de fait aux mains de l'Israélite a opéré un travail interdit. S'il en est ainsi, on devrait seulement défendre la vente à condition, non celle qui est définitive? Cette dernière est aussi défendue par confusion avec la première. Si dans une localité où c'est interdit (on ne tient pas compte de la défense d'usage et que l'on vend du menu bétail, lui imposera-t-on aussi une amende? Oui, on punit l'infraction à l'usage, aussi bien que s'il s'agit d'une loi formelle. D'où sait-on que l'on applique une amende? De ce fait : un jour, quelqu'un vendit un chameau à un araméen; lorsque le fait fut soumis à R. Simon b. Lakisch <sup>3</sup>, celui-ci imposa au maître (comme amende) de racheter la bête en la payant jusqu'au double. R. Yossa b. R. Aboun dit : on a imposé l'amende à l'entremetteur, et l'on a appelé ce dernier (par dédain) : fils d'intermédiaire des Araméens. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à celui de R. Juda, puisque l'on a enseigné <sup>4</sup> en son nom : si l'on achète une bête à un païen et qu'elle mette au monde un premier-né, on estime la valeur de ce produit, dont on remet une moitié au païen et l'autre moitié au cohen; si au contraire l'israélite cède et transmet au païen l'animal avec son petit, il faudra tenir compte du prix de ce dernier, fût-ce dix fois la valeur (en punition de l'avoir vendu), et donner tout le montant au cohen. Selon les autres sages, comme le doigt du païen est là (qu'il a une part), le droit sacerdotal ne sera pas applicable. Non-seulement R. Simon b. Lakisch partage l'avis de R. Juda, mais il renchérit encore sur lui; car R. Juda parle d'une amende par rapport à la question grave (légale) du premier-né dû au cohen, tandis que R. Simon b. Lakisch l'impose même à propos de la vente du gros bétail (qui n'est qu'une mesure rabbinique, prise par précaution).

1. Suivent quelques mots reproduits ici par erreur du copiste, qui a confondu avec une phrase dite plus haut, et, selon tous les commentaires, il faut les effacer. 2. B., tr. *Abôda zara*, 16. 3. B., tr. *Bekhorôth*, 3<sup>a</sup>. 4. Tosséfta sur *Bekhorôth*, ch. 2.

« R. Juda permet la vente d'une bête blessée, » est-il dit. Il ne s'agit toutefois<sup>1</sup> que, d'une blessure incurable (sans quoi, après la guérison, la crainte du travail renaîtrait). Mais, fût-il objecté, on pourrait cependant amener un mâle à cette bête et l'accoupler (acte également interdit)? En effet, répondit R. Juda, j'entends parler d'un mâle blessé d'une façon incurable. Mais, lui répliqua-t-on, on peut encore supposer que l'on amènera une femelle à ce mâle, et que leur accouplement produira un petit? Cette crainte, dit R. Aboun au nom des rabbins de Babylone, prouve que l'on ne doit pas susciter la reproduction des bêtes pour les païens. On a enseigné ailleurs<sup>2</sup> : si l'on achète à un païen le premier-né d'une ânesse (encore dans le sein maternel), ou si on le lui vend, bien que ce soit interdit, ou si l'on s'associe avec lui pour acheter à frais communs un tel animal, ou si l'on reçoit de lui une ânesse pour en élever les produits, ou si on le charge de cette partie, on est dispensé de tenir compte du premier-né au cohen. R. Hāgāi demanda en présence de R. Yossé : n'en résulte-t-il pas (de ce que l'on rappelle la défense d'en vendre) que l'on ne doit pas procurer des bêtes grosses aux païens? En effet, lui répondit-il, ton avis est déjà adopté par R. Aboun, qui dit au nom des rabbins de Babylone : la crainte émise plus haut (au sujet de l'accouplement) prouve que l'on ne doit pas susciter pour eux la reproduction des bêtes.

« Ben Betherā, est-il dit, permet de céder des chevaux. » Il ne s'agit toutefois que du mâle, qui expose son maître à périr dans la guerre<sup>3</sup>, selon les uns, parce qu'il se mettra à courir après la jument (au milieu des ennemis); selon d'autres parce qu'il s'arrête pour uriner (tandis que les autres animaux, en cas de besoin, ne continuent pas moins leur marche). Entre ces 2 motifs, il y a une différence au cas où il s'agit d'un cheval coupé : en ce cas, il ne court pas après la jument, mais l'arrêt pour uriner persiste. Les autres sages défendent cette vente; car, dit R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya, si le cheval se blessait, on l'emploierait à la mouture des grains (travail capital, qui, le samedi, est une faute grave). Ben Betherā et R. Nathan partagent le même avis (que l'être vivant se soutient lui même et pourra être porté le samedi); car l'on a enseigné<sup>1</sup> : si l'on a porté au dehors des animaux domestiques ou sauvages, ou des oiseaux soit vivants, soit morts, on est coupable d'un transport illicite; R. Nathan défend de porter les morts, non les vivants (qui se soutiennent). Comment se fait-il que les autres sages, qui appliquent à ce cas la pénalité du péché, justifient leur défense de vendre le cheval par l'hypothèse qu'il serait exposé à moudre? (Ne suffit-il pas, pour l'interdire, que ce cheval porte seulement un oiseau)? Ils ont émis cet avis pour se justifier même d'après l'opinion de R. Nathan, en disant : même selon toi (qui permets le transport des animaux vivants), il y a, outre la simple prescription rabbinique concernant la vente, la crainte plus grave d'un travail capital accompli le samedi. R. Imi dit : la défense de vendre un cheval aux païens a 2 raisons :

1. B., tr. *Abôda zara*, 16<sup>a</sup>. 2. Tr. *Bekhorôth*, I, 1. 3. Midrasch *Schohartob* sur ps. XVIII, et Midrasch *Hazith* sur Cantique. 4. B., tr. *Schabbath*, 94<sup>a</sup>.

1° de ne pas lui céder un instrument de meurtre (en apprenant à l'animal à achever les blessés sur le champ de bataille), 2° de ne pas vendre de gros bétail, exposé à accomplir le samedi des travaux interdits. On a dit : il est aussi bien défendu de vendre de gros animaux sauvages que des bêtes domestiques. Qui a enseigné cela ? C'est seulement Rabbi ; car, selon les autres sages, ou R. Bisna Hanin b. Aba au nom de Rab, un gros animal sauvage est l'équivalent du menu bétail (ne pouvant guère servir aux travaux).

4. Dans certaines localités, on permet de manger du rôti le premier soir de Pâques ; dans d'autres, c'est interdit (en raison de sa ressemblance avec l'agneau pascal). De même, il est d'usage, chez les uns, d'avoir une lumière allumée la nuit du *kippour* (grand pardon) ; chez d'autres, ce n'est pas l'usage. En tous cas, cette nuit, on laisse des lumières dans les synagogues, les salles d'études, les ruelles obscures, et auprès des malades.

R. Aba demanda en présence de R. Imi : est-ce que la défense du rôti s'applique aussi à la viande de veau (qui ne sert jamais au sacrifice pascal) ? Oui, par la possibilité de confusion, et l'on défend même à ce titre de la chair d'oiseau rôti. Est-ce à dire que l'on défend aussi les œufs rôtis, ou les légumes (? coloccasia) frits à l'huile ? Non, dit R. Juda b. Hanin, il faut pour l'interdit que ce soit un animal égorgé.

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : lorsque le jour du Kippour est un samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi, ou R. Yossa b. Saul au nom de Rabbi : cet avis de R. Simon b. Eliézer sert de règle, et c'est ainsi que l'a exposé aussi R. Hija b. Aba à Tibériade. R. Yossa rapporte au nom de R. Samuel b. Nahman, de la part de R. Yonathan et R. Hiskia, ou selon R. Jacob b. Aha au nom du même : les localités où il est d'usage d'avoir de la lumière en cette nuit sont préférables à celles qui n'en ont pas. Ce qui le prouve, dit R. Jérémie, c'est que lorsque le jour du Kippour coïncide avec le samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. Ce qui le prouve encore, disent tous deux R. Aba et R. Simon, c'est que l'homme, par pudeur, n'approchera pas de sa femme en présence d'une lumière. En tous cas, celui qui est d'avis d'avoir de la lumière et celui qui est d'un avis contraire, ont pour raison de vouloir détourner de l'occasion de pécher : le premier est d'avis d'avoir une lumière, parce qu'à cette vue l'homme aura honte de se livrer à un commerce charnel en cette solennité ; le second est, au contraire, d'avis de ne pas avoir de lumière, parce que la vue de la femme peut faire concevoir des désirs. On a enseigné<sup>1</sup> : il a été nécessaire d'indiquer qu'en certains cas on allume dans toutes les localités de la lumière, seulement à l'égard des synagogues ou des bains (là, il n'y a pas à craindre la vue de la femme).

Pendant le jour du Kippour qui se trouve être un samedi<sup>2</sup>, est-il permis de

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. B., tr. *Sabbat*, 114b.

laisser tremper dans l'eau des objets confits au vinaigre, ou bouillis, à partir de l'heure des vêpres (quelques heures avant la nuit, pour les désaler) ? Rab l'interdit ; R. Eliézer le permet. R. Jacob b. Aha au nom de R. Eliézer expose pourquoi il est question d'un tel trempage en ce jour : c'est à cause du danger qu'il y aurait à ne pas avoir de quoi manger dès la rupture du jeûne à la nuit, et il n'y a pas de différence entre le Kippour qui coïncide avec le samedi et celui qui est en un jour de semaine. R. Hanania, compagnon des rabbins, objecta qu'il y a une Mishnâ opposée à cet avis de R. Eliézer<sup>1</sup> : au Temple (pour le retrait des pains de proposition que les cohanim mangeaient chaque samedi), si le Kippour coïncide avec le samedi, la distribution des pains avait lieu le soir après le Kippour, et non dans le jour, comme le veut ici R. Eliézer ? Là, c'est différent, fut-il répondu, en ce que cette distribution étant vite faite, on pourrait s'oublier et manger de ces pains, ce qui n'a pas lieu pour le trempage. Mais, objecta R. Pinhas, il y a un enseignement de R. Eliézer lui-même à opposer contre sa propre opinion, car il est dit : comme le terme *schabbathôn* est employé aussi bien à l'égard du sabbat qu'au sujet du Kippour (Exode, XXXI, 15 ; Lévit. XXIII, 3 et 34), si le Kippour tombe en un jour de semaine, le repos absolu est prescrit, et à plus forte raison si c'est un samedi. Il serait du reste inutile d'en parler, car cela va de soi ; c'est seulement pour faire entendre que certains détails qu'il est permis de préparer en ce jour de Kippour, si c'est en semaine, sont interdits si c'est un samedi (par surcroît de repos), savoir de tremper à l'eau les mets confits ou bouillis. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, cette autorisation de préparer d'avance est seulement applicable à ce que l'on mange d'ordinaire à l'état froid ; mais pour ce que l'on mangera chaud, c'est défendu, car à mesure que le mets chauffe, on peut enlever les feuilles de déchet, sans perte de temps. Non, dit R. Mena, si l'on admettait cette distinction entre le chaud et le froid, il pourrait arriver à celui qui a honte de montrer qu'il voudrait le manger froid, d'omettre le déchet à enlever, et de s'exposer ainsi à des dangers mortels (c'est donc permis en tous cas). R. Aba demanda en présence de R. Imi s'il est permis de préparer les mets confits ou bouillis<sup>2</sup> à partir de l'heure des vêpres ? R. Jacob b. Aha l'a permis, répondit-il. R. Mena adressa la même question à R. Hija et R. Yassa, qui répondirent : R. Zeira l'a permis. R. Zeira demanda devant R. Imi : est-il permis de dire à un boulanger païen de vous préparer d'avance de petits gâteaux ? Oui, c'est permis, ainsi que la préparation des biscottes. Est-il permis aussi de lui demander la préparation d'une mèche, pour que l'on puisse allumer une lampe dès la nuit ? Non. A quoi tient cette distinction ? C'est que les premières choses ont en vue la consommation (qu'il serait dangereux de faire attendre), tandis qu'il n'en est pas de même de la lumière.

##### 5. Dans certaines localités, on se livre au travail le jour du 9 Ab ;

1.Tr. *Menahôth*, XI, 7, fin.

2. Lorsque le *Kippour* est un jour de semaine.

dans d'autres, on s'en abstient ; mais en tous lieux les gens instruits, ou d'étude, s'en abstiennent (en signe de deuil). R. Simon b. Gamaliel dit que tout le monde devrait en ce jour adopter la même règle de conduite.

6. Les sages disent : en Judée, on se livrait au travail la veille de Pâques jusqu'à midi ; mais en Galilée, on ne faisait rien pendant toute la journée. Quant à la nuit du 14 (en Galilée), selon l'école de Schammaï, il est aussi défendu de travailler ; selon l'école de Hillel, c'est permis jusqu'aux premiers rayons du soleil.

R. Aboun, ou R. Simon b. Lakisch au nom de R. Judan b. Naci, dit : le second avis de la Mischnâ est exprimé pour manifester au premier interlocuteur (§ 5) son étonnement (interrogativement) : est-ce que chacun doit se conduire comme les gens d'étude ? Eux-mêmes n'ont pas prescrit partout le repos absolu en ce jour du 9 Ab.

Il résulte de la Mishnâ (§ 6) qu'en Galilée, toute la journée du 14 il était interdit de travailler. On le déduit, dit R. Eliézer au nom de R. Oschia, du terme explétif *jour* dans ce verset (Lévit. XXIII, 4) : *c'est la Pâques à l'Éternel*. R. Jacob b. Aha au nom de R. Yoḥanan et R. Ila au nom de R. Éliézer disent : les 2 enseignements (qui paraissent se contredire) expriment 2 avis différents. R. Zeira dit avoir entendu déclarer qu'il y a 3 avis : l'un dit que ce jour est interdit ; le second, qu'il est permis de travailler en ce jour ; enfin le 3<sup>e</sup>, que c'est une affaire d'usage local.

7. R. Meir dit : tout ouvrage commencé avant le 14 nissan pourra être achevé le 14, mais on ne devra pas le commencer en ce jour, eût-on même assez de temps pour l'achever. Les autres sages disent : trois catégories d'ouvriers doivent seules travailler la veille de Pâques (en raison de l'urgence) : les tailleurs, les barbiers et les blanchisseurs. R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers.

Il est permis d'achever les travaux commencés, si l'on en a besoin pour la fête de Pâques, sans toutefois les commencer le 14. Les autres sages autorisent les travaux de 3 sortes d'ouvriers : 1. Les tailleurs, puisqu'il est permis aux simples particuliers de coudre comme d'ordinaire pendant les demi-fêtes en cas d'urgence (ce sera donc permis aux ouvriers spéciaux le 14 nissan, encore moins grave que le jour de demi-fête) ; 2. les barbiers, puisque les Nazaréens à l'issue de leur vœu et les lépreux guéris peuvent se raser aux jours de demi-fête (ce sera permis aux barbiers le 14 nissan) ; 3. les blanchisseurs, puisque c'est l'usage de ceux qui voient expirer l'époque d'impureté de laver leurs effets même aux jours de demi-fête, pour être bien purs (de même le 14 nissan). R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers à cette énumération, puisqu'il est admis que ceux qui se rendent à Jérusalem aux 3 grandes fêtes, peuvent pendant la demi-fête réparer leurs chaussures et leurs sandales. Les autres sages ne comprennent pas ce dernier travail dans ceux

qu'ils autorisent : car, disent-ils, ceux qui vont au Temple sont de riches propriétaires, arrivant en général sur une monture (et une telle réparation n'est pas urgente).

8. Il est permis le 14 nissan de remettre en place les planches du poulailler. On remet à sa place une poule qui a commencé à pondre des œufs ; et si elle est morte, on en met une autre à sa place. Le 14 nissan, on enlève le fumier au-dessous des pattes des animaux pour le jeter dehors, et pendant la demi-fête on le range sur les côtés de l'étable. On peut aussi, en ce jour du 14, apporter des ustensiles chez l'ouvrier, ou en ramener de là, si même ce n'est pas pour le besoin immédiat de la fête.

De ce que la Mishnâ autorise, au 14 nissan, de remettre le poulailler, il résulte que c'est interdit pendant la demi-fête. On ne doit pas en ce dernier jour concourir à l'accouplement d'un animal, mais on peut le mener au pacage (où cet accouplement sera spontané). R. Juda dit : lorsqu'une ânesse en rut réclame le mâle, il faut l'accoupler ; car la laisser se refroidir est un danger mortel. Quant aux autres animaux, il suffit de les mener au pacage. De même, on peut saigner un homme ou un animal pendant la demi-fête (en raison du danger d'attendre), et on ne manquera pas de leur donner tous les remèdes nécessaires en ces jours.

« On remet la poule sur les œufs » est-il dit ; à condition qu'il y ait moins de 3 jours depuis son départ (car, passé ce laps de temps, ce serait inutile, les œufs étant froids et perdus). « Si elle est morte, on la remplace » à condition que la 1<sup>re</sup> y ait passé au moins 3 jours (et qu'à défaut d'une autre poule les œufs seraient perdus). En effet, dit R. Mena, on peut le déduire des diverses recommandations faites par la Mishnâ : le 14, il est question de l'installer ; puis se passent les 2 premiers jours de fête, les 15 et 16, après quoi (soit au bout de 3 jours) on parle de la remplacer, en comptant ce dernier jour comme un entier. Toutefois, dit R. Aboun, on ne peut rien conclure de là, car il se peut que la poule s'y soit installée spontanément (à un moment quelconque, et lorsqu'à la demi-fête elle a quitté, il y avait moins de 3 jours, et pourtant on la remplace). — Les ordures, au milieu d'une ruelle (assez large), devront être rangées sur les côtés ; celles de l'écurie, ou de la cour, doivent être portées sur le fumier. Cette dernière règle, dit R. Aba, est vraie pour une petite cour ; mais dans une grande cour (assez spacieuse), on les rangera sur les côtés. Dans une écurie, soit grande, soit petite, on les emportera en tous cas du fumier ; car, dit R. Aba, l'amas en ce cas donnerait une mauvaise odeur, qui pourrait être pernicieuse.

9. Les Israélites de Jéricho<sup>1</sup> se sont permis 6 choses, dont 3 furent blâmées par les rabbins et 3 autres permises. Voici quelles étaient les 3 derniè-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 162.

res : ils tressaient des nattes de palmier toute la journée (du 14 nissan) ; ils récitaient la prière du *schema* sans arrêt ; ils moissonnaient et mettaient des épis en gerbe avant d'avoir donné l'*omer* au cohen. Voici les 3 choses interdites par les docteurs : pour lier des faisceaux, ils employaient des sarments détachés d'arbres consacrés ; ils mangeaient les samedis et jours de fête des fruits tombés sous les arbres (sans savoir s'ils étaient détachés de la veille, ou du jour même) ; enfin ils prélevaient la part angulaire des champs pour les pauvres même sur les légumes verts. Voilà ce que les sages ont interdit.

D'après quel docteur est-il question de moissonner ? D'après R. Méir<sup>1</sup> ; et la question de la mise en gerbe est émise selon R. Juda (d'où provient cette divergence ?) Non, dit R. Jacob b. Soussié au nom de R. Yossé, tous sont d'accord pour permettre la moisson et défendre la mise en gerbe ; il n'y a de discussion que sur le point de savoir s'il est permis de natter des branches de palmier : R. Méir le permet toute la journée du 14, et les gens de Jéricho s'y livraient du consentement des sages ; selon R. Juda, cet assentiment ne leur était pas accordé (mais il n'y avait pourtant pas opposition formelle). Voici comment ils récitaient sans interruption la prière du *schema*, selon R. Aha ou R. Zeira au nom de R. Ila : *Ecoute, Israël, l'Éternel notre Dieu l'Éternel est un* (Deut. VI, 4), sans arrêt entre un mot et le suivant. Tel est l'avis de R. Méir ; d'après R. Juda, ils s'arrêtaient<sup>2</sup>, mais n'avaient pas soin d'ajouter (aussitôt après) la formule : « *béni soit le nom de son règne glorieux à tout jamais.* » Selon R. Yossé au nom de R. Zeira, ils disaient bien les deux formules, mais sans respirer entre le mot *un* (dernier mot) de la première partie, et le mot *béni* (le premier) de la suite. Tel serait l'avis de R. Meir ; et, d'après R. Juda, comme il vient d'être dit —<sup>3</sup>.

R. Aba b. Cahana demanda en présence de R. Imi<sup>4</sup> si après avoir loué sa maison à son prochain on a besoin de la vendre, en est-on empêché par cette location ? Il n'a pu venir à personne, répondit R. Ila, l'idée que le propriétaire doit mourir de faim (s'il est dans le besoin). R. Zeira et R. Ila disent tous deux : le fermage (*μισθωσις*) équivaut à la vente par contrat (*ώντι*) intervenu avec le locataire, et celui-ci a acquis par là une jouissance à temps fixe, dont on ne peut pas le déposséder. On a enseigné<sup>5</sup> : si après avoir loué sa maison à un prochain on la consacre au culte, le locataire peut continuer à l'habiter en payant le prix de location au trésor sacré. Toutefois, cette dernière condition a lieu s'il n'a pas payé sa location d'avance ; mais dans ce dernier cas, il continue à y demeurer sans rien payer à nouveau. Au temps de R. Mena, au Sud de la ville de Nemra habitait Cippori, et ses enfants habitaient sa maison

1. Cf. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Sifri sur *Deutéron.*, n° 31. 3. Sait un passage que l'on trouve déjà au tr. *Péa*, VIII, 8, traduit au t. II, pp. 104-5. 4. Tr. *Baba mecia'*, VIII, 9-11 (f. 11d). 5. B., tr. *'Erakhin*, 21a ; Tossefta sur *Baba mecia*, ch. 8.

à titre de locataires. Lorsqu'à un moment elle voulut quitter la ville (et vendre par conséquent sa maison), R. Mena décida que ses fils étaient tenus de céder la place (de ne pas mettre obstacle à cette vente), en se conformant à l'avis de R. Imi. Ce n'est pas, dit R. Mena, que j'adopte l'avis de ce dernier (de R. Imi), mais je décide ainsi de ce fait particulier à Cippori, pour que les fils, par une trop longue location, ne puissent pas entraver la vente.

« Ils mangeaient des fruits tombés sous les arbres, » est-il dit. De quel cas s'agit-il? S'ils étaient tombés la veille du jour de fête, il serait permis, d'après tout le monde, d'en manger; s'ils ne sont tombés qu'en ce même jour, tous l'interdisent? Il s'agit du cas où on l'ignore (et c'est en raison du doute que les gens de Jéricho se permettaient de passer outre).

« Les gens de Jéricho, dit la Mishna, prélevaient la part angulaire, pour les pauvres même sur les légumes verts »; c'est-à-dire sur les feuilles des légumineux et des porreaux à tête (capitatus), dont la cueillette se faisait toute d'un coup (de façon que ce prélèvement était important). R. Yossé dit qu'il en était de même pour certain chou-rave. Il arriva un jour que le fils de Mébiayin (porteur de vin), donna aux pauvres la part angulaire sur les légumes verts; le père survenant les trouva à la porte du potager chargés de ces dons. Remettez ce que vous avez en mains, leur dit-il; ce qu'ils firent, et il leur donna par contre le double de ce qu'ils avaient eu, à l'état profane bien rédimé, montrant bien que ce n'était pas un acte d'avarice de sa part, mais qu'il se conformait à l'avis des sages (qui éliminent ce don sur la verdure). Un jour <sup>1</sup>, les rabbins ayant besoin de dons en faveur d'étudiants, ils prièrent R. Akiba accompagné d'un autre savant d'aller faire une quête. Au moment d'entrer chez ce même individu, ils entendirent la voix des enfants qui demandaient ce qu'ils devaient acheter pour le repas du jour. Des endives (τρούξιμον), répondit le père, et non pas des produits frais du même jour, mais de ceux de la veille, qui, étant un peu fanés, sont encore meilleur marché. En remarquant cette parcimonie, ils quittèrent la maison, et n'y revinrent qu'après avoir recueilli des dons partout ailleurs. Pourquoi, leur demande alors le père, n'avez-vous pas commencé par venir chez moi, selon votre habitude en tel cas? C'est que, répondirent-ils, nous avons entendu ta conversation avec tes enfants. Qu'importe, répliqua-t-il, vous savez maintenant ce que j'ai dit à mes enfants; mais vous ignorez ce qui se passe entre moi et le Créateur, en fait de charité. Allez donc auprès de ma femme et dites-lui de vous remettre une mesure pleine de dinars. Ils se rendirent chez elle. Mon mari vous a-t-il parlé d'une mesure chargée et tassée, leur demanda-t-elle, ou d'une mesure rase? Il n'a rien spécifié, répondirent-ils. Je vais donner la plus grande mesure, répliqua-t-elle; et si c'était bien là son intention, je ne fais qu'exécuter son ordre; au cas contraire, je prélèverai cet excédant sur mon propre patrimoine. Lorsque son mari sut quel bon cœur elle avait, il lui doubla son douaire.

1. Midrash rabba sur *Esther*, n° 2.



## CHAPITRE V

Le sacrifice quotidien du soir doit être égorgé (d'ordinaire) à la 8<sup>e</sup> heure et demie du jour (à 2 h. 1/2 l'après-midi), et l'on achève cette offrande (au bout d'une heure) à la 9<sup>e</sup> heure et demie (à 3 h. 1/2). Mais à la veille de Pâques, on l'égorgera plus tôt, dès la 7<sup>e</sup> heure et demie, et l'on achèvera cette offrande à la 8<sup>e</sup> heure et demie en raison du sacrifice pascal qui reste à préparer, aussi bien si c'est un jour de semaine qu'un samedi. Si cette veille de Pâques est un vendredi, il faut égorger le sacrifice quotidien encore une heure plus tôt, dès la 6<sup>e</sup> h. 1/2 et l'achever à la 7<sup>e</sup> h. 1/2, puis se livrer au sacrifice pascal (qui doit être fait après), et enfin le rôtir avant la nuit.

Il est écrit à ce sujet (Exode, XXIX, 38) : *voici ce que tu offriras sur l'autel, deux brebis, etc.* On aurait pu croire <sup>1</sup> que l'on peut les offrir toutes 2 le matin, ou toutes 2 le soir ; c'est pourquoi il est dit aussitôt après (ib. 39) : *tu offriras une brebis le matin et la seconde l'après-midi* ; et ce n'est pas à dire que la première doit être offerte juste avec le premier rayon de soleil et la seconde au coucher (ou un instant avant le crépuscule), car l'expression « entre les 2 soirs », employée ici (au sujet du sacrifice quotidien) et plus loin (pour la Pâques) comprend chaque fois un espace de temps de 6 heures, à partir de midi. Qu'est-ce qui indique <sup>2</sup> que cet espace de temps est ainsi déterminé par ladite expression ? C'est qu'il y a un indice à ce sujet, sans être une preuve formelle, dans ces mots (Jérémie, VI, 4) : *Malheur à nous, car le jour décline, les ombres du soir s'allongent.* Or, cette extension de l'ombre a lieu à partir de la 6<sup>e</sup> heure du jour (plus on s'éloigne de l'heure de midi). Mais alors on devrait pouvoir commencer le sacrifice quotidien dès que midi est passé ? C'est que, répond R. Josué b. Lévy, voici comment il faut entendre le terme entre les 2 soirs : on divisera cet espace de temps (de 6 heures) en 2 parts ayant 2 heures et demie chacune, de plus une heure au milieu, nécessaire pour la présentation de ce sacrifice (depuis l'égorgement jusqu'à la fin de la cérémonie), soit de le commencer à la 8<sup>e</sup> heure 1/2 et de l'achever à la 9<sup>e</sup> heure 1/2. Selon R. Yossé, R. Josué b. Lévy a laissé le commencement de l'enseignement et a proclamé seulement la fin ; car, en réalité, il n'en est pas ainsi, mais c'est conforme à ce qu'a enseigné Hanania b. Juda : On aurait pu croire, dit-il, que l'expression « entre les 2 soirs » comprend l'espace de temps entre le soir du 14 Nissan et celui du 15, y compris la nuit ; c'est pourquoi il est dit (Exode, XII, 6) : *jour*, terme servant à exclure la nuit <sup>3</sup>. Mais, pour que l'on ne suppose pas que toute la journée est propice au sacrifice et que l'on peut l'égorger dès la 2<sup>e</sup> heure, il est dit (Deuté. XVI, 6) : *au soir*, et de ce dernier terme il ne faut pas conclure que l'on entend par là la nuit bien

1. Sifri sur *Nombres*, n° 142. 2. Mekhilta sur la section *Bô*, n° 5. 3. B., *Zebahim*, 11b.

close, puisqu'il est dit (ibid.) : *entre les 2 soirs*. Il en résulte donc qu'il faut diviser cet espace de temps (de 6 h.) en 2 parts ayant chacune 2 h. 1/2, plus une heure au milieu nécessaire à la présentation complète de ce sacrifice. N'en résulte-t-il pas que l'agneau pascal doit être offert, comme le sacrifice quotidien, juste après la 9<sup>e</sup> h. 1/2 ? Non, répondit R. Yossé, c'est pour dire qu'en principe le devoir devra être rempli à cette heure-là ; mais ce n'est pas défendu à toute autre heure de l'après-midi, comme il est dit plus loin (§ 3) : si on l'a égorgé avant midi, l'offrande est nulle ; mais à partir de midi, elle est valable. Si l'égorgement du sacrifice pascal a précédé le sacrifice quotidien de soir, il est aussi valable. Pourquoi n'en est-il pas de même le matin ? C'est qu'il est dit au sujet de la Pâque : « entre les 2 soirs », non « entre les matins ». En effet, R. Josué b. Lévi a dit<sup>1</sup> : on a appris l'ordre des 3 prières du jour d'après la conduite de nos ancêtres (Abraham, Isaac et Jacob), non d'après les sacrifices (dont l'heure est plus circonscrite), et il suffit de rappeler que l'on nomme aussi « père » le chef du tribunal.

D'après qui la Mishnâ dit-elle : « aussi bien en semaine que le samedi » ? D'après R. Ismaël, puisqu'il est dit : l'ordre que l'on observe pour l'agneau pascal après le sacrifice quotidien est le même en semaine qu'au samedi, d'après R. Ismaël ; R. Akiba dit : l'ordre suivi à la veille de Pâques, si elle est un vendredi, sera observé aussi si c'est un samedi (soit une heure plus tôt, commençant le quotidien dès la 6<sup>e</sup> h. 1/2). Il en résulte donc que R. Ismaël conteste l'avis de l'interlocuteur, en ce qu'il recule d'une heure l'espace de temps consacré<sup>2</sup> ; et R. Akiba l'avance d'une heure au contraire, afin de préparer l'agneau pascal avec calme et que l'on n'arrive pas à la soirée pascale dans un état troublé par la fatigue de la précipitation. Pourquoi alors ne pas offrir l'agneau pascal (dès midi passé) en premier, avant le sacrifice quotidien, de façon à ne rien précipiter ? Cela ne se peut pas, car l'on n'observerait pas alors pour la Pâque la prescription d' « entre les 2 soirs » (soit à la 9<sup>e</sup> h. 1/2). Mais, fut-il objecté, si l'on observe ce moment précis pour l'agneau pascal, ne le néglige-t-on pas forcément pour le quotidien ? (Pourquoi cette préférence ?) C'est que, fut-il répondu, si l'on néglige une fois l'heure précise pour le sacrifice quotidien, l'on pourra se rattraper tous les autres jours de l'année ; tandis qu'en la négligeant pour l'agneau pascal, on n'a plus d'autre occasion de l'observer avec exactitude. Pourquoi ne pas offrir l'agneau pascal à l'heure précise (9<sup>e</sup> h. 1/2) et le quotidien aussitôt après ? Il vaut mieux reculer celui dont il est dit « le soir » et « entre les 2 soirs », que le sacrifice pour lequel on a employé la seule expression « entre les 2 soirs » (le quotidien). Mais, demanda R. Jérémie, d'où sait-on que, pour ce mot additionnel « le soir », il faille reculer ce même sacrifice ? Peut-être au contraire a-t-il pour but d'indiquer qu'on doive l'avancer et l'accomplir en premier lieu ? Il faut en effet, répondre ainsi :

1. Jér., tr. *Berakhôth*, IV, 1 ; B., ib., f. 27<sup>b</sup> (t. I, p. 72 et 328). 2. Selon le comment. *Pné-Mosthé*, il faut l'égorger une heure plus tard le samedi, puisqu'il ne sera rôti qu'à la nuit, et la chair pourrait s'échauffer en attendant trop longtemps.

mieux vaut reculer le sacrifice (de la Pâque), dont il est dit : « entre les 2 soirs, vers le coucher du soleil » (assez près de la nuit), que le sacrifice (quotidien) pour lequel on a seulement employé l'expression « entre les 2 soirs. » Il y a un enseignement venant confirmer l'avis de R. Jérémie, qui interprète le verset (Deut. XVI, 6) : *là, tu sacrifieras la Pâque le soir*<sup>1</sup>, vers ce moment on l'égorgera ; *au coucher du soleil*, on le mangera ; *à l'instant où tu sortais d'Égypte*, on le rôtit. Selon une autre version, « le soir » (la nuit), on le mange ; « *au coucher du soleil* », on l'égorge ; « à l'instant de la sortie d'Égypte », on le fait rôtit. Pourquoi ne pas offrir en même temps les deux sacrifices (pascal et quotidien) ? C'est que, répond R. Yassa, on emploie à l'égard du sacrifice quotidien le terme « second agneau » (par rapport à celui du matin), ce qui est inapplicable au sacrifice pascal (celui-ci ne peut donc pas être l'égal du précédent).

On a enseigné que R. Nathan dit : chaque jour, on égorgera à la 8<sup>e</sup> heure 1/2 (habituelle) le sacrifice quotidien, et on l'offrira (finalement) à la 9<sup>e</sup> heure 1/2. Est-ce à dire par là que l'on englobe dans la même règle journalière les veilles de Pâques ? Oui, répondit R. Yossa b. R. Aboun, et il a pour motif de nous enseigner par là qu'après cela, il reste juste une demi-heure d'intervalle entre chacune des 3 catégories de gens venant offrir le sacrifice pascal (depuis la 9<sup>e</sup> heure 1/2 jusqu'à la 12<sup>e</sup>). On a enseigné<sup>2</sup> : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doivent précéder la présentation du sacrifice pascal, celui-ci précèdera l'encens, et ce dernier devra être offert avant de procéder à la préparation du luminaire. Selon une autre version, l'ordre des offrandes sera celui-ci : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses membres, puis celle de l'encens, ensuite l'agneau pascal, enfin la préparation des lumières, de façon à offrir les libations qui accompagnent le quotidien au moment de la préparation des lumières (aussitôt après l'agneau pascal). Nulle offrande n'avait lieu avant le sacrifice quotidien du matin, ni après celui du soir<sup>3</sup>, sauf qu'après ce dernier l'on offrait l'agneau pascal et l'encens, à la veille de Pâques seulement. On sait que nulle offrande n'avait lieu avant le quotidien du matin, d'après l'expression biblique (Lévit. VI, 5) : *Il placera l'holocauste au-dessus*, comme on sait que rien ne mettra obstacle à ce que le sacrifice quotidien serve de clôture aux offrandes, de ce qu'il est dit (ibid) : *l'on fera fumer auprès les graisses des sacrifices pacifiques*<sup>4</sup>. Or, dit R. Simon b. Lakisch (pour expliquer la première déduction), des termes « il placera au-dessus l'holocauste », on conclut que nul holocauste ne doit précéder le sacrifice quotidien du matin. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka dit : ceux qui manquent d'un pardon complet (p. ex. le lépreux guéri, ou celui qui avait une gonorrhée, et n'a pas encore offert le sacrifice exigible) doivent offrir le sacrifice aussitôt après le quotidien du soir, de façon

1. V. B. *Berakhôth*, f. 9<sup>a</sup> (t. I, p. 256). 2. Cf., ci-après, § 3, fin. 3. Sifri sur *Nombres*, n° 143. 4. Par un jeu de mots sur le sens de ce dernier terme, on le traduit ici : « achèvement » ; ce sera le final.

qu'après avoir pris le bain légal, ils puissent manger de l'agneau pascal à la nuit. Toutefois, dit R. Judan, cette particularité de règle spéciale à la veille de Pâques est seulement applicable à un lépreux riche (le sacrifice de l'animal qu'il doit offrir exige de l'encens, que l'on ne produit pas d'ordinaire après le quotidien); mais comme le lépreux pauvre n'offre à ce titre qu'un oiseau (ne comportant pas d'encens), il sera toujours recevable après le quotidien. R. Simon b. Abdima dit: il faut en tous cas offrir à ce titre un animal (dont le sang sera mis sur les orteils et les lobes du lépreux, sans distinction entre riche et pauvre).

2. Si l'on a égorgé l'agneau pascal sans songer à sa destination, si l'on a reçu le sang, on l'a transporté, on l'a versé sur l'autel en dehors de sa destination spéciale, ou en partie dans ce but (pascal) et en partie hors de ce but, ou bien en partie hors de ce but et en partie dans ce but, le sacrifice pascal sera sans valeur. La première de ces 2 hypothèses a lieu si l'on égorge l'agneau en vue de la Pâques, puis à titre de sacrifice pacifique; le 2<sup>e</sup> hypothèse a lieu si c'est à titre de sacrifice pacifique d'abord, puis pascal.

D'où sait-on qu'il faut l'égorger<sup>1</sup> en vue de sa destination spéciale? R. Aba répond au nom de Rab; de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 27): *vous direz que c'est un sacrifice de Pâques*, afin d'indiquer qu'au cas seul où on l'a égorgé pour la fête pascalle, il est valable; sans cela, il ne l'est pas. Comment sait-on que les autres opérations (après l'égorgement) doivent avoir été accomplies, dans les mêmes vues? C'est qu'il est dit (Deuté. XVI, 1): *tu feras la Pâques*, c'est-à-dire toutes les œuvres relatives à ce sacrifice doivent avoir lieu dans cette même vue<sup>2</sup>. Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisque l'on emploie le mot « sacrifice », indiquant qu'il y a analogie avec les autres sacrifices, et que l'offrande doit avoir lieu dans le but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (si elle était omise) n'obvie à rien. On le sait pour le sacrifice de péché, de ce qu'il est dit (Lévit. IV, 33): *il l'égorgera pour le péché* (non pour une autre vue); et pour les autres opérations (après l'égorgement, relatives au sang), de ce qu'il est dit (ib. XIV, 31): *il prendra l'un comme sacrifice de péché*. Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisqu'il est dit: « il l'égorgera », indiquant l'analogie avec les autres sacrifices, savoir l'action d'égorger doit avoir lieu dans le but spécial (approprié à cet objet), sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Il faut offrir le sacrifice de péché en portant la pensée sur son maître; car, dit R. Jérémie, il est écrit (ib. 19): *le cohen offrira le sacrifice de péché, et il pardonnera ainsi celui qui se purifie de son im-*

1. B., *Zebahim*, 7b. 2. *Mekilta* sur la section *Bô*, n° 11; *Sifri* sur *Deutéron.*, n° 128.

*pureté* (nul autre, sous peine d'invalidité). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé (qu'il faut avoir en vue le maître seul), cette vue spéciale est-elle exigible aussi pour la combustion des entrailles? Non, parce qu'il est dit : « il pardonnera » (le pardon est spécialement obtenu par l'aspersion du sang); or, l'aspersion seule doit avoir lieu dans un but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Le sacrifice pascal devra être offert en vue de ses maîtres seuls (sous peine de nullité), et ce par déduction *a fortiori* du sacrifice expiatoire; car, si ce dernier a été offert en vue d'un incirconcis ou d'un homme impur, il n'est pas invalidé, mais il sera indispensable de l'avoir égorgé en vue du maître; à plus forte raison pour l'agneau pascal, qui devient impropre s'il a été égorgé pour un incirconcis ou pour un homme impur, faut-il avoir eu en vue spéciale son propriétaire. Toutefois, ne peut-on pas objecter que le sacrifice expiatoire a cela de particulier d'être une sainteté de premier ordre, tandis que l'agneau pascal est une sainteté moins grave (et peut, sans nullité, avoir été égorgé en dehors de la pensée du maître)? Non, répliqua R. Yossa, cette objection n'est pas fondée: ce raisonnement est basé sur la pensée à l'égard d'autrui; or, celle-ci est plus sévère à l'égard de l'agneau pascal (excluant l'incirconcis et l'impur) qu'à l'égard du sacrifice expiatoire. Mais, demanda R. Hanania en présence de R. Mena, est-ce que nous avons appris l'interdit de songer à un autre maître d'après ce qui est écrit au sujet du sacrifice expiatoire offert par le lépreux? Ce qui est dit de ce dernier n'a-t-il pas en vue<sup>1</sup> un enseignement nouveau (tout particulier), savoir que la libation faite en ce cas doit exclusivement avoir lieu pour le maître (condition non exigible pour les autres libations), et ne sait-on pas qu'en raison de cet enseignement nouveau l'on ne peut rien en déduire? Cela ne prouve rien, répondit R. Mena; pour le sacrifice expiatoire lui-même du lépreux, on sait sa nullité en cas d'égorgeement pour une vue inappropriée (en dehors de son but spécial), de ce qu'il est écrit (ibid.): *on l'égorgera à titre expiatoire*, et il est écrit d'autre part (ib. VI, 18): *Voici la loi du sacrifice expiatoire*, d'où l'on conclut que la règle sera la même pour toutes ces sortes de sacrifices expiatoires; ce qui est applicable à l'un l'est aussi aux autres (et le changement de but, comme d'avoir en vue d'autres maîtres, sera une cause d'invalidité).

Lorsqu'on a égorgé l'agneau en vue de sa destination réelle (pascale), mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but<sup>2</sup>, c'est un cas en litige: selon R. Yoḥanan, le manque d'apropriation spéciale passe d'un détail cérémoniel à l'autre et rend le tout impropre; selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, cette transmission n'a pas lieu, et par conséquent le sacrifice est valable (car l'égorgeement seul importe). R. Ila dit: R. Yoḥanan déduit son opinion de ce qu'il y a à faire si l'on a la pensée de consommer le sacrifice de façon inapte (trop tard); or, il serait comme nul si l'on a cette pensée en répandant le sang (d'une façon impropre); il y aura donc aussi invalidité lorsqu'on l'a

1. B., tr. *Yebamóth*, f. 7<sup>a</sup>. 2. B., *Zebahim*, 9<sup>b</sup>.

égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'idée de répandre le sang hors de ce but. R. Yossé prouve par deux faits, que l'idée de le consommer en dehors de son temps (motif anticipé de rejet) ne ressemble pas<sup>1</sup> à l'idée de toute autre cause d'invalidité (et l'analogie n'est pas réelle entre ces deux cas) :

1° Si on l'a égorgé dans son propre but (pascal), mais avec l'intention seulement de recevoir le sang en dehors de ce but, il est certes valable, (R. Yoḥanan lui-même n'admettant la transmission d'une pensée défectueuse que s'il s'agit de répandre le sang) ; mais si on l'a égorgé dans un but étranger, avec l'intention de recevoir le sang en vue de sa propre destination, le sacrifice n'est pas valable (tout dépend donc de l'égorgement, et le cas de répandre le sang dans un but étranger ne doit pas être une raison de nullité).

2° Si on l'a égorgé en dehors de sa destination, en se proposant de brûler les graisses, *מִצֵּי־בָּשָׂר*, dans cette vue propre, il est certes rejeté (en raison de l'intention étrangère au commencement) ; mais si on l'a égorgé dans ce but propre, avec l'intention de brûler les graisses dans un but étranger, il est valable (donc, R. Yoḥanan devrait adopter le même avis s'il s'agit de répandre le sang dans un autre but). R. Yossa raconte avoir vu R. Jérémie saisir R. Aba au passage, pour le prier de lui dire le motif en vertu duquel R. Yoḥanan déclare impropre le sacrifice égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but. C'est que, lui dit R. Aba, dès le premier moment, l'égorgement a eu lieu à la fois dans son propre but (pascal) et dans un but étranger ; voilà ce qui le rend impropre. S'il en est ainsi, fut-il répliqué (si l'on tient compte des deux pensées à joindre en une), on devrait par contre, en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront, avec l'idée de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le déclarer valable dès le principe, par la raison que la première pensée au moment de l'égorgement était appropriée au but spécial (n'est-il pas dit, § 3, qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangent et ceux qui n'en mangent pas, il est valable)? Ceci est inadmissible, répond R. Aba, car R. Ila a dit au nom de R. Yoḥanan qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront avec l'intention de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice n'est pas valable, et c'est aussi l'avis exprimé par R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan. R. Yossa, pour confirmer le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan, se fonde sur deux de ses opinions : 1° lorsqu'on l'a égorgé en vue de sa destination réelle avec l'intention de répandre le sang hors de ce but, le sacrifice pascal est impropre, parce que dès l'instant de l'égorgement, cet acte a eu un double but, propre et étranger, laquelle transmission de pensée a causé l'invalidité. 2° Si on l'a égorgé en vue de ceux qui le mangeront, avec l'intention de verser le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice est valable, au même titre que si on l'a égorgé à la fois pour ceux qui le mangeront et ceux qui n'en mangeront pas (il y a donc une distinction entre la modification du but en lui-même et le changement de personnes). R. Hanania dit en présence de R. Mena au nom de R.

1. Ibid., f. 13.

Judan quel est le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan : chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial qu'on accomplit avec une pensée fautive (hors de ce but), le sacrifice deviendrait impropre (par effet rétroactif se reportant à l'égorgeant), si même la pensée impropre n'a plus lieu en ce moment. Aussi, comme en l'égorgeant en vue d'accomplir le cérémonial légalement, mais en achevant de répandre le sang avec une pensée de conserver la chair au-delà du temps prescrit, il deviendrait impropre (serait rejeté) ; de même il serait invalidé si, l'égorgeant en vue de sa destination propre, on veut répandre le sang dans une autre vue. Si au contraire, après l'avoir égorgé d'une façon valable, on veut seulement recueillir le sang dans une autre destination, il est certes valable, quelle que soit la pensée étrangère lors de la réception ; car, si au moment d'arriver à une partie du cérémonial, on a une préméditation fautive<sup>1</sup>, il y a, il est vrai, transmission de pensée (mais le sacrifice est valable). De même, si on l'a égorgé avec l'intention de brûler les graisses en dehors du temps légal (ou dans un autre but), le sacrifice sera rejeté ; et pourtant au moment de la combustion, on n'a pas eu cette pensée étrangère, car, chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial pour laquelle on a eu une préméditation fautive, la mauvaise pensée anticipée l'invalidé. R. Mena répliqua : ne m'établir pas d'analogie entre le sacrifice rejeté (pour préméditation de retard) et toute autre cause d'invalidité, puisque R. Yossa a déjà démontré, par deux faits, que la pensée entraînant le rejet ne ressemble pas à toute autre cause d'invalidité.

Dans la discussion des motifs qui divise R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, il y a encore une autre distinction à établir, selon R. Samuel b. Abdōma : à l'inverse de ce qui a lieu à Pâques, un tel sacrifice égorgé aux autres jours de l'année (considéré alors comme offrande pacifique) en vue de sa destination propre (pascalle), dont le sang est répandu en dehors de ce but (à tout autre sacrifice), sera valable selon R. Yoḥanan ; et selon R. Simon b. Lakisch<sup>2</sup>, il sera considéré comme impropre. — R. Yoḥanan dit<sup>3</sup> qu'Aba b. Aba (père de Samuel) lui a fait la remarque suivante : ils (les docteurs à Babylone) déduisent la mutation du sacrifice pascal (offert aux autres jours de l'année) en offrande pacifique, de ce qu'il est dit (Lévit. III, 6) : *si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix* ; c'est-à-dire tout ce qui provient du menu bétail (p. ex. l'agneau pascal) pourra être transformé en sacrifice pacifique ; pourquoi donc ne serait-il pas transformé en holocauste ? C'est que l'on spécifie qu'il s'agit de ce qui provient seulement du menu bétail, tandis que l'holocauste provient aussi parfois du gros bétail. Mais pourquoi alors ne pas admettre sa destination comme sacrifice de péché ? C'est que, répond R. Abou b. Cahana, par l'expression « menu bétail » on entend les sacrifices provenant de n'importe quelle sorte de menu bétail, tandis que le sacrifice de péché sera

1. La question de réception du sang n'entache pas l'ensemble de la cérémonie.

2. Il est d'avis, en ce cas, de rejeter complètement le sacrifice pascal, impropre hors de son temps. 3. Jér., tr. *Scheqalim*, II, 5 (f. 46<sup>d</sup>) ; B., *Zebahim*, 8<sup>b</sup>.

offert par des bœufs. Comment se fait-il que partout (dans les versets bibliques) le partitif *du* sert à désigner des exceptions, tandis qu'ici il étend le sens du verset (à l'agneau pascal)? C'est que, répondit R. Mena, il y a encore des exclusions comprises ici par ce mot, p. ex, il ne pourra pas avoir 2 ans, ou ne devra pas être une femelle, ou enfin le sacrifice de péché ne consistera qu'en un bœuf. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est écrit (ib. I, 10) : *si l'offrande consiste en menu bétail, des brebis, ou des boucs pour l'holocauste*, ne pourrait-on pas de même permuter en holocauste le sacrifice pascal qui subsiste au delà de Pâques? Non, répond R. Abin, on pourra modifier un sacrifice devant être consommé (pascal) contre un autre de même nature (de pain), mais non contre celui qui sera brûlé. R. Yossé b. R. Aboun dit : on pourra échanger une sainteté secondaire (le sacrifice pascal) contre une autre semblable (pacifique), mais non contre une autre d'ordre supérieur (l'holocauste). R. Yoḥanan dit qu'à ce sujet R. Ḥanina observa : vous (Babyloniens) dites que ce sacrifice pascal (en retard) pourra être converti en pacifique, à la condition formelle d'être égorgé dans ce dernier but (sous peine de nullité) ; moi j'ai ajouté que, fût-il même égorgé à titre d'holocauste, on peut le manger comme festin de paix. Voici, dit R. Ila, quel est le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan : du verset (précité) « si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix », on déduit qu'un tel sacrifice égorgé (fût-ce dans d'autres vues) pourra servir de festin de paix.

Si le sacrifice pascal a été modifié dans sa destination, avec une pensée le rendant impropre comme offrande, la modification sera-t-elle maintenue, ou non? Et voici dans quel cas : si on l'a égorgé pour en faire un holocauste, avec l'intention de répandre le sang le lendemain (pensée qui provoque le rejet), il est en tous cas impropre ; or, dira-t-on que la modification d'un tel but est admise et, par suite, l'idée de verser le sang en retard sera une cause de rejet (très grave), ou cette modification n'est-elle pas admise, et, par suite, il y aurait simple inaptitude à servir de sacrifice? (question non résolue). — Puisque la Mishnâ déclare impropre l'agneau pascal égorgé (en son temps) en partie pour sa destination et en partie dans une autre vue, quelle est la règle en ce cas tout le reste de l'année? R. Aboun b. Ḥiya répond au nom de Samuel b. Aba : puisqu'en ce cas l'agneau égorgé n'a pas de but déterminé (n'étant plus pascal et n'ayant pas encore d'autre sainteté), on le considère comme égorgé partiellement en vue de lui-même et partiellement en d'autres vues ; et à la suite de ce mode tacite, le sacrifice sera valable. S'il en est ainsi, fut-il répliqué, le sacrifice égorgé légalement, mais avec l'intention de verser le sang d'une façon impropre (tout le reste de l'année), devrait être valable, supposant que dès le 1<sup>er</sup> instant il a été égorgé tacitement pour sa propre destination et en dehors de ce but? Non, répondit R. Aba Maré, loin d'admettre qu'avec ce mode tacite le sacrifice serait valable, nous le déclarons, au contraire, impropre (en raison de la duplicité de pensée qui a présidé à l'égorgement).



3. Si l'on a égorgé l'agneau pascal avec l'intention préconçue portée sur ceux qui n'en mangent pas, ou sans tenir compte de ceux qui se sont associés pour l'offrir, ou pour des incirconcis, ou pour des gens impurs, il n'a pas de valeur. Mais s'il a été égorgé aussi bien pour ceux qui en mangeront qu'en vue d'autres personnes, ou aussi bien pour les associés que pour d'autres, ou pour des circoncis et non-circoncis, ou pour des gens purs et des impurs, il sera valable. Si on l'a égorgé avant midi, il est sans valeur, en raison de ce qu'il est dit (Exode, XVI, 12) : *entre les 2 soirs* (l'après midi); s'il est antérieur au sacrifice quotidien (des vèpres), il est valable, à condition qu'une personne ne cesse de remuer le sang (pour l'empêcher de se figer), jusqu'à ce que l'on ait versé le sang du sacrifice quotidien; si avant cette dernière action, on a versé le sang du sacrifice pascal (au lieu de ne le verser qu'après), le sacrifice pascal reste pourtant valable.

D'où sait-on qu'il faut égorger l'agneau pascal en vue de ceux qui le mangeront? C'est que, répond R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, il est écrit (Exode, XII, 4) : *vous compterez chacun d'après ce qu'il mange*. R. Yoschia dit : c'est un terme araméen qui est employé dans ce verset, comme si l'on disait : *égorge pour moi cet agneau*<sup>1</sup>. Comment peut-on l'avoir égorgé en vue de ceux qui ne le mangent pas? Si l'on a pensé par exemple à un malade ou à un vieillard, qui ne peuvent pas même en manger la valeur d'une olive. Comment a-t-on pu opérer sans penser à ceux qui se sont comptés dans ce but? C'est qu'on l'a égorgé en vue d'une autre compagnie. Cela prouverait que si l'enfant fait partie du nombre (et qu'il ne mange pas au moins la quantité légale), il peut rendre le sacrifice pascal non valable (à l'instar du malade qui mange moins); de même, si l'on a eu en vue une personne se trouvant trop éloignée pour arriver à temps et en manger; en outre, cela confirme l'avis des gens du midi qui disent<sup>2</sup>: lorsque les entrailles sont perdues (ou devenues impures), on les suppose pourtant comme présentes (pour que l'aspersion du sang puisse avoir lieu et autoriser de manger la chair); enfin, si on l'a égorgé en vue seulement de la moitié de la compagnie, il ne sera pas valable. Cette déduction n'est pas formelle, dit R. Ḥagaï devant R. Yossé; car on peut expliquer le cas d'inaptitude lorsqu'on avait en vue toute une compagnie de malades (mais si la moitié des gens peuvent manger, il sera valable). S'il en est ainsi, dit R. Yossé, on devrait parler d'une compagnie complète de gens inaptés (ne pouvant pas manger), pour qu'au cas contraire le sacrifice soit valable? On n'a pas pu s'exprimer ainsi, fut-il répondu, car il y avait parmi eux des gens valides; seulement, en l'égorgeant, on n'a eu en vue que les gens inaptés (voilà ce qui motive l'invalidité). R. Eliézer dit : la Mishnâ parle du cas d'un égorgement accompli pour

1. Il détourne de son sens habituel, compter », le mot *Kassas*, qu'il traduit « égorger. » V. Jér., tr. *Sota*, XII, 2 (f. 21°); *Mekhilta* sur la section *Bô*, ch. 4. 2. B., *Meila*, 7<sup>a</sup>.

ceux-là seuls qui mangeront l'agneau; puis, des personnes inattendues s'y sont jointes; mais il serait sans valeur si, dès l'instant de l'égorgement, on a englobé dans sa pensée ceux qui en mangent et ceux qui n'en mangent pas.

R. Samlaï vint auprès de R. Yonathan, le priant de lui enseigner l'*Agada* (ou exégèse biblique). C'est une tradition paternelle chez nous, dit le rabbi palestinien, de n'enseigner l'Agada, ni à un babylonien ni à un méridional, car ce sont des gens orgueilleux, s'adonnant peu à l'étude de la loi<sup>4</sup>; or tu es de Néhardéa (en Babylonie) et tu demeures dans le Sud. Explique-moi une seule règle, lui répliqua R. Samlaï, dis-moi à quoi tient la distinction en ce que d'une part, l'égorgement d'un animal fait en vue du sacrifice est valable, mais celui qui est accompli en dehors de ce projet, ne l'est pas, tandis que d'autre part, l'égorgement accompli aussi bien pour ceux qui mangeront de ce sacrifice que pour d'autres, sera également valable? Cela tient à plusieurs causes, répondit le rabbi: au 1<sup>er</sup> cas, il y a l'invalidité du sacrifice même (dont la destination 1<sup>re</sup> a été défectueuse), et au deuxième cas, il n'y a qu'une inaptitude dans la pensée d'autrui; au 1<sup>er</sup> cas on ne peut pas séparer la partie valable de ce qui ne l'est pas, et au 2<sup>e</sup> cas cette séparation est possible; enfin, le 1<sup>er</sup> cas s'applique à toutes sortes de sacrifices, mais le 2<sup>e</sup> n'est applicable qu'à l'agneau pascal. R. Yossé dit: de l'assertion émise plus haut par R. Eliézer, on peut tirer 2 déductions: il dit que la Mishnâ parle du cas d'égorgement accompli pour ceux-là seuls qui mangeront le sacrifice; et puis le pardon (qui en résulte) sera aussi bien applicable à ceux qui en mangeront qu'à d'autres; mais si on l'a égorgé en portant sa pensée dès le principe sur les uns et les autres (ceux qui en mangeront et ceux qui n'en mangeront pas), le sacrifice ne sera pas valable. Or, l'inaptitude provient d'une cause en dehors du corps même du sacrifice pascal, et l'on peut séparer ce qu'il y a de défectueux de ce qui est valable (de ce que les uns en mangent); pourquoi donc dit-on ici que la distinction entre le valable et le non valable tient à la question de savoir si tous en mangeront ou non? Il y a en effet une autre différence à établir: le premier mode de différence est applicable à toutes les saintetés, tandis que le second mode est seulement applicable à l'agneau pascal. Il y en a encore un autre, dit R. Abin: le 1<sup>er</sup> mode est applicable à toutes les opérations du culte; le 2<sup>e</sup> a seulement lieu en cas d'égorgement. Si l'on a pensé devoir attribuer la valeur d'une olive à chacun de ceux qui mangeront de l'agneau pascal et une quantité nulle à ceux qui ne mangent pas, le sacrifice est valable; et à plus forte raison il l'est si, en comptant pour l'équivalent d'une olive ceux qui mangent, on estime la part de ceux qui ne mangent pas pour une demi-olive à chacune. Mais quelle est la règle si ceux qui en mangent ne prennent chacun qu'une demi-olive, et les autres n'en mangeront même pas autant? A quoi bon une telle question est-elle posée? (et la validité n'a-t-elle pas lieu en tous cas?). S'il est admis que la pensée (ayant en vue la forme légale) rend le sacrifice valable, elle pourra aussi l'invalider (en se reportant à ceux qui ne mangent

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 351.

pas) ; si, au contraire, elle ne suffit pas pour le valider, elle ne pourra pas non plus l'invalider (c'est alors un simple égorgement, dont l'effet est valable) ? R. Yossé répond : une Mischnâ prouve qu'il s'agit d'une pensée rendant le sacrifice valable, puisqu'il est dit ailleurs<sup>1</sup> (au sujet de la pensée illégale de manger la valeur d'une olive du sacrifice au dehors, ou le lendemain) : si l'on a pensé vouloir manger (au dehors, ou le lendemain, l'équivalent d'une demi-olive) et en encenser autant, le sacrifice ne perd rien de sa valeur, parce que ces 2 demi-défauts de consommation et d'encens illégal ne seront pas joints pour constituer l'interdit. Si l'on a égorgé l'agneau pascal en vue seulement de la moitié de la compagnie de gens associée à cet effet, selon R. Yôna, il ne sera pas valable, parce que l'on semble avoir voulu suspendre pour la moitié l'accomplissement de leur devoir ; et comme les uns ne l'ont pas rempli, les autres ne seront pas admis à en profiter ; selon R. Yossa, le sacrifice conserve sa valeur pour la première moitié. Dans un second exposé du même sujet, R. Yossé renonça à son opinion (et admit celle de R. Yona). Mais, lui dit R. Pinhas, ne nous as-tu pas enseigné qu'un tel sacrifice est valable ? Je vois, lui répondit R. Yossé, que ma première version est fixée dans ta tête comme un clou au mur (mais j'ai changé d'avis). Si l'on a égorgé l'agneau pascal avant midi, il n'est pas valable ; mais, à partir de midi, il est immédiatement valable, fût-ce même avant le 2<sup>e</sup> sacrifice quotidien (du soir), et l'on a, en effet, enseigné ainsi (que ce dernier est encore valable après l'agneau pascal) ; il ne faut pas croire qu'au cas où le sacrifice pascal a précédé le quotidien, ce dernier ne doit plus être offert, puisqu'il est dit (Nombres, XXVIII, 4) : *tu le présenteras*, terme explétif ajouté en vue du présent cas. R. Abin dit : nous savons par cet enseignement que le sacrifice pascal présenté avant le quotidien est valable ; car, s'il ne l'était pas, c'est comme s'il n'avait pas eu lieu, et l'on n'aurait pas eu besoin de parler de la place respective du sacrifice quotidien. On a dit plus haut (§ 4) : « L'offre du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doit précéder la présentation du sacrifice pascal, comme le sacrifice pascal précédera l'encens et celui-ci la préparation des lumières ; tandis qu'ici il est seulement question du sang du sacrifice quotidien, non des graisses ? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Ila ; plus haut il s'agit du cas où le sacrifice pascal est encore en vie (le quotidien devra alors précéder) ; et ici, il s'agit de l'agneau pascal déjà égorgé (pour lequel on aura soin de remuer le sang jusqu'après rejet du sang du quotidien).

4. Celui qui égorge l'agneau pascal auprès du pain levé transgresse une défense négative. Il en est de même, dit R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir, en ce jour. R. Simon dit : si l'agneau pascal a été égorgé le 14 Nissan à titre officiel (lorsqu'on a encore du pain chez soi), on est coupable ; mais, si on l'a égorgé en vue d'un autre but (ce qui cause l'invalidité), on n'est pas coupable de ce chef (d'une transgression).

1. Tr. *Zebahim*, II, 5.

Quant aux autres sacrifices offerts en ce jour (l'après-midi, en présence du pain), soit pour leur propre destination, soit dans un but étranger, on n'est pas non plus coupable d'une telle transgression. Si l'on a égorgé l'agneau dans le but pascal pendant la fête même de Pâques (trop tard), on n'est pas coupable (le sacrifice ayant perdu sa valeur) ; mais si on l'a égorgé dans tout autre but (pour servir de festin de paix), on est coupable (en raison de la validité). Pour tout autre sacrifice égorgé pendant la fête (en ayant du pain), soit en vue de sa propre destination, soit dans un but étranger, on est coupable de cette transgression (en raison de la validité de l'acte), sauf à l'égard du sacrifice expiatoire qui aurait été égorgé en dehors de sa destination (et serait annulé).

D'où sait-on que l'acte d'égorger un agneau pascal auprès du pain est une transgression d'une défense négative? De ce qu'il est dit (Exode, XXXIV, 25) : *Tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de mon sacrifice*. Ce verset ne parle que d'égorger<sup>1</sup>. D'où sait-on que le même interdit est applicable à l'acte de verser le sang? De ce qu'il y est question de « sang ». Mais objecta R. Samuel b. R. Isaac, puisqu'il y a culpabilité pour avoir répandu le sang en un tel cas, n'est-ce pas une preuve que l'acte antérieur (l'égorgement) est valable, sans quoi l'on se trouverait en présence d'un sacrifice annulé? Non, répondit R. Yossé, ce n'est pas prouvé, et, au cas échéant, une telle offrande serait nulle ; seulement, on parle de culpabilité en cas de sang répandu, dans l'hypothèse où la présence du pain a été révélée entre les 2 actes de l'égorgement et du sang répandu ; ou encore, le premier acte a été accompli par quelqu'un qui n'a pas de pain, tandis que le second (de verser le sang) l'a été par quelqu'un qui a du pain. Hiskia dit : malgré la non-valeur du sacrifice, il peut y avoir une 2<sup>e</sup> culpabilité (d'avoir versé le sang auprès du pain), parce que dans ce verset, « tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de *mon* sacrifice », la Bible le nomme *mon sacrifice* (malgré l'invalidité qui le frappe dès l'égorgement). A quoi R. Mena observa ; si Hiskia ne nous avait pas fait part de cet enseignement, nous n'aurions pas supposé que, pour un objet déclaré impropre, on puisse être passible d'un sacrifice expiatoire. Si quelqu'un laisse lever la pâte d'une offrande de farine<sup>2</sup>, rendue ainsi impropre au culte, on sera coupable selon les uns ; on ne le sera pas selon d'autres. R. Hilda explique qu'il n'y a pas de contradiction entre ces 2 opinions : la 1<sup>re</sup> déclare la culpabilité au cas où l'offrande est devenue impropre de ce fait que la pâte a levé ; la 2<sup>e</sup> opinion n'admet pas la culpabilité si elle n'est pas devenue impropre par ce fait (mais par une autre cause). Si l'on a brûlé les graisses en ayant encore du pain levé, on est coupable selon les uns ; on ne l'est pas selon les autres, et il n'y a pas non plus de désaccord réel entre ces 2 opinions : la 1<sup>re</sup> déclare que l'on est coupable par extension aux en-

1. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 20. 2. B., *Menahóth*, 57<sup>a</sup>.

trailles de la règle déduite du mot *sang* (l'interdit de le verser auprès du pain s'étend à la combustion des entrailles); la 2<sup>e</sup> opinion n'admet pas la culpabilité, par analogie avec l'expression « mon sacrifice ». Or, comme celui-ci a cela de particulier qu'il est indispensable pour procurer le pardon, l'acte de verser le sang est aussi important, tandis que la combustion des entrailles n'a pas la même gravité (et le voisinage du pain ne l'annulera pas). — Si (pour compléter un cérémonial d'expiation, ou de pureté) on a tordu un oiseau (Lévit. I, 6) l'après-midi de la veille de Pâques auprès du pain, on est coupable selon les uns; on ne l'est pas, selon d'autres. Les uns le déclarent coupable, parce qu'ils s'attachent à l'action de verser le *sang* (qui a aussi lieu en ce cas); selon les autres, c'est moins grave, parce qu'ils insistent plutôt sur le terme « sacrifice », et l'oiseau n'en est pas un. R. Jacob b. Zabdi objecta en présence de R. Yossa: on comprend l'opinion de ceux qui admettent la culpabilité en raison de l'action de verser le sang; mais comment justifier l'autre opinion, vu qu'en dépit de la modicité, c'est toujours une offrande? C'est que, fut-il répondu, selon eux, on établit bien l'analogie pour déduire une culpabilité d'une autre (et il y en avait une pour celle de tordre l'oiseau près du pain s'il y avait déjà un cas d'interdit), mais on ne déduit pas la culpabilité d'un fait qui ne la comporte pas. Les rabbins de Césarée demandèrent si celui qui reçoit le sang, ou qui transporte des saintetés auprès du pain est coupable, ou non? Non, par analogie avec le terme *sacrifice*: c'est-à-dire, comme pour ce dernier seul il y a culpabilité seulement si on l'a égorgé au dehors, non pour avoir reçu le sang, ou transporté les morceaux au dehors; de même, pour les actes semblables, accomplis en présence du pain, on ne sera pas non plus coupable. Est-ce que celui qui brûle les entrailles, en ayant du pain chez lui, est coupable? Non, parce qu'il est question (au verset précité) de *sang*; or, comme l'action seule de le répandre met obstacle à la validité du sacrifice, non celle de brûler les entrailles, de même cette dernière faite en présence du pain ne motive pas la culpabilité. R. Jacob b. Zabdi objecta devant R. Yossé: au lieu de tirer des 2 expressions bibliques précitées, « sang » et « sacrifices », des déductions concluant à la dispense (par voie d'exclusions), on devrait en tirer parti pour étendre la culpabilité, en disant: il ne faut pas supposer que l'acte de recevoir le sang ou de transporter les morceaux de sacrifices en ayant du pain soit permis, parce que du mot sang on déduit l'analogie des obligations, et comme l'action de le verser peut obvier à l'effet du pardon, il en sera de même pour la réception et le transport au point de vue de la validité (et la présence du pain, pour ces faits graves, serait condamnable). De même, il ne faut pas supposer que l'action de brûler les entrailles auprès du pain soit permise, parce que du mot *sacrifice* on déduit l'analogie des obligations; et, comme pour le sacrifice offert hors de l'enceinte on est coupable, il y aura semblable culpabilité pour la combustion des entrailles (et la présence du pain, en regard d'un acte considéré aussi grave, serait condamnable). Cette argumentation, fut-il répliqué, n'est pas fondée; on établira l'analogie pour un point qui est sem-

blable dans les 2 cas, non au-delà. Ainsi, pour le sacrifice, il a cette particularité de mettre obstacle à l'achèvement du pardon (s'il n'était pas offert) et de motiver la culpabilité s'il a été présenté hors de l'enceinte; tandis que, ni la réception ou le transport au dehors, ni la combustion des entrailles, ne comportent la même gravité (on ne peut donc pas supposer la culpabilité pour ces actes accomplis en présence du pain). On a dit ailleurs<sup>1</sup> : « L'école de Schammaï établit comme mesure d'interdit l'équivalent d'une olive pour le levain, et d'une figue sèche pour le pain levé; l'école de Hillel adopte l'olive pour mesure uniforme dans les deux cas. » Or, dit R. Zeriqan au nom de R. Yossé b. Hanina<sup>2</sup>, il n'y a de différend entre Schammaï et Hillel que pour la question de le faire disparaître (au 14 nissan); mais, pour la consommation pendant Pâques, ils sont tous d'avis que même l'équivalent d'une olive est interdit. Enfin, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la mesure adoptée par Schammaï (d'une figue sèche) s'applique aussi bien à la disparition qu'à la consommation. Sur ce, R. Mena se leva devant R. Hiskia et lui demanda de qui il avait appris cela. De R. Abahou, fut-il répondu. Selon nous, au contraire, R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, a établi (sans distinction) la mesure d'une olive, soit pour le débarras, soit pour manger. Si l'on a égorgé l'agneau pascal auprès du pain levé, quelle sera (selon Schammaï) la mesure à adopter? Sera-ce celle de la consommation, équivalente à une olive, ou celle exigible pour la disparition (égale à une figue sèche)? En outre, R. Jérémie dit plus haut (III, 2) au nom de R. Zeira : « deux morceaux chacun d'une demi-olive, en deux places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints; mais, s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. » Or, si l'on a égorgé l'agneau auprès de ces morceaux, dira-t-on que, s'ils se trouvent dans différentes places de la maison, ils ne sont pas considérés comme joints, et il n'y aurait pas de délit? Ou, puisqu'en cas de réunion dans un même vase, celui-ci les joint, y a-t-il aussi culpabilité d'égorger l'agneau dans de telles conditions? Quelle sera enfin la règle si l'on égorge l'agneau auprès du levain pur? Puisque R. Houna dit plus haut (III, 5) qu'il est permis de le donner à manger à son chien, n'y a-t-il pas de délit en ce cas? Ou dira-t-on qu'en raison de la pénalité des coups de lanière pour celui qui en mange, il y a aussi culpabilité de souffrir sa présence auprès du sacrifice? (diverses questions non résolues).

R. Simon b. Lakisch dit : pour qu'il y ait culpabilité en égorgeant l'agneau pascal auprès du pain levé, il faut que le sacrificateur fasse partie de la compagnie de gens réunie pour le manger; selon R. Yoḥanan, la culpabilité est la même si le sacrificateur n'est pas de la compagnie, ou si un autre membre de la compagnie, non sacrificateur, a du pain chez lui à ce moment. R. Yoḥanan dit : la faute est également grave si, sans avoir le pain avec soi au Temple, on l'a chez soi à Jérusalem; R. Simon b. Lakisch au contraire admet la condition formelle de l'avoir auprès de soi au parvis du Temple. Chacun d'eux se con-

1. Tr. *Beṣa*, I, 2. 2. B., *ibid.*, 7b.

forme à son opinion exprimée ailleurs, au sujet de la discussion relative au redoublement des jours de fête dans les pays de l'exil <sup>1</sup> (hors de la Palestine) : Selon R. Yoḥanan, l'avertissement donné à celui qui accomplirait en ces jours un travail interdit sera valable, malgré le doute qui s'attache à l'un deux (et de même ici, malgré l'éloignement du pain levé qui met son existence même en doute, la culpabilité subsiste); selon R. Simon b. Lakisch, un tel avertissement sera nul en raison du doute (comme ici pour la présence du pain levé). Tous reconnaissent (même ce dernier) que si, en face du parvis, on voit par une fenêtre chez soi le pain exposé, le sacrifice pascal ainsi offert l'est illégalement (et l'on est coupable de cette transgression); car celui qui fait valoir la question de doute a devant lui une certitude. Si au contraire il est exigible (pour la culpabilité) que ce pain se trouve au parvis du Temple, près du sacrificeur, la vue n'empêche pas qu'en réalité ce pain se trouve en dehors, à Jérusalem (et dès lors il y a dispense).

« Il en est de même, selon R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir », dit la Mischnâ. Il se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : « le sang de mes <sup>2</sup> sacrifices », c'est-à-dire celui du sacrifice pascal et du quotidien (mis sur le même pied). Au contraire, son interlocuteur R. Simon, à ce que dit R. Yoḥanan, tire une déduction de ce qu'il est écrit (ib. XXXIV, 25) : *tu n'égorgeras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice*, et d'autre part (bis. XXIII, 18) : *tu n'offriras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice*; le premier verset se rapporte au sacrifice de Pâques, offert le 14 nissan, et le second à toute autre offrande présentée pendant les jours intermédiaires de cette fête. Comment se fait-il que l'on admette une telle extension (à tous les sacrifices) pendant les jours de demi-fête, tandis qu'on les exclue de ce qui concerne le 14 nissan? C'est que, fut-il répondu, dans l'un des versets, il s'agit des sacrifices en général, et dans l'autre d'une particularité (l'agneau pascal); on en tire parti pour conclure que, parfois, tous ces sacrifices tomberont sous le coup de cette défense : ce sera aux jours intermédiaires, lorsque la défense de « ne voir, ni trouver de pain levé » est applicable d'une façon incontestée, tandis que cette défense n'est pas rigoureusement applicable le 14 nissan. Cette dernière opinion est conforme à ce que R. Méir a dit plus haut (I, 4) : à partir de midi de ce jour jusqu'au soir, le devoir d'enlever le pain est seulement une prescription rabbinique (non légale). Il n'en est pas ainsi, dit R. Mena; selon R. Simon, le 1<sup>er</sup> verset, suivi des mots « sacrifice de la fête de Pâques », a pour but qu'en ce jour seul du 14 nissan on lui applique la défense de l'égorger en présence du pain, avec conséquence pénale pour le cas de l'infraction <sup>3</sup> (tandis que l'autre verset implique la géné-

1. Jér.. *Yebamôth*, XI, 6 (f. 12b); *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a). En raison de l'incertitude du point de départ pour fixer la néoménie, les jours de fête survenant en ce mois étaient aussi doublés. Voir mon *Almanach perpétuel*, préface, p. VIII. 2. Le suffixe pronominal peut signifier : *mon*, ou *mes*, selon que l'on varie les points-voyelles. 3. Après ce jour, vu l'invalidité du sacrifice, il n'y a pas non plus de pénalité.

ralité des sacrifices offerts aux jours intermédiaires de la fête). R. Yoḥanan dit qu'un groupe d'étudiants a posé cette question : en quel cas faut-il entendre la règle de la Mischnâ, que pour un tel sacrifice offert pendant la fête, en vue de sa propre destination, on n'encourt pas de pénalité, et s'il n'est pas offert pour sa propre destination on est coupable ? Si, après avoir gardé l'agneau destiné d'abord au sacrifice pascal, on l'a remplacé, puis retrouvé avant d'avoir égorgé l'autre animal, ce second devient en tous cas impropre, n'ayant pas eu d'autre application sacrée, et on le renverra au pâturage ; si au contraire le premier animal n'a été retrouvé qu'après égorgement du second, il est en tous cas valable comme sacrifice pacifique (pourquoi donc alors, vu la validité de l'égorgement, ne pas déclarer la culpabilité ?). Il s'agit du cas, répondirent-ils, où les propriétaires étaient dans l'impossibilité de l'offrir par suite de leur état impur, ou s'ils l'ont ajourné de plein gré, ce qui recule l'offrande à la seconde Pâque (au 14 Iyar) ; si donc il a été offert en vue de sa propre destination, il n'y aura pas de culpabilité en raison de l'invalidité du sacrifice ; mais s'il a été offert pour toute autre destination (devenant un festin de paix), il devient valable, et l'on encourt la dite pénalité. Comment peut-on avoir dit qu'en cas d'égorgement pendant la fête en vue de sa destination, il y avait dispense malgré la valeur de l'offre, puisqu'en raison de l'ajournement il devrait être sans valeur ? On répondit là bas (à Babylone), au nom de R. Ḥisda <sup>1</sup>, qu'il s'agit du cas où l'agneau se trouve avoir plus d'un an d'âge (limite légale) entre la première Pâques (nissan) et la seconde (en Iyar ; c'est là ce qui le rend impropre) ; selon R. Ila au nom de R. Yoḥanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon devant résulter de ce sacrifice n'a plus lieu d'être. Lorsqu'après le temps légal passé, on égorge l'agneau pascal en vue de la destination pascalle, ou si l'on égorge dans cette intention tout autre sacrifice au temps voulu (au 14 nissan), l'offre n'aura pas de valeur, selon R. Éliézer ; au contraire R. Josué la déclare valable. Selon R. Eliézer, il sera sans valeur, parce qu'une telle offrande d'agneau pascal équivaut à l'offre faite en vue d'un festin pacifique (il devient impropre par ce changement de but). R. Josué le déclare valable, parce qu'un tel acte ressemble à une offrande pacifique, quoiqu'offerte en vue de la Pâque en dehors de son temps. Mais, fut-il objecté, du moment que l'instant précis est passé, qu'importe d'égorgier un agneau pascal en vue du sacrifice pacifique, ou un sacrifice pacifique quelconque en vue de la Pâque (puisque ce dernier devoir ne sera rempli en aucun cas) ? Selon l'explication de R. Ḥisda, il s'agit du cas où la limite d'âge d'un an pour l'agneau a été dépassée entre la 1<sup>re</sup> Pâque et la seconde (cause d'invalidité) ; selon l'explication de R. Ila au nom de R. Yoḥanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon qui doit résulter de cette offre n'a plus lieu d'être (p. ex., si le propriétaire est mort, le sacrifice pascal n'a plus d'objet).

5. L'égorgement du sacrifice pascal avait lieu en 3 séries (quel que soit

1. Ci-après, IX, 6. 2. B., tr. *Zebahim*, 11<sup>a</sup>.



le nombre des présents), par allusion à ce verset ( Exode, XII, 6): *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'immolera*, soit 3 termes : ensemble, communauté, Israël. Pour égorger les animaux afférents à la 1<sup>re</sup> série de gens, ceux-ci entraient au parvis, dont on fermait les portes aussitôt qu'il était rempli. Les cohanim sonnaient de la trompette, un coup sec (court), un coup arrondi, puis un autre coup sec. Ils se tenaient par rangées distinctes, dont l'une munie de bassins d'argent, et l'autre de bassins d'or, sans se mêler les uns aux autres. Ces bassins sphériques n'avaient pas de fond plat, pour empêcher qu'on les déposât à terre, afin d'éviter ainsi de laisser le sang se figer et devenir impropre à l'aspersion.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : la voix de Moïse eut une telle force, qu'elle put se faire entendre dans tout le pays d'Égypte, qui est un espace de 40 jours de marche; et il disait : de tel endroit à tel autre, les Israélites formeront la 1<sup>re</sup> catégorie chargée de préparer l'agneau pascal; de tel endroit à tel autre, sera la 2<sup>e</sup> catégorie, ainsi que pour la 3<sup>e</sup>. Il ne faut pas s'étonner d'une telle puissance de voix<sup>1</sup>; car, si de la poussière, qui jetée au vent ne s'éloigne guère, il a été dit (Exode, IX, 8-9) : *Moïse en jeta vers le ciel, et la poussière se répandit sur tout le sol égyptien*, il en sera de même pour la voix, qui s'étend plus au loin. R. Lévy dit : comme la voix de Moïse, celle de Pharaon eut une extension égale et se fit entendre par toute l'Égypte, ainsi qu'il est dit (ib. XII, 31) : *Allez, sortez du milieu de mon peuple*<sup>2</sup>; jusqu'à présent, vous étiez les esclaves de Pharaon; désormais, vous serez ceux de l'éternel. A ce moment, Israël entonna le psaume (CXXIII). *Alleluia, louez, ô serviteurs de Dieu*; vous n'êtes plus soumis à Pharaon. — On a enseigné : pour le sacrifice quotidien qui est accompagné de libations, les cohanim sonneront de la trompette à cette dernière offrande; mais comme il n'y a pas de libations accompagnant l'agneau pascal, la sonnerie a lieu pour l'égorgement. Un jour, R. Zeira, R. Jacob b. Aḥa et R. Abina étant assis ensemble, ce dernier dit que la Mishnâ prescrit aux participants d'une même catégorie d'être tous munis de récipients semblables, pour éviter les gens malhonnêtes (qui en abusent pour faire des échanges au détriment de leurs voisins). Mais, lui demanda R. Jacob b. Aḥa, est-ce de tout cœur que tu songes à un tel soupçon? Réponds-lui, dit R. Zeira, que tu ne le penses qu'à moitié. Toutefois, R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan vint confirmer cette même raison.

6 Le simple israélite<sup>3</sup> pouvait égorger l'agneau; le cohen recevait le sang dans le récipient, le passait à son voisin, et celui-ci à un autre de la même rangée. Il recevait d'abord le vase plein, puis le rendait vide. Enfin, le cohen rapproché de l'autel versait le sang d'un seul jet direct

1. Mekhilta sur *Bé*, n° 14, commencement. 2. Midrasch *Sohar tob*, n° 113.  
3. Un simple israélite (non cohen) pouvait accomplir cette 1<sup>re</sup> opération (seule) des sacrifices.

(sans l'intervention des doigts, qui a lieu pour d'autres sacrifices), vers le côté pourvu d'une cavité (N. et O.).

Il est écrit d'une part (Nombres, XVIII, 17) : *cependant, tu ne rachèleras pas le premier-né du bœuf, ou du mouton, ou de la chèvre, ils sont sacrés, tu aspergeras leur sang sur l'autel*<sup>1</sup>, et il est dit, d'autre part (Deutéron, XII, 27) : *le sang de tes sacrifices devra être versé sur l'autel de l'Éternel ton Dieu*. Si donc il faut le verser, pourquoi est-il question d'asperger<sup>2</sup>, et s'il s'agit au contraire d'asperger, pourquoi est-il question de verser ? On peut résoudre cette question de ce qu'il a été enseigné<sup>3</sup> : on doit le verser, non le laisser tomber par gouttes, ni le répandre du doigt, ni en asperger l'autel, et l'on a appris par tradition<sup>4</sup> que les cohanim recevaient le sang des mains des lévites, et le répandaient aussitôt (donc ils le versaient d'un coup). Tous reconnaissent que l'action de verser comprenait le sang répandu d'un coup (forme valable), et que l'aspersion avait lieu avec le doigt (mode interdit pour la Pâques); il n'y a de discussion que sur ce qu'il faut entendre par répandre. Selon R. Mena, c'est l'action de verser tout le sang à la fois ; selon R. Hanania, c'est l'aspersion (du doigt). A l'appui de ce dernier avis, dit R. Yoḥanan b. Marieh, on peut invoquer le verset suivant (Nombres, XIX, 13) : *car l'eau de lustration n'a pas été aspergée sur lui, il sera impur, etc.* ; or, pour qu'il cesse d'être impur, il suffirait qu'il ait été aspergé par quelques gouttes, et le texte biblique emploie à cet égard le terme ambigu de « répandre » (c'est donc l'aspersion).

7. A la sortie de la première catégorie, la deuxième entre ; et à la sortie de celle-ci, la troisième entre. De la même façon que la 1<sup>re</sup> a opéré, les deux autres agissent aussi. Pendant les opérations, chacun récite le Hallel ; et si les sacrifices (en raison de leur nombre) ne sont pas achevés, on recommence le Hallel une 2<sup>e</sup> fois, et au besoin une 3<sup>e</sup> fois ; ce dernier cas, il est vrai, ne s'est jamais présenté. Enfin R. Juda dit : pendant la présentation par la 3<sup>e</sup> série de gens, on arrivait à peine à ces mots (ps. CXVI, 1) : *je suis heureux, car l'Éternel a entendu ma voix, etc.*, parce que le nombre de personnes composant cette catégorie était restreint.

On dit ailleurs<sup>5</sup> : si, à la suite d'un jeûne prescrit publiquement pour supplier Dieu d'avoir de la pluie, celle-ci tombait même avant midi, on quittait le Temple, et l'on rentrait manger et boire, puis l'après-midi on y revenait pour réciter ensemble le grand Hallel. On appelle ainsi<sup>6</sup>, dit R. Parnakh au nom de R. Hanina, le psaume (CXXXVI) : *Rendez grâce au dieu des dieux, etc.* Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, il faut dire la fin du psaume précédent : *ils se tien-*

1. B., *Zebahim*, 37<sup>a</sup>. 2. Sifri sur *Nombres*, n° 118. 3. *Torath Cohanim*, section des *Sacrifices*, ch. 3. 4. En dehors de ce qu'indique le texte biblique, II, *Chron.*, XXVIII, 12. 5. *Taanith*, III, 14 (f. 67<sup>a</sup>). 6. Même série, tr. *Taanith*, III, 14 (f. 67<sup>a</sup>).

*nant dans la maison de Dieu.* Pourquoi insister sur la lecture de ces deux chapitres ? C'est que, dit R. Zeira ou R. Abahou au nom de R. Samuel b. Nahman, la question de la pluie y est émise ; idée comprise, selon l'avis de R. Yoḥanan, dans les mots (CXXXV, 7) : *il fait monter les nuages des extrémités de la terre*, etc. ; ou bien, selon l'avis de R. Jḥanina, dans ces mots (CXXXVI, 25) : *il donne sa nourriture à toute chair ; sa grâce est infinie* (le blé ne pouvant pousser que par la pluie). R. Aba et R. Simon disent tous deux que l'on nomme Hallel la série des psaumes (CXIII à CXVIII) que nous avons l'habitude de réciter aux jours de fête ou de néoménie. C'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi et de Bar Kapara, conformément à l'avis de notre Mishna, disant : « pendant les présentations de l'agneau pascal par la 3<sup>e</sup> série de gens, on arrivait à peine aux mots du psaume (CXVI, 1) *je suis heureux, car l'éternel a entendu ma voix, ma prière suppliante* ; parce que le nombre de gens de cette catégorie était restreint. » Or, Bar Kapara a enseigné que ce psaume fait partie du grand Hallel. Un certain Bar-Abayé, se levant et allant officier (pour remercier Dieu de ce qu'à la suite du jeûne, la pluie était aussitôt survenue), invita les assistants à répéter mot à mot ce qu'il réciterait ; c'est une preuve que le Hallel entonné par lui n'était pas composé de la série ordinaire des psaumes (que chacun sait par cœur). Cela ne prouve rien, dit R. Mena, et il pouvait bien s'agir du Hallel habituel ; seulement il faisait répéter mot à mot, pour mieux célébrer le miracle de la pluie survenue. — On a enseigné que cette 3<sup>e</sup> catégorie était surnommée celle des paresseux (retardataires). R. Aboun en conclut que si l'on nomme ainsi cette catégorie, dont la formation cependant était inévitable aux termes de la Mishna, combien mérite-t-on cette qualification, lorsqu'individuellement on tarde à accomplir un précepte religieux.

8. Le cérémonial observé pour l'agneau pascal en semaine sera le même si la veille de Pâque est un samedi, sauf pour la question de lavage du parvis (inondé de sang par les sacrifices) : les cohanim y procédaient (en bouchant momentanément le canal, dont l'eau se répandait alors sur le parvis), contre le gré des sages. R. Juda dit de prendre une coupe pleine de sang mêlé et de le verser en une fois sur l'autel (pour obvier à un oubli involontaire qui aurait pu être commis) ; mais les autres sages ne l'on pas approuvé.

R. Jonathan explique pourquoi les sages n'approuvaient pas le lavage des dalles (bien qu'il s'agisse d'une simple précaution, dont on ne tenait pas compte d'ordinaire au Temple) : c'est que l'on ne permettait pas d'enfreindre au temple le samedi toutes les mesures de précautions rabbiniques à l'égard du repos, et seulement celles exigées par le service du culte. Pour que les cohanim n'enfoncent pas dans le sang jusqu'aux genoux, on leur avait établi des sortes de marche-pieds (ou tapis). On a dit ailleurs<sup>1</sup> : R. Juda déclare que, pour avoir

1. Tr. *Kerithóth*, V, 1.

mangé du sang substantiel (qui, s'échappant lors de la mort, est supérieur), on est passible de la pénalité du retranchement. Toutefois, dit R. Yoḥanan, c'est seulement au point de vue de cette pénalité que R. Juda y attache de la gravité (sans l'admettre toutefois à servir d'aspersion). Le même avis est exprimé par R. Hiskia, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. A Babylone, on a dit au nom de R. Hisda qu'un renseignement le prouve, en s'exprimant ainsi : les sages disent à R. Juda ne pas pouvoir admettre son avis autorisant la prise d'un verre de sang mélangé pour l'asperger sur l'autel, car ce mélange comprend du sang substantiel, lequel est impropre pour l'autel (et, de ce qu'il n'a rien opposé, on conclut à son assentiment). Ils lui ont aussi opposé cette raison que la majeure part de ce sang n'a pas été recueillie dans un vase, et dès lors la partie recueillie (annulée par rapport au reste) est impropre à l'aspersion de l'autel. R. Juda ne pourrait-il pas leur répliquer qu'il n'admet pas que des sanga de provenances diverses se confondent ? Or, comme malgré son désaccord sur ce dernier point, il n'a rien objecté, ce sera de même pour le sang substantiel (et son défaut de réplique ne prouve rien). R. Yossé b. R. Aboun cite au nom de R. Hisda un enseignement prouvant que R. Juda admet (comme les autres sages) la non-valeur du sang substantiel : « on connaît seulement la pénalité du retranchement pour celui qui mange du sang vital des saintetés, parce qu'il implique le pardon ; mais comment sait-on qu'elle existe aussi pour la consommation du sang vital d'animaux profanes, ou pour le sang substantiel, soit d'animaux profanes, soit des sacrifices ? On déduit cette extension de ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 15) : *et tout sang*, d'une façon explétive » (étendant, selon R. Juda, ladite pénalité même au sang substantiel). Or, pour le premier sang seul, R. Juda parle de pardon<sup>1</sup>, non au sujet du second ; on peut en conclure qu'il le déclare aussi impropre à l'autel.

9. Pour suspendre l'agneau pascal afin de pouvoir l'écorcher, on avait recours aux crochets de fer fixés dans les murailles du Temple et aux colonnes. A défaut de ces crochets (s'ils étaient déjà occupés), on prenait des bâtons minces, dépouillés de l'écorce, dont on posait un bout sur son épaule et l'autre sur celle du voisin, afin d'y suspendre ainsi l'agneau pour l'écorcher. R. Eliézer dit : si le 14 nissan se trouve être un samedi, on ne doit pas avoir recours à ces bâtons, mais l'on posera la main sur l'épaule du prochain, et celui-ci met la sienne sur votre épaule, de façon à opérer la suspension sur les deux bras ainsi joints.

R. Zeira dit au nom de R. Eliézer<sup>2</sup> : la permission refusée (même au Temple), le samedi, de placer les tiges entre les pains de proposition pour les aérer, ou d'étendre des bâtons d'une épaule à celle du voisin pour y écorcher l'agneau pascal, a été émise avant l'autorisation générale de déplacer les ustensiles en ce jour.

1. B., tr. *Sabbat*, f. 123.      2. Jér., tr. *Sabbat*, XVII, 1 (t. IV, p. 169).

10. Après avoir écorché l'agneau et enlevé les graisses à brûler, on les déposait dans une écuelle, et on les faisait fumer sur l'autel. Puis, la première série de gens se retirait et allait attendre sur l'enceinte extrême de la montagne sainte l'issue du sabbat (ne pouvant emporter l'agneau en ce jour); la 2<sup>e</sup> série se tenait dans la galerie circulaire près la sortie; enfin la 3<sup>e</sup> série attendait sur place. Une fois la nuit venue, tous sortaient pour faire rôtir l'agneau pascal.

Comme il est écrit (ib. VIII, 11) : *il répondait de lui*, on conclut de ce dernier terme que l'aspersion du sang aura lieu de l'entier (on ne l'écorchera qu'après cette cérémonie); c'est-à-dire, ajoute R. Abina, le sacrifice devra être encore entier à ce moment. Il est dit au sujet du festin de paix (Lévit. III, 5) : *on le brûlera, lui*; puis : *on le brûlera* (11), et enfin : *on les brûlera* (16). Dans la première expression, le terme explétif *lui* sert à préciser qu'il s'agit exclusivement de brûler le sacrifice valable, non l'impropre<sup>4</sup>; la seconde indique qu'il faut le brûler seul, afin de ne pas s'exposer à mélanger la graisse de l'offrande de l'un avec celle de l'autre; enfin la dernière expression (employant le pluriel) autorise de les brûler ensemble. Comment se fait-il que d'abord on précise l'obligation de les séparer, puis on autorise la combustion d'ensemble? R. Ila répond : la première règle s'applique à la jonction dans un même vase (c'est interdit); mais, sur l'autel, on peut les joindre. — Comment a-t-on pu dire<sup>2</sup> que le Roi, debout dans le parvis, recevait le rouleau de la Loi et lisait assis? R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que nul ne devait s'y asseoir? C'était permis seulement aux rois de la famille de David. Mais R. Imi ne dit-il pas au nom de R. Simon b. Lakisch que même à ces derniers c'était interdit? On peut répondre qu'il se contentait de s'adosser à une colonne, pour se soutenir. Mais peut-on admettre cette explication, puisqu'il est dit formellement (I Chron. XVII, 16) : *le roi David vint s'asseoir devant Dieu, etc.*? Le terme traduit par *s'asseoir*, dit R. Aibo b. Nagri, signifie l'application que le roi mit dans sa prière (sans être assis). Lorsque la première catégorie des sacrifiants avait achevé l'offrande, elle allait s'asseoir sur la Montagne du Temple (s'éloignant un peu pour faire place); quand la seconde avait terminé, elle se plaçait dans l'enceinte; enfin, la 3<sup>e</sup> restait sur place. Pourquoi était-il permis à cette dernière de s'asseoir? Il n'est pas dit, répond R. Naḥman au nom de R. Mena, que ces gens s'y asseyaient, mais ils se tenaient sur place.

## CHAPITRE VI

1. Voici les travaux qui, pour l'accomplissement du sacrifice pascal, l'emportent sur la solennité du sabbat (pour eux, l'on enfreint le repos

1. Torath Cohanim, ou comment. sur le Lévitique, ch. 14. 2. Jér., tr. Yóma, III, 2 (f. 40<sub>b</sub>); tr. Sôta, VII, 7 (f. 22<sup>c</sup>).

prescrit) : l'égorger, répandre le sang, nettoyer les intestins, brûler les graisses ; mais il n'est pas permis, le samedi, de rôtir l'agneau, ou de rincer les entrailles. On ne doit pas non plus en ce jour l'apporter du dehors sur ses épaules, ou d'une grande distance (au delà des limites sabbatiques), ou lui couper une verrue (travaux pouvant avoir lieu la veille) ; R. Eliézer permet de les accomplir en ce jour.

Voici une décision ignorée des anciens de Bettyra<sup>1</sup> : Le 14 nissan tombant une fois le samedi, on ne savait pas si le devoir du sacrifice pascal l'emporte, ou non, sur le repos sabbatique. On se dit alors : il y a là un babylonien nommé Hillel, disciple de Saméas et Abtalion, qui saura peut-être quelle est la règle à ce sujet ; nous pouvons du moins l'espérer. On le fit venir et on lui dit : as-tu jamais entendu enseigner si l'on doit ou non, célébrer la cérémonie de l'agneau pascal lorsque le 14 nissan se trouve être un samedi ? N'avons-nous, répondit-il, que cette seule Pâques, qui l'emporte sur le sabbat ? N'avons-nous pas un grand nombre de (victimes semblables à la) Pâque, auquel cas le sabbat cède aussi devant l'importance de l'offrande ? Selon les uns, il y en a cent de ce genre ; selon d'autres, 200 ; selon d'autres encore, 300. La première version a en vue les sacrifices quotidiens (2 par jour) des 50 samedis de l'année ; la 2<sup>e</sup> y ajoute les sacrifices supplémentaires (*moussaph*) des samedis ; enfin la 3<sup>e</sup> y englobe, outre les sacrifices quotidiens et supplémentaires, ceux des jours de fête coïncidant avec le samedi et des néoménies. Nous avons donc eu raison, dirent-ils, d'avoir espoir en toi. Hillel commença alors par appuyer sa décision sur l'analogie, sur une conclusion *a fortiori* et sur l'emploi égal des mots. Pour l'analogie : le sacrifice quotidien est offert par la communauté, et la Pâque l'est aussi ; comme le premier l'emporte sur le sabbat, l'autre l'emportera aussi. Sur la conclusion *a fortiori* : Si le sacrifice quotidien, dont la négligence n'entraîne pas la pénalité du retranchement, l'emporte sur le sabbat, à plus forte raison la Pâques, dont l'omission est passible de la dite pénalité, l'emportera sur le sabbat. Sur l'emploi égal des mots : pour le sacrifice quotidien (Nombres, XXVIII, 2), on emploie l'expression *à son temps*, et elle est usitée aussi pour la Pâques (ib. IX, 2) ; comme pour le premier cette expression indique que le sacrifice aura lieu malgré le samedi, il en sera de même pour la Pâques. A quoi l'on réplique : comment avons-nous pu dire que l'on puisse avoir confiance dans l'enseignement d'un babylonien ? Chaque point est susceptible de réfutation. Ainsi quant à l'analogie : il est vrai que, pour le sacrifice quotidien, on enfreint le repos sabbatique en raison de sa périodicité fixe ; tandis que le sacrifice pascal, n'ayant pas cette qualité, ne jouit peut-être pas non plus du même privilège. De même on peut réfuter la conclusion tirée par *a fortiori* : pour le sacrifice quotidien on enfreint le repos sabbatique, parce qu'il est une sainteté de premier ordre (holocauste), tandis que l'agneau

1. Passage traduit, en majeure partie, dans Derenbourg, *Essai*, etc., p. 178-9. V. Sifri à *Lévitique*, n° 165.

pascal n'est qu'une sainteté secondaire. Enfin, quant à la comparaison des mots, on observe qu'elle est inadmissible pour ce que quelqu'un a dit lui-même (pour sa propre assertion). Or, R. Yossé b. R. Aboun a dit au nom de R. Aba b. Mamal : si une telle comparaison était admise, on dirait que la présence d'un ver dans une tente la rend toute impure, ou que la grandeur d'une lentille d'un cadavre constitue l'impureté (fait notoirement faux), en se basant sur l'analogie des mots *vêtement* ou *peau* employés pour l'un et l'autre (Lévit. XI, 32, et Nombres, XXXI, 20)<sup>1</sup>. Ce R. Yossé dit au nom du même : on établit une comparaison de mots pour confirmer un enseignement, non pour le contredire. Il dit encore : on pourra établir un raisonnement par *a fortiori* de son propre chef (sans qu'il soit de tradition), non une comparaison de mots. Voilà pourquoi il est loisible de répliquer par *a fortiori*, non par comparaison des mots. Bien que Hillel continuât à discuter toute la journée, ils (les anciens de Bettyra) n'acceptèrent pas sa décision, jusqu'à ce qu'il leur eût dit : je veux être puni (je jure) avoir appris cette règle (comme je l'expose) par Saméas et Abtalion. Aussitôt qu'ils eurent entendu ces paroles, ils se levèrent et le placèrent comme *nassi* (chef) à leur tête. Dès qu'il fut nommé, Hillel les réprimanda et leur dit : A qui la faute si vous devez recourir à un babylonien ? C'est que vous n'avez pas assez fréquenté Saméas et Abtalion, ces deux grands hommes du siècle qui demeurèrent parmi vous. Par suite de cette réprimande, une autre règle lui échappa<sup>2</sup>.

R. Mena dit : j'ai entendu exprimer l'avis de R. Judan et de tous les autres rabbins, que les plus grands personnages accordent les honneurs aux membres du tribunal d'ici-bas, afin d'éviter toute discussion en Israël (et que personne ne se croie supérieur au tribunal). Trois personnes ont déposé leur couronne (la suprématie) en ce bas monde<sup>3</sup>, et elles en seront récompensées dans le monde futur : ce sont Jonathan fils de Saül (qui a cédé la royauté à David), Eléazar b. Azaria (qui s'est retiré du patriarcat en faveur de R. Gamaliel), et les vieillards de Bene-Bethéra (qui ont nommé Hillel comme *nassi* à leur place). Toutefois, dit R. Ila, ils n'eurent pas grand mérite à cela : le 1<sup>er</sup> a cédé, car tout le monde savait, jusqu'aux femmes assises derrière leur tissu, que David régnerait ; pour le 2<sup>e</sup>, il y avait eu, dès sa nomination au patriarcat, la condition faite de rétrocession du pouvoir à R. Gamaliel ; seuls ces vieillards ont été réellement modestes en renonçant à la dignité de *nassi* pour la remettre à Hillel. Les rabbins de Césarée comptent au même titre R. Hanina de Cippori qui se démit en faveur de R. Mena. R. Josué b. Qabsav dit<sup>4</sup> : toute ma vie, j'ai fui les honneurs de la suprématie ; maintenant que j'occupe le pouvoir, je poursuis chaque personne qui vient me trouver dans cette marmite, comme son contenu d'eau chaude brûle celui qu'elle atteint, le blesse

1. Il se trouve là dans le texte, par inadvertance, un passage reproduit du tr. *Taanith*, II, 1. Cf. B., *ib.*, 67<sup>a</sup>. 2. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Sabbat*, XIX, 1 ; traduit t. IV, p. 178. 3. B., *Baba mecia*, 85<sup>a</sup>. 4. B., *Menahóth*, 109<sup>b</sup>.

de son poids, et le noircit du feu qui l'entoure. Ce n'est pas à dire, ajouta R. Yossa b. Aboun, qu'il agit ainsi par orgueil ; loin de là ; il se demandait seulement si son successeur aurait un égal souci de faire ressortir la supériorité de la religion.

Au sujet des 3 points suivants <sup>1</sup>, Hillel dut monter de Babel en Palestine (pour apprendre à les résoudre) : 1. Comme il est dit du lépreux (Lévit. XIII, 37) : *il est pur*, on aurait pu croire qu'après avoir vu l'état satisfaisant, le cohen peut partir, sans rien dire ; c'est pourquoi le texte ajoute : *le cohen le déclarera pur*. S'il en est ainsi, est-ce à dire que la déclaration inexacte du cohen, disant « pur » pour celui qui est impur, est aussi valable ? Non ; c'est pourquoi il est dit : « il est pur, et le cohen le déclarera pur ». Voilà le premier point enseigné par l'arrivée de Hillel de Babylone. 2. Un verset dit (Deuté. XVI, 2) : *tu sacrifieras la Pâques à l'Éternel, du menu bétail ou du gros bétail*, et un autre verset dit (Exode, XII, 5) : *vous prendrez des agneaux ou des chèvres* ; et il n'y a pas de contradiction entre ces 2 versets qui semblent opposés <sup>2</sup>, car il est question du menu bétail seul à l'égard du sacrifice pascal, mais pour le festin de fête (à offrir pour la Pâque même), on pouvait prendre indistinctement du menu ou du gros bétail. 3. Il est dit d'une part (Deuté. XVI, 3) : *pendant 6 jours tu mangeras des azymes* ; et, d'autre part (Exode, XII, 15) : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours* ; il n'y a pourtant pas de contradiction, car on mangera seulement 6 jours du nouveau blé (le 1<sup>er</sup> étant réservé à l'offrande de l'omer), mais pendant tous les 7 jours on peut manger des azymes du blé de l'an passé <sup>3</sup>. Après avoir trouvé ces diverses explications et les avoir corroborées, Hillel monta de Babel en Palestine, dont les habitants reçurent ses explications.

« On devait nettoyer les intestins, » dit la Mischnâ ; car, dit R. Yoḥanan, en vertu du verset (Proverbes, XVI, 4) : *toute œuvre de Dieu est en sa faveur*, l'offrande doit être convenable <sup>4</sup>, et il ne faut pas paraître enlever des entrailles d'un sacrifice répugnant. On a enseigné que R. Ismaël dit : l'action de l'écorcher l'emporte sur le sabbat (et peut avoir lieu même en ce jour). On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Brôqa dit <sup>5</sup> : le samedi, on l'écorchait seulement jusqu'au poitrail (assez pour enlever les intestins). Le 1<sup>er</sup> dit de l'écorcher entier ; car, disait-il, il ne faut pas paraître enlever les entrailles d'une façon répugnante (ce qui aurait lieu si l'on n'écorchait pas le sacrifice au préalable). Le second dit de ne pas l'écorcher en entier ; car, dès qu'on le retourne (pour en écorcher la moitié inférieure), on ne paraît rien enlever de répugnant. R. Yoḥanan dit : R. Ismaël et R. Ismaël b. Broqa raisonnent d'après un même principe (malgré leurs divergences de fait) : l'un et l'autre admettent qu'un procédé satisfaisant (de l'écorcher en partie) l'emportera sur le sabbat <sup>6</sup>, sans que ce soit le meilleur de tous (de l'écorcher en entier). Or,

1. Derenbourg, *ibid.*, p. 186. 2. Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 4. 3. B., *Menahôth*, 66<sup>a</sup>. 4. Tr. *Sabbat*, 116b. 5. Tossefta à ce tr., ch. 4. 6. R. Is-



si le second interlocuteur n'admettait pas ce raisonnement (de procéder à l'écorchement partiel), il prescrirait seulement de déchirer la peau et d'enlever les entrailles (donc, il est de cet avis) — <sup>1</sup>.

« La combustion des graisses » est permise en ce jour, parce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de mon sacrifice ne séjournera pas jusqu'au matin* (et comme on peut les brûler la nuit, c'est aussi permis le jour du 14 si c'est un samedi). Ne résulte-t-il pas au contraire de ce verset (de la défense d'ajourner) qu'au jour de fête <sup>2</sup> l'on ne doit pas brûler les parties combustibles d'une offrande faite la semaine? Non, dit R. Abahou, il se rapporte précisément au cas où le 14 Nissan se trouve être un samedi (et ce qui en dérive pourra être brûlé aussitôt après). Mais, objecta R. Yóna, comment appliquer ledit verset au présent cas, puisque si le 14 Nissan se trouve être un samedi, l'agneau pascal ne sera pas accompagné d'un sacrifice de fête (et c'est à ce dernier seul que se rapporte la recommandation exprimée audit verset)? En effet, fut-il répondu, ledit verset (sans se rapporter spécialement à la coïncidence du samedi) nous enseigne de brûler la graisse lorsqu'il fait encore jour, afin de ne pas s'exposer à la laisser séjourner au delà de la nuit (ne pouvant plus être brûlée la nuit, lorsque la fête a déjà commencé) — <sup>3</sup>. Quant à l'objection faite par R. Yóna (que si la veille de Pâques est un samedi, on n'offre pas de sacrifice de fête, et la déduction à tirer de ce verset serait inapplicable), on peut observer que si, par transgression, un tel sacrifice avait été offert, il serait valable, quoi qu'interdit en principe; il faut alors brûler de suite les graisses, sous peine d'infraction à la loi d'ajournement.

« Il n'est pas permis le samedi, est-il dit, de rôtir l'agneau ou de rincer les entrailles. » On a dit plus haut (V, 10) : à la nuit, on sortait et l'on faisait rôtir l'agneau pascal, tandis qu'ici il est dit que c'est un acte interdit le samedi? Il est seulement question là de le suspendre au foyer vers l'arrivée de la nuit (pour le rôtir plus tard). « Ni l'apporter du dehors sur ses épaules, ni d'une grande distance », est-il dit ensuite. Toutefois, il est question de l'extérieur de Jérusalem; mais dans la ville même, seulement en dehors du parvis du Temple, il serait permis d'enfreindre une simple prescription rabbinique de prudence, inapplicable au Temple-<sup>4</sup>.

Est-ce que l'action de couper une verrue (de l'animal), à l'aide d'un instrument, est interdite par mesure rabbinique? (N'est-il pas dit au contraire que la coupe par instrument est interdite même au Temple, constituant donc plus qu'une précaution rabbinique?) En effet, répond R. Abahou, selon R. Yossé b. Hanina, il est seulement question d'apporter le sacrifice sur les épaules, ou

maël établit une distinction entre l'enlèvement de la peau entière, ou par morceaux.  
 1. Suit un passage que l'on retrouve tr. *Sabbat*, XII, 1, fin, traduit [t. IV, p. 139].  
 2. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56<sup>e</sup>). 3. Il y a dans le texte une ligne superflue, disent les commentateurs, reproduite par inattention des copistes, confondant avec le même passage au tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56<sup>e</sup>). 4. Suivent 2 passages du tr. *'Eroubin*, III, 4 et X, 13, (t. IV, p. 230 et 304).

d'une grande distance (actions interdites d'ordinaire par les rabbins), non de couper une verrue. Toutefois cette opinion a été émise parce qu'il est question de l'aide d'un instrument ; mais s'il ne s'agissait pas d'instrument (que ce soit de la main seulement), ce serait le fait d'une simple prescription rabbinique. Or, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Hanina<sup>1</sup> : « la discussion (entre R. Eliézer et les autres sages) a lieu au cas où l'on se coupe soi-même les ongles (avec soin) ; mais, si un autre vous les coupe, les ongles étant laids (moins réguliers), R. Eliézer autorise aussi un tel acte imparfait ; » et l'acte analogue accompli sur l'agneau n'est-il pas semblable à la coupe faite par un autre ? Il y a cette différence ici, répond R. Yossé, que pour l'agneau pascal la Bible emploie le terme *sacrifice* (il ne saurait être considéré comme laid). R. Mena dit : l'aspersion servant à purifier finalement le sacrificateur est un acte interdit par les rabbins, et les actions précitées (de porter l'agneau sur les épaules, ou d'une grande distance) sont également défendues par simple mesure rabbinique ; comment se fait-il que le premier ne puisse pas avoir lieu le samedi, ajournant au besoin la cérémonie pascalle, tandis que les autres actions cèdent devant l'importance du sacrifice pascal ? C'est que ces dernières ont lieu pour l'animal même qui doit être égorgé, tandis que la première n'a lieu qu'en vue du sacrificateur. Selon R. Zeira, au contraire, il n'y a pas lieu de distinguer entre le sacrifice et le sacrificateur (il n'admet donc pas l'explication qui précède) ; car R. Juda b. Pazi a enseigné au nom de Bar Kappara en présence de R. Zeira : je suis étonné que R. Eliézer ait accepté de R. Josué la réplique qu'il s'agit, d'une part, du sacrifice, d'autre part, du sacrificateur (admettant une telle distinction). Certes, répliqua R. Zeira, pour B. Kappara, c'est étonnant, non pour R. Eliézer qui ne fait pas de distinction entre les deux éléments.

2. R. Eliézer dit : les objets énoncés auparavant (§ 1) doivent l'emporter *a fortiori* ; puisque l'action d'égorger le sacrifice, qui est un travail capital, l'emporte pourtant sur la solennité du sabbat ; il doit en être à plus forte raison de même pour les dites actions, qui sont seulement interdites en ce jour par prescription rabbinique. Par contre, dit R. Josué, on peut opposer les règles relatives aux jours de fête, où il est permis pour la consommation d'accomplir les actions graves d'égorger ou de cuire ; et pourtant il est interdit d'accomplir les dites actions de mesure rabbinique (p. ex. d'apporter du dehors, parce qu'on peut le faire d'avance). Quoi, Josué, lui répliqua R. Eliézer, tu établis un parallèle entre la consommation volontaire des jours de fête et une cérémonie religieuse (le sacrifice pascal ; pour celui-ci, les sages suspendent leurs prescriptions ordinaires).

1. Tr. *Sabbat*, X, 7 (t. IV, p. 129) ; notre version à ce passage est à corriger d'après le présent texte.

Est-il possible de considérer la réjouissance des jours de fête comme volontaire, et non comme un devoir religieux ? N'est-il pas dit <sup>1</sup> : « celui qui profane les consécérations, qui dédaigne les solennités des fêtes, qui fait rougir son prochain en public, qui enfreint l'alliance de notre patriarche Abraham (pratiquant l'épiplasma), ou qui donne une fausse interprétation à la loi, eût-il même le mérite d'avoir étudié la loi et exercé de bonnes œuvres, n'aura pas de part à la vie future » ? R. Jérémie répond : le côté volontaire de la réjouissance consiste en ce que l'on permet à son gré de cuire en ce jour, ou dès la veille, sans diminuer en rien la célébration de la fête (mais pour la Pâque, l'acte est obligatoire). Mais, observa R. Yossé, est-ce que R. Eliézer était fondé à réfuter R. Josué aussi dédaigneusement, lorsque celui-ci pouvait invoquer l'exemple du sacrifice de fête, pour lequel, d'après l'opinion même de R. Eliézer, les travaux capitaux (d'égorger, ou de cuire) sont permis, tandis que les accessoires interdits par mesure rabbinique restent aussi défendus pour lui ? A cela R. Eliézer pouvait répondre qu'il n'y a pas d'analogie avec la Pâque, en ce que celle-ci (en cas de négligence) entraîne la pénalité du retranchement, non applicable au sacrifice de fête. Pourquoi, dans la Mischnâ, R. Eliézer n'a-t-il pas fait valoir cette réponse ? C'est qu'il était dans le cas dont parle R. Imi <sup>2</sup>, à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser ; ou bien, il en est de ce cas comme dit R. Nassa : parfois un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

3. R. Akiba opposa que la question d'aspersion (à l'égard de celui qui achève les jours de purification) doit être invoquée pour prouver le maintien des mesures rabbiniques, même vis-à-vis du sacrifice pascal : quoiqu'elle provoque l'accomplissement d'un acte religieux (en permettant à un tel homme d'accomplir la Pâque) et qu'une simple mesure rabbinique l'interdise, elle ne l'emporte pas sur la solennité du sabbat ; il ne faut donc pas s'étonner si lesdites actions, quoique provoquant un acte religieux et constituant seulement un interdit rabbinique, ne l'emportent pas sur le sabbat. Dans le sens même de l'aspersion, répliqua R. Eliézer, je raisonne à l'opposé et je dis : puisque l'égorgement qui est un travail capital peut pourtant avoir lieu le samedi ; il en sera à plus forte raison de même pour l'aspersion qui est un simple interdit rabbinique (et je l'antorise en ce cas). C'est tout le contraire, dit R. Akiba : étant admis que l'aspersion, bien que ce soit un simple interdit rabbinique, ne l'emporte pas sur le sabbat, on pourrait en déduire l'interdit d'égorger en ce jour, qui est un travail capital. Quoi Akiba, s'écria R. Eliézer, prétends-tu annuler les paroles mêmes de la

1. Tr. *Abôth*, III, 8 (15). 2. V. Jér., tr. *Kilaïm*, II, 5 (6), fin (t. II, p. 242), où il faut rectifier la traduction de cette phrase, d'après la présente version. Cf. même série, tr. *Nazir*, V, 4, fin (f. 54<sup>a</sup>).

Loi, disant : « vers le soir, en son temps », aussi bien aux jours de semaine que le samedi ? Montre-moi donc, répondit R. Akiba, l'emploi du mot *temps fixe* pour lesdites actions (d'interdit rabbinique), comme on le trouve précisé pour l'égorgement (elles doivent donc avoir lieu d'avance). En général, dit-il, tout travail qui pourra être accompli la veille du sabbat sera interdit en ce jour ; l'égorgement, ne pouvant pas avoir lieu d'avance, est permis.

Pendant 13 ans, R. Akiba avait suivi le cours d'études dirigé par R. Eliézer, et celui-ci n'avait porté aucune attention à son disciple. La présente discussion contient les premières observations exposées par R. Akiba devant R. Eliézer, à qui R. Josué applique ce verset (Juges, IX, 38) : *Voici le peuple que tu as méprisé ; va maintenant le combattre*. On a enseigné plus loin (IX, 2) : On nomme distance éloignée celle qui sépare par exemple Jérusalem de Modiim et au-delà, ou, d'après cette mesure, une distance semblable dans n'importe quel sens ; tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on nomme ainsi tout emplacement d'où il est impossible, le même jour, d'atteindre le seuil du temple. Toutefois ce dernier, ajoute R. Yoḥanan, ne délimite ainsi ce que l'on nomme « distance éloignée » que pour écarter la pénalité du retranchement en un tel cas (si cependant, malgré l'éloignement, l'agneau a été offert pour une telle personne, son devoir est rempli). En effet, ajoute R. Eléazar, la Mischnâ le confirme en disant : « R. Akiba fait valoir la question d'aspersion à titre d'acte religieux. » Or, l'aspersion est-elle obligatoire ? Il faut donc dire que, pour l'homme sortant de l'impureté, son 7<sup>e</sup> jour devra coïncider avec le 14 Nissan, qui se trouve être un samedi : si l'on était en semaine, l'aspersion de cet homme aurait lieu ; il pourrait venir offrir son sacrifice pascal, puis rester chez lui le soir pour le manger ; mais, en raison du sabbat, l'aspersion ne peut pas avoir lieu, et on l'empêche ainsi d'accomplir le précepte religieux <sup>1</sup>. R. Oschia ajoute que la même cause d'empêchement a lieu si le 13 Nissan se trouve coïncider avec le 7<sup>e</sup> jour de purification et tombe un samedi. On a trouvé un enseignement conforme à l'explication donnée par R. Eléazar. Quant à celle de R. Oschia, dit R. Juda b. Pazi, on peut la justifier, en disant que l'enseignement précité est conforme à celui qui est d'avis de mesurer la distance depuis l'enceinte extérieure de Jérusalem (non du parvis ; d'après l'avis opposé, de mesurer à partir du parvis, l'aspersion sur cet homme n'a lieu en aucun cas), et l'on résout un point concernant l'extérieur de Jérusalem (l'éloignement) par une question d'intérieur (l'aspersion sur l'impur). — Se peut-il qu'un élève dise à son maître : « c'est tout le contraire » (le démente), comme R. Akiba s'est exprimé ? C'est qu'à ce moment R. Eliézer lui apprenait une autre règle et lui enseignait que l'on n'en-

1. Donc, en cas d'impossibilité d'entrer au parvis, soit par l'éloignement, soit par défaut d'aspersion, il n'y a pas de pénalité de retranchement, comme l'a dit R. Yoḥanan.

freint pas le sabbat pour le sacrifice de fête offert avec l'agneau pascal ; et comme R. Eliézer, dans le feu de la discussion oubliait un point, R. Akiba l'a rappelé<sup>1</sup>.

4. On offre le sacrifice de fête en même temps que l'agneau pascal (le 14), si c'est en un jour de semaine, à l'état de pureté, et que l'agneau offre peu à manger pour la compagnie. Mais, si c'est un samedi, ou s'il y a assez à manger (vu le petit nombre de compagnons), ou à l'état impur, on ne l'offrira pas. Pour ce sacrifice, on pouvait prendre à volonté du menu bétail, ou du gros, moutons ou chèvres, mâles ou femelles, et en manger pendant 2 jours et une nuit.

On a enseigné<sup>2</sup> : le sacrifice de fête offert au 14 nissan pourra être acquis avec de l'argent provenant de la seconde dîme. R. Jacob b. Aha en conclut, au nom de Samuel b. Abs, que ce sacrifice est volontaire ; car, s'il était obligatoire, on ne saurait l'offrir avec le montant de la dîme (il faudrait le tirer des animaux profanes). On a enseigné encore : ce sacrifice de fête, offert en même temps que l'agneau pascal, devra être consommé en premier lieu, afin que l'on mange le sacrifice pascal à l'état rassasié. Mais qu'importe si l'on mangeait ce dernier en ayant faim ? C'est que, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Jacob b. Dussié, il s'agirait d'éviter (ce qui pourrait arriver à l'affamé) de briser un os (Exode, XII, 46). Enfin, le reliquat de ce menu sacrifice (s'il y en a) devra être enlevé en même temps que le reste de l'agneau pascal. Comment expliquer cette règle ? N'a-t-on pas dit ici que de ce sacrifice de fête « on pourra manger pendant 2 jours et une nuit », tandis que pour l'agneau pascal la limite de consommation est l'heure de minuit ? On veut seulement dire qu'il faut débarrasser complètement la table<sup>3</sup>, sur laquelle on a servi ensemble ledit sacrifice et l'agneau pascal, ou même d'autres mets présentés en même temps (ne devant plus rien manger après l'agneau pascal). On en déduit, ajoute R. Yossé, que si, après avoir mangé du fromage, on se propose de manger de la viande, on devra enlever d'abord le morceau de pain, פֶּסַח<sup>4</sup>, sur lequel on avait coupé le fromage (pour éviter tout contact interdit).

5. Si l'on a égorgé l'agneau pascal au 14 nissan se trouvant être un samedi, en dehors de sa destination propre, on est passible d'un sacrifice expiatoire (pour avoir enfreint involontairement le repos sabbatique par un sacrifice sans valeur). Si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal (du festin de paix), au cas où celui-ci ne peut pas servir au sacrifice pascal (si ce n'est pas un agneau d'un an, ou si c'est une femelle), on sera passible de la même pénalité ; au cas contraire, R. Éliézer impose la même pénalité (en raison de l'erreur commise),

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XIX, 1, traduit t. IV, p. 179. 2. B, tr. *Haghiga*, 7b. 3. Tossefta à ce tr., ch. 5. 4. V. Brüll, *Jahrbücher*, I, pp. 194 et 227.

mais R. Josué en dispense <sup>1</sup>. R. Éliézer justifie ainsi son opinion : puisque si l'on a changé la destination de l'agneau pascal, qu'il est permis d'égorger en vue de son but propre, on est passible d'une pénalité ; à plus forte raison est-on coupable si l'on a modifié la destination des sacrifices ordinaires, qu'il est même interdit d'égorger ce jour là (au 14 nisan, survenant un samedi), en vue de leur propre destination. R. Josué réplique : il est vrai qu'il y a culpabilité pour l'agneau pascal égorgé en dehors de son but, parce qu'alors on l'a égorgé en vue de sacrifices interdits ce jour là, tandis qu'au cas opposé, il s'agit de sacrifices ordinaires, dont le changement de but a eu en vue un objet permis en ce jour de sabbat (l'égorgement du sacrifice pascal). J'invoque en faveur de mon avis, dit R. Éliézer, l'exemple des sacrifices publics (quotidiens du samedi, ou suppléments de ce jour) ; il est permis le samedi de les égorger pour leur destination habituelle, et pourtant l'on serait coupable si l'on égorgait en ce jour tout autre sacrifice, même dans leur propre but. Ceci ne prouve rien, répliqua R. Josué ; pour les sacrifices publics, il y a une limite précise de temps et de nombre (de sorte que la confusion est presque impossible) ; tandis que pour l'agneau pascal, où l'on est entouré d'un grand nombre de victimes, une erreur est plutôt possible en vue d'un acte religieux (et l'on ne doit pas être coupable). R. Méir dit : On est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (n'importe quel samedi) des sacrifices quelconques, en vue des offrandes obligatoires publiques.

Lorsque la Mishnâ condamne l'égorgement d'un sacrifice pascal en dehors de sa destination, elle parle du cas où l'on sait quel sacrifice l'on a devant soi et qu'on l'a égorgé pour servir à un festin de paix. Si l'on sait (aux jours de fête) avoir devant soi un sacrifice devant être pacifique et que cependant on l'égorge en vue d'un holocauste, selon R. Mena, cet acte sera pourtant méritoire (équivalant à un précepte religieux, malgré le changement volontaire de direction), et il sera valable ; selon R. Yossé, il n'y a aucun mérite dans cet acte (par suite du changement de but), et il n'aura pas de valeur. Ainsi fût-il observé <sup>2</sup>, si pour les béliers publics des suppléments sabbatiques, on croit avoir devant soi des agneaux d'un an, et qu'on les égorge comme béliers, ils sont certes admis à ce dernier titre, pour remplir le devoir public ; et c'est ce qui est en effet enseigné formellement qu'en un tel cas, le sacrifice ainsi offert sera valable. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite : « si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal, au cas où il ne peut pas servir au sacrifice pascal, on sera passible de ladite pénalité », il s'agit du cas où l'on a supposé avoir devant soi l'agneau pascal et qu'on l'a égorgé comme tel (c'est sur ce cas que porte la discussion entre R. Éliézer et R. Josué). Si au contraire l'on savait

1. Cf. ci-dessus, V, 2, fin. 2. B., *Menahóth*, 49<sup>a</sup>.

avoir devant soi un sacrifice pacifique, mais l'on supposait pouvoir modifier sa destination en celle de sacrifice pascal, l'acte sera sans valeur, selon R. Mena (en raison de la modification du but, et R. Josué aussi le déclarerait coupable); selon R. Yossé, le sacrifice a toujours une valeur d'offrande (et l'on est pas coupable). Il semble que l'on doit suivre comme règle l'avis de R. Mena (et admettre l'offrande comme valable) pour la première discussion (si l'on sait avoir devant soi un sacrifice qui doit être pacifique et que, cependant, on l'égorge en vue d'un holocauste), et, d'autre part, l'avis de R. Yossé (admettant la validité de l'offre), dans la seconde discussion (si l'on savait avoir devant soi un sacrifice pacifique et dont on supposait pouvoir modifier la destination). Les compagnons d'étude dirent que la réplique faite par R. Eliézer à l'argumentation de R. Josué (dans la Mishnâ) n'est pas probante; car, ce dernier aurait pu répondre que la réplique est basée sur l'analogie entre deux objets variés: il est juste qu'il y ait dispense pour le cas de modification de but des sacrifices ordinaires en sacrifice pascal, vu l'habitude de changer à ce moment (qui est l'instant précis pour égorger l'agneau pascal), tandis qu'à l'inverse, la modification de but de l'agneau pascal en un autre sacrifice n'est pas habituelle à ce moment (donc l'invalidité est justifiée, et l'on serait coupable, le samedi, pour une telle offrande). De même, la réplique faite par R. Josué aux arguments de R. Eliézer n'est pas probante; car ce dernier aurait pu le réfuter ainsi, puisqu'en cas de modification du but, en vue seulement d'un autre maître, ayant destiné à Simon l'agneau pascal de Ruben, où il s'agit de le changer pour un objet permis, on serait coupable de cette substitution interdite; à plus forte raison l'est-on pour les sacrifices ordinaires, dont la propre destination est un objet interdit en ce jour.

« R. Méir dit (à la fin de la Mishnâ): on est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (un samedi) des sacrifices quelconques en vue des offrandes obligatoires publiques. » Selon R. Eliézer, R. Méir y englobe aussi le veau des sacrifices pacifiques (que l'on aurait égorgé à titre d'offrande publique). De cette observation de R. Eliézer, on conclut que R. Méir combat les préopinants en deux points, pour la question de limite précise du temps et celle de la possibilité d'une confusion (toutes deux inapplicables au veau), et pourtant il déclare qu'en raison de la validité de l'offrande (sans qu'elle suffise à remplir le devoir spécial), on n'est pas coupable de cet acte accompli le samedi. R. Simon b. Lakisch dit: il faut toutefois que l'acte même accompli par erreur ait eu lieu dans un but religieux, comme p. ex. de s'approcher de sa belle-sœur (devoir religieux) lorsqu'on ignorait qu'elle est sur le point d'être menstruée (moment où l'on doit s'abstenir de toute relation). Selon R. Yoḥanan, la dispense est maintenue même lorsque l'acte n'a eu lieu que dans une intention religieuse et qu'il a tourné en mal, si p. ex. en se trouvant devant deux broches chargées de viande rôtie, dont l'une contient de la chair égorcée (qu'il est permis de manger) et l'autre de la charogne (interdite), qu'en voulant manger de la première, on ait par mégarde mangé de la se-

conde. Est-ce que la mishnâ suivante ne contredit pas l'opinion de R. Yoḥanan? « Si par oubli, est-il dit <sup>1</sup>, on confond les 2 enfants (devant être circoncis l'un le samedi, l'autre le dimanche) et que l'on circoncit au samedi celui qui devait l'être le lendemain, on est coupable, selon R. Eliézer, et tenu d'offrir un sacrifice expiatoire; selon R. Josué on est dispensé. Or, comment justifier la dispense puisque la circoncision anticipée n'est pas admise comme acte religieux? Toutefois, répondit R. Samuel de Capadoce, le lendemain cette circoncision serait un acte religieux (on l'admet donc comme telle dès la veille) — 2.

6. Si le samedi l'on a égorgé l'agneau pascal pour ceux qui n'en mangent pas (malades ou vieillards), ou pour ceux qui n'ont pas été comptés au nombre des participants, ou pour des incirconcis (néophytes), ou des gens impurs, on sera coupable en raison de l'invalidité du sacrifice (en ce cas il est défendu d'enfreindre le sabbat). Mais s'il a été égorgé tant pour ceux qui en mangent que pour ceux qui n'en mangent pas, ou pour ceux qui sont des participants comme pour ceux qui n'y participent pas, ou à la fois pour les circoncis et les incirconcis, pour les gens purs et les impurs, on est dispensé de toute pénalité, le sacrifice est alors valable. Si après l'avoir égorgé on s'aperçoit que la bête a un défaut (qu'en cherchant bien on eût aperçu d'avance), le sacrifice est invalidé, et l'on est coupable; mais, si après l'égorgeement, on lui découvre une lésion interne (impossible à prévoir), on est dispensé de toute pénalité (malgré l'invalidité du sacrifice). Si après l'égorgeement l'on apprend que les maîtres en avaient retiré leurs mains (avaient renoncé à la possession au profit d'autrui), ou s'ils sont morts (un instant avant la cérémonie) ou s'ils sont subitement devenus impurs, on n'est pas coupable; car le sacrifice (quoique non valable) a été accompli avec la pensée qu'il servirait.

R. Elazar dit : la règle émise par la Mishnâ, qu'il y a culpabilité si l'on trouve un défaut à l'agneau, a dû être exprimée selon R. Meir seul (car il tient compte, d'ordinaire, de la possibilité de confusion dans cet acte religieux). Cet avis de R. Elazar est conforme à R. Simon b. Lakisch : comme celui-ci dit plus haut (§ 5) que, pour justifier la dispense, il faut (en dehors de la préoccupation) que l'acte ait une valeur d'acte religieux; de même R. Elazar en fait ici la condition (et motive ainsi la culpabilité). Ce n'est pas à dire qu'il y ait ici une distinction à établir et que R. Méir admette la culpabilité en raison de l'inadmissibilité d'avoir confondu l'animal défectueux avec d'autres; puisqu'il n'y a pas non plus la possibilité de confondre un veau avec l'agneau pascal, et pourtant il a été dit précédemment par R. Elazar que R. Méir admet aussi la dispense en cas de sacrifice d'un veau offert par mégarde pour la Pâques

1. Tr. *Sabbat*, XIX, 4. 2. Suit un passage reproduit du § précité, traduit t. IV, p. 182-4.



(c'est donc bien par suite du manque d'acte religieux que l'offrande de l'animal défectueux est blâmable). R. Yossé dit : même en admettant l'explication de R. Yoḥanan (que R. Méir admet la dispense en cas de présentation le samedi, même si l'acte n'était pas religieux), on peut bien s'expliquer la culpabilité prononcée par R. Méir, vu l'impossibilité, selon R. Yoḥanan, de confondre avec d'autres un animal défectueux, tandis que l'on a pu, par mégarde, croire un veau admissible à servir de sacrifice pascal. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite que l'on est dispensé de toute pénalité si l'animal a un défaut caché (lésion interne), c'est parce qu'on n'a pas pu le perforer d'avance pour l'examiner ; mais si c'est une lésion visible, on est aussi coupable que pour un défaut. Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à R. Simon, qui déclare la culpabilité par suite d'absence d'acte religieux (à l'opposé de R. Méir, qui dispense de la pénalité en raison de l'intention religieuse). C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aḥa ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lahisch. R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : un agneau pascal auquel on se trouve avoir renoncé (n'ayant plus de maître) pourra être présenté lui-même comme offrande pacifique (sans que l'on soit tenu de l'envoyer au pacage et d'acheter un sacrifice de paix pour le montant de sa valeur) ; selon R. Yôna, c'est un sacrifice de paix valable (servant comme tel) ; selon R. Yossa, il n'est pas valable comme sacrifice de paix (bien qu'il n'y ait pas de culpabilité, en ce cas, pour infraction du repos sabbatique). Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que si l'on a connaissance du retrait de propriété, on n'est pas coupable ? N'est-ce pas parce que l'offrande a une valeur ? Non, on peut supposer qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. R. Yassa dit aussi au nom de R. Yoḥanan : il arrive que l'agneau pascal est lui-même offert à titre de sacrifice pacifique, seulement au cas où, ayant été perdu avant midi, le devoir des maîtres a été rempli par un autre agneau, et on le trouve aussitôt après. Mais n'est-il pas dit que l'on n'est pas coupable, ce qui semble conclure à la validité de l'offrande ? Non, on peut supposer aussi en ce cas qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. Samuel dit : chaque fois que, pour le sacrifice expiatoire, il est question de mort (soit, en cas de perte), le devoir étant rempli par une autre bête, soit par le décès du maître), on pourra dans le même cas (du changement de destination), à l'égard du sacrifice pascal, l'offrir lui-même en sacrifice pacifique. Mais, puisque la Mishnâ dit qu'en cas de décès du propriétaire on est dispensé de la pénalité pour avoir indûment égorgé l'agneau pascal, ne faut-il pas en déduire (comme auparavant) qu'il est sans aucune valeur (même pacifique) ? Non, fut-il expliqué, selon Samuel il sera valable. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Juda, puisqu'il est dit plus loin (VIII, 7) : « on ne doit pas égorgé l'agneau pascal pour une seule personne, selon R. Juda ; R. Yossé le permet » (et de même, dans notre Mishnâ, il ne restait qu'une personne pour ce sacrifice ; il est alors valable et n'entraîne pas de pénalité). R. Zeira demanda en présence de R. Mena : où trouve-t-on l'expression « non coupable

et valable, » pour qu'elle soit applicable au présent cas? C'est une induction très facile, puisqu'il est dit ici (dans notre Mischnâ) que l'on est dispensé, et qu'ailleurs on emploie l'expression « valable » dans les mêmes circonstances (c'est une preuve d'analogie de fond). — Dans tous les cas de changement de maître (par décès, impureté, ou renonciation), il faut, selon R. Ismael, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, que la forme première de cette chair soit changée (ait reçu un défaut personnel, p. ex. celui du reliquat au lendemain) pour la brûler (pas de suite). R. Eléazar b. R. Yossé objecta en présence de R. Yossé : on comprend cette restriction (que le défant n'est pas inhérent à l'animal) lorsque le propriétaire est mort, ou devenu impur après l'égorgement (le sacrifice avait eu, à ce moment, toute sa valeur) ; mais comment expliquer le cas du retrait de possession? Si elle a eu lieu lorsque l'animal était encore en vie, est-ce là un défaut susceptible de validité (puisque déjà l'égorgement d'un animal sans maître était défectueux, et il faut le brûler de suite)? Parle-t-on d'une renonciation après l'égorgement? une telle renonciation est non avenue; comment donc l'expliquer? On peut admettre, fut-il répondu, qu'il s'agit de la renonciation avant l'égorgement, et, en raison de la faculté laissée au maître d'y renoncer, ou de le garder, on considère ce défaut comme susceptible de validité, impliquant l'attente d'un autre défaut plus grave pour justifier la combustion.

## CHAPITRE VII

1. Pour rôtir l'agneau pascal, on l'embrochait dans une tige en bois de grenadier <sup>1</sup>, sur laquelle on l'enfonçait depuis la gueule jusqu'à l'anus; au milieu du corps vidé, on remettait les jarrets et les entrailles <sup>2</sup>, selon l'avis de R. Yossé le galiléen. En agissant ainsi, dit R. Akiba, on semblerait cuire les parties internes (ce qui est absolument interdit), et il faut les suspendre en dehors.

Pourquoi devait-on employer ce bois spécial? C'est que, dit R. Ḥiya b. Aba, de tous les bois il s'écoule de la sève <sup>3</sup>; du grenadier seul il ne s'en échappe pas. De quelle sorte s'agit-il? S'il est vert, il s'écoule de la sève même du grenadier? S'il est sec, aucun bois n'en a plus? Voici ce que la Misnâ veut dire : tous les autres bois, quoique déjà secs en apparence, peuvent être encore verts à l'intérieur et produire de la sève en crépitant; tandis que le grenadier seul, lorsqu'il a l'apparence sèche, l'est réellement jusqu'à l'intérieur. On a enseigné au nom de R. Juda <sup>4</sup> qu'il est même permis d'employer une broche de métal. Mais, lui fut-il objecté, n'est-il pas possible qu'elle rougisse, et, par suite, qu'elle brûle la chair à l'intérieur (au lieu de laisser rôtir au feu, selon l'ordre biblique)? Non, répondit-il, pas plus qu'une broche en bois ne se consume, celle de métal ne rougira. Il y a cette différence, répli-

1. On choisissait ce bois, parce qu'il n'émet pas de liquide, dont la présence est sévèrement interdite. 2. Lévitique, XII, 9. 3. Elle produirait une sorte de cuisson; ce que la Bible défend formellement. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

quèrent-ils, entre le bois et le métal, que lorsque le bois est brûlant en partie, le reste ne l'est pas forcément ; au contraire pour la tige de métal, la chaleur se propage à l'entier. Selon les uns, on enfonce la broche par derrière, jusqu'à ce que l'on ait atteint la gueule (le maintenant ainsi debout, à l'inverse de ce qu'indique la Mischnâ). Selon cette version de la Braïtha, on devait retourner l'agneau avant de le mettre au four (de façon que le sang s'écoule par le cou). Pourquoi R. Yossé le galiléen permet-il de remettre à l'intérieur les jarrets et les entrailles, sans se préoccuper de leur cuisson ? C'est qu'il considère ces parties comme un membre épais (que le feu ne saisira pas moins directement) ; ou bien, il s'en tient strictement aux termes du verset (Exode, XII, 9) : *la tête sur les jarrets et les entrailles*. Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où l'on rôtit ces parties à l'intérieur d'un agneau profane : si le premier motif est invoqué, que l'on considère l'ensemble comme un membre épais, cette façon de rôtir l'ensemble sera valable, et l'on pourra tout manger ; si au contraire le second motif est en cause, qu'il faut joindre toutes les parties de l'agneau pour les rôtir ensemble, le mode précité de rôtir ces parties les rendra impropres. De même, si après avoir détaché une partie de chair de l'agneau on le fait rôtir en l'y joignant, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable ; au contraire, si l'on a égard au second motif, cette manière de rôtir sera impropre, le texte biblique désignant expressément « la tête, les jarrets et les entrailles », pour être joints. De même encore, si au lieu de rôtir au feu, on cuit l'agneau par la vapeur s'échappant d'une marmite, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable ; au contraire, si l'on a égard au second motif, ce mode de rôtir rendra les dites parties impropres à la consommation, puisque le texte biblique dit formellement quelles sont les parties qui doivent être rôties au feu. Mais n'est-il pas dit plus loin (§ 2) qu'en raison de l'expression biblique « rôti au feu », on exclut la cuisson par la marmite ? C'est différent ici, en ce que cette chair ne touche pas à la marmite même (mais brûle par la vapeur qui en sort). De ce qui suit, on peut conclure que R. Yossé le Galiléen a recours à l'interprétation textuelle du verset : tous reconnaissent que l'expression « sur lui » a le sens d'« auprès » ; il n'y a de discussion qu'au sujet du terme « sur » (isolé, sans suffixe) : Aba Saül dit<sup>1</sup> que l'expression (p. ex.) « sur la rangée » (Lévitique, XXIV, 7) signifie : auprès d'elle ; selon les autres sages, c'est strictement au-dessus d'elle, sur son sommet. Or, l'avis d'Aba-Saül est conforme à celui de R. Akiba dans notre Mischnâ ; l'avis des autres sages suit celui de R. Yossé le Galiléen. Rabbi dit : si même l'on a exposé les pains de proposition en deux rangées de sept pains chacune, soit ensemble quatorze, on considère ceux du haut comme non venus (malgré la réception de l'encens), et ceux du bas (quoique séparés par les pains annulés) sont valables. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yoïanan : Rabbi et Aba Saül adoptent l'avis

1. B., tr. *Menahôth*, 96<sup>a</sup>.

de R. Meir au sujet de la longueur de la table au Temple pour les pains de proposition (qu'elle avait 6 palmes, tandis que selon R. Juda, attribuant à cette table seulement une longueur de 5 palmes, il serait impossible d'entasser plus de 2 rangs superposés de ces pains, et ils ne pourraient pas tenir).

Lorsque de nos jours un agneau est entouré des dites parties, on le nomme « interne et externe » (celles-ci n'étant qu'à demi visibles), selon R. Tarfon<sup>1</sup>; mais, d'après R. Ismael, cet agneau est considéré comme armé (par cet entourage), et il sera interdit à cause de sa trop grande ressemblance avec le sacrifice pascal d'autrefois. L'avis de R. Tarfon est conforme à celui de R. Akiba, et celui de R. Ismael à l'avis de R. Yossé le Galiléen, puisque l'on a enseigné<sup>2</sup>: Selon R. Yossé le Galiléen, on nomme « agneau armé » celui qui est entièrement selon le mode prescrit par la Bible, *la tête avec les jarrets et les entrailles*. Si l'on a bouilli une partie, ou fait cuire une partie, on ne lui appliquera plus ce nom. On peut toutefois faire venir sur sa table un agneau ainsi apprêté, à la nuit de toute autre fête, ou le dernier soir de la fête de Pâques (lorsqu'il n'y a pas de confusion possible); et de même on admettra la présence d'un veau ainsi rôti et comme armé de ses accessoires, le premier soir de la fête de Pâques, non un agneau ayant cette apparence. On a enseigné que R. Yossa Todos<sup>3</sup>, habitant de Rome, avait habitué ses coreligionnaires, demeurant dans cette ville, à manger des agneaux ainsi apprêtés le premier soir de Pâque. Les sages envoyèrent auprès de lui pour lui dire: Si tu n'étais pas Todos, nous te mettrions en anathème. Quel était son mérite? Celui, dit R. Hanania, de contribuer à l'entretien des rabbins<sup>4</sup>. Or, par son procédé, il pouvait induire la foule (ignorante) à manger des saintetés hors de la Palestine, et l'on sait combien un tel acte est blâmable. R. Yossé b. R. Aboun au nom de Rab déduit de cette interdiction qu'il est défendu de dire à son prochain: « voici de l'argent, va t'acheter, pour le montant de la chair figurant l'agneau pascal »; mais il sera permis de lui dire d'aller acheter de la chair à rôtir pour le montant, R. Imi demanda: si, après avoir enlevé les charbons du foyer on y rôtit l'agneau, est-ce pourtant considéré comme « rôti au feu », ou non? Cette question, dit R. Jérémie, ne doit être posée que selon R. Yossé le Galiléen (qui permet de rôtir les jarrets à l'intérieur de la bête, sans un feu direct); tandis que, selon R. Akiba, il va sans dire que ce procédé est interdit (n'étant pas au feu directement, comme il l'exige pour tous les accessoires). Non, dit R. Yossé, même selon R. Akiba, il est nécessaire de poser la question: or, aussi longtemps que les charbons sont pour ainsi dire suspendus dans l'espace du foyer, le rôtissage est accompli dans une demi-heure; lorsque les charbons sont placés dans l'air extérieur, il faut une heure pour cette opération (il faut donc croire que la chaleur interne y contribue); qu'importe alors qu'une partie de la chaleur provenant du four

1. Cette disposition n'est pas une cause d'interdit à la consommation. 2. Jér., tr. *Beça*, II, 7 (f. 61<sup>c</sup>). 3. B., tr. *Berakhóth*, f. 19<sup>a</sup> (t. I, p. 290). 4. Jér., tr. *Moéd qaton*, III, 1 (f. 81<sup>d</sup>).

ait produit le rôtissage, ou que ce soit en entier par l'effet du four (et dans les 2 cas, cette action devrait être permise)? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il n'en est pas comme on l'a supposé : le four ne contribue pas à l'opération des charbons ; il concentre seulement leur chaleur qui se disperse lorsqu'ils sont à l'air libre. Voilà pourquoi l'opération du rôtissage a lieu en une demi-heure dans un jour clos, et il faut une heure sur des charbons à l'air (donc, si les charbons sont enlevés, ce n'est plus « rôti au feu »).

2. On ne doit rôtir l'agneau pascal ni sur une broche (en métal), ni sur le gril, *ἐσχάρα*. R. Çadoq raconte qu'il est arrivé à R. Gamaliel de donner l'ordre à son serviteur Tobie de faire rôtir l'agneau pascal sur le gril. Si la chair a touché aux parois du four, il faut peler cette partie (elle n'est pas rôtie « au feu ») ; si une parcelle du jus est tombée sur les parois du four et qu'elle a rejailli sur la chair (qui se trouve rôtie en ce point par la brûlure du jus, non par le feu direct), il faut en enlever le point touché (à l'épaisseur d'un doigt). Si une parcelle de jus est tombée sur de la farine bouillante (n'a pas été rôtie au feu direct), il faut enlever la partie de farine ainsi atteinte (et la rejeter, ou brûler).

Il faut que ce soit « rôti au feu<sup>1</sup> », non par la brûlure de la broche, ni par l'effet de la marmite, ni par celui du gril, ni du métal, ni d'aucun autre objet. Comme il est écrit (Lévit. XIII, 24) : *dont la peau a une brûlure par le feu*, on aurait pu supposer, comme signe d'impureté, le cas où cette brûlure est imparfaitement guérie<sup>2</sup> ; c'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *et s'il arrive ensuite que la trace de la brûlure* (guérie) ; ce n'est pas à dire qu'une forte croûte soit exigible (en signe de guérison parfaite), puisqu'il est question auparavant de « brûlure par le feu », mais d'une guérison partielle. De même, lorsqu'il est question peu après (ibid. 28) *de cicatrice de brûlure* (que le cohen déclarera pur), il s'agit de la formation d'une peau aussi mince qu'une pelure d'oignon. Or, dans cet enseignement, on nomme aussi brûlure même ce qui n'est pas brûlé par le feu comme le contact de la chaux vive, ou de la poix en fusion) ; comment donc se fait-il que, pour l'agneau pascal, on exige le concours direct du feu seul? C'est que, répond R. Élaraz, pour ce dernier on a répété deux fois l'expression « rôti au feu », afin d'indiquer que cette condition est absolue ; tandis que, pour la plaie, on se sert indifféremment du mot « brûlure », parce qu'elle est considérée comme telle sans souci du mode de formation. R. Samuel b. Abdima répond ainsi<sup>3</sup> : pour l'agneau pascal, la Bible emploie les expressions *règle* et *loi* (Exode, XII, 40 et 49), afin d'indiquer d'avoir à suivre strictement les prescriptions de ce chapitre ; tandis qu'au sujet des plaies, il n'y a pas les mêmes termes. — Est-ce que R. Gamaliel (dont on raconte dans la Mischnâ qu'il a fait rôtir l'agneau pascal dans la

1. Mekhilta, section *Bé*, ch. 6. 2. Torath Cohanim, section *Tazria'*, ch. 7 ; Sifri sur *Lévitique*, n° 7. 3. B., tr. *Menahóth*, 19<sup>a</sup>.

poêle), n'admet pas que l'expression « rôti au feu » soit rigoureuse ? D'après lui, ce n'est formel qu'à l'égard de l'agneau mangé le soir de la délivrance d'Égypte (lors de cet événement historique), non dans les générations qui se sont succédé depuis ce fait. R. Yossé b. R. Aboun (repoussant cette justification de l'avis de R. Gamaliel) dit : selon lui, la provenance du feu (la chaleur même indirecte) équivaut au feu lui-même ; selon les autres sages, il faut l'effet direct du feu. Ou bien on a voulu indiquer (par le récit de ce fait) que R. Gamaliel conteste l'avis de ce sage, et l'on a rapporté un exemple à l'appui de son opinion.

Chaque terme du verset biblique à ce sujet (ibid. 9) est nécessaire. S'il y avait : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu*, sans ajouter l'expression à *demi-cuit*, on aurait pu croire qu'il suffit de le roussir et de le rôtir ainsi complètement ; voilà pourquoi il faut le terme *ni à moitié*. D'autre part, si après avoir dit : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu*, la Bible avait omis le terme *ni cuit*, on aurait pu croire qu'il est permis de le rôtir après l'avoir trempé (fait saisir) à l'eau bouillante ; voilà pourquoi ce terme est indispensable. Si, enfin, après avoir parlé de *rôti au feu*, le verset n'avait pas employé (une seconde fois) le mot « bouilli » (à l'eau), on aurait pu croire qu'il est permis de le cuire un peu à l'eau avant de le rôtir ; voilà pourquoi la Bible a dû exprimer aussi ce 3<sup>e</sup> et dernier terme.

Si l'on a mangé l'équivalent d'une olive à moitié cuit le jour du 14 (avant l'heure légale du soir), on est coupable, selon les uns, d'infraction à ladite défense ; selon d'autres, on n'est pas coupable. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit : *vous n'en mangerez pas à demi cuit*, en aucun cas ; le second avis, au contraire, explique que lorsque c'est l'heure de le manger rôti (la nuit), la défense de le manger à demi cuit est applicable, non à d'autres moments. De même, si l'on a brisé un os de l'agneau pendant le jour, on est coupable selon les uns, on ne l'est pas selon d'autres. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit (ib. 46) : *vous ne lui briserez pas d'os*, en aucun cas ; le second avis au contraire explique qu'à l'heure prescrite pour la consommation, le bris d'os est défendu, non à d'autres moments. Si la chair a touché aux parois du four, c'est un défaut propre au corps même de la victime, et il faut la brûler aussitôt ; si le jus tombé sur le four a rejailli sur la chair, c'est une inaptitude indirecte, et il faut attendre un changement (dans cette partie de la victime) pour la brûler. « S'il est tombé du jus sur la farine, il faut enlever la partie atteinte. » Hija b. Aha au nom de R. Simon b. Lakisch dit que c'est vrai de la farine brûlante (parce qu'elle a donné sa chaleur au jus), non de la froide ; car, dit R. Eléazar, la loi n'a pas interdit que l'agneau pascal chauffe d'autres objets, mais seulement qu'il cuise par le contact d'autres objets que le feu.

3. Si l'on a enduit l'agneau pascal avec de l'huile d'oblation, il pourra être consommé par une association de cohanim. Si la compagnie réunie pour manger cet agneau se compose de simples israélites, au cas où l'a-

nimal est encore vivant, il suffit de l'essuyer; s'il est rôti (et a absorbé cette huile), il faut enlever la croûte extérieure. S'il a été enduit avec de l'huile de seconde dîme, il ne sera pas permis de conditionner avec les membres de la réunion qu'ils paient le montant de leur part, car on ne vend plus de seconde dîme une fois qu'elle est à Jérusalem (il faut la consommer sur place).

La Mischnâ parle seulement d'enduit (par l'huile d'oblation); mais si l'agneau a été trempé ainsi, il devient interdit (aux simples israélites). Un homme ayant un jour cuit un coq dans de l'huile destinée à être brûlée (d'oblation impure, interdite à tous), il alla consulter R. Bisna sur ce qu'il y avait à faire en ce cas; et celui-ci ordonna de faire bouillir plusieurs fois<sup>1</sup> cette chair (pour en dégorger l'huile). — Voici comment il faut rectifier la fin de la Mischnâ: on ne doit pas racheter (au lieu de vendre) la seconde dîme à Jérusalem<sup>2</sup>.

4. Cinq objets différents (des sacrifices publics) peuvent être offerts à l'état impur (le devoir de les offrir l'emporte sur l'impureté), sans qu'il soit permis toutefois d'en manger. Ce sont: la première gerbe d'Omer (Lévit. XXIII, 15), les deux pains du Temple (à Pentecôte) et le pain de proposition, les sacrifices de paix publics, les boucs offerts le jour de la Néoménie. Si l'agneau pascal a été offert par des gens la plupart impurs, il pourra être consommé, puisque le principe même de cette offre se rapporte à la consommation.

Est-ce que pour tous les sacrifices publics le devoir de l'offrande ne l'emporte pas sur l'impureté? Oui certes; seulement la Mishnâ dit que, pour les cinq espèces en question, l'offrande l'emporte sur l'impureté, mais l'interdit de consommation subsiste. Soit d'après celui qui déclare<sup>3</sup> que (lors de la présentation des deux pains et de l'agneau à la fête de Pentecôte) le pain remplit le principal rôle (d'après R. Akiba), soit d'après celui qui attribue le plus d'importance aux agneaux (d'après R. Simon b. Nanas), un seul des deux objets constitue la partie principale; cela fait donc seulement quatre, et pourquoi la Mishnâ parle-t-elle de cinq? L'auteur de la Mishnâ tient compte de chacun de ces deux avis, et il énumère ainsi cinq objets. Selon un enseignement, c'est par analogie avec la Pâque que l'on déduit ici l'obligation pour tous d'offrir les sacrifices même à l'état impur; selon d'autres, on infère ce devoir de ce qui est dit au sujet de chacun d'eux à part. La première opinion est aisée à justifier, en raison de la similitude d'expression « en son temps », employée pour l'agneau pascal comme pour les autres sacrifices, et l'on en déduit que l'obligation à époque fixe l'emporte sur la pureté; mais comment justifier la seconde opinion? On peut l'expliquer à l'aide de ce qu'a enseigné Rabbi; il est écrit (Lévit. XXIII, 44): *Moïse exposa les fêtes de l'Éternel*; ce

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est une cuisson perdue (il faut le rejeter). 2. Tr. *Maasser schéni*, I, 1. 3. B., tr. *Menahôth*, 45<sup>b</sup>.

verset a pour but d'étendre les règles à cet égard ; car on sait seulement, pour le sacrifice pascal et le quotidien, qu'ils doivent l'emporter sur le repos sabbatique, en vertu de l'expression « en son temps » (immuable) ; pour les autres sacrifices publics, on déduit la même règle, de ce qu'il est écrit (Nombres, XXIX, 39) : *tels seront vos sacrifices à l'Éternel lors de vos jours de fête*, sans savoir encore ce qu'il y avait à observer pour la présentation de l'Omer (si elle survient un samedi) avec ce qui l'accompagne, ainsi que pour l'offre des deux pains à la Pentecôte avec leurs accessoires. Or, comme il est dit : « Moïse énonça les fêtes de l'Éternel aux enfants d'Israël » (en corrélation sommaire avec tous les objets précédents), on en conclut l'obligation formelle de les offrir à temps fixe (délimité), même le samedi et malgré l'état d'impureté. S'il est permis de l'offrir en cet état, pourquoi ne pas autoriser aussi la consommation ? C'est qu'à cet égard il y a une défense formelle de la Bible, disant (Lévit. VII, 19) : *la chair qui aura touché à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée*. Mais s'il en est ainsi, pourquoi est-il permis de manger l'agneau pascal même à l'état impur ? Là, il y a cette distinction à établir que le principe même de l'offrande a en vue la consommation.

5. Si la chair de l'agneau pascal est devenue impure, bien que la graisse (interdite) reste pure, on ne versera plus le sang (ne pouvant pas manger l'agneau) ; au cas contraire, si la graisse est devenue impure (ne pouvant plus être brûlée sur l'autel), mais la chair reste pure, on versera le sang (en vue de la consommation permise). Il n'en est pas de même des autres consécérations : bien que la chair soit devenue impure, si la graisse est restée pure (et pourra être brûlée sur l'autel), on fera l'aspersion du sang.

Le commencement de la Mischnâ est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit : il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal sera suffisamment rempli par l'aspersion du sang, sans la consommation (hypothèse réalisable si la chair est impure, et la graisse est restée pure), en raison du verset disant (Exode, XII, 6) : *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'égorgera vers le soir*. Or, de l'emploi du mot *le* (au singulier) on conclut qu'au besoin on égorgera un seul agneau pour tous, et ce devoir pascal sera suffisamment rempli, bien qu'il n'y ait pas l'équivalent d'une olive pour chacun. Il est évident, pour les autres consécérations, si la chair est devenue impure et les graisses à brûler sont restées pures, que l'aspersion du sang a lieu (la combustion des graisses étant capitale) ; comme à l'inverse, si les graisses sont devenues impures et la chair est restée pure, l'aspersion aura lieu pour la chair. Mais quelle est la règle si la chair est devenue impure et les graisses ont été perdues ? (Est-ce qu'en raison de la pureté de celles-ci, quoique perdues, il y a lieu d'asperger le sang ? Ou n'y a-t-il pas lieu de le répandre, puisqu'il ne reste rien ni à consommer, ni à brûler) ? On peut répondre, dit R. Siméi, par analogie avec la poignée de farine (dont le reste, en dehors de la poignée à



brûler, se trouve perdu) : l'offrande qui subsiste équivaut au cas présent de la chair devenue impure et de la perte des graisses ; or, comme la poignée de farine devra être encensée (quoique subsistant seule), de même ici l'aspersion du sang aura lieu. Toutefois, dit R. Mena, on ne peut rien déduire de cette braïtha, car elle est justifiable selon R. Éliézer qui dit<sup>1</sup> : même lorsqu'il n'y a pas de reliquat de farine, on procède à la combustion de la poignée de farine (son interlocuteur R. Josué s'y oppose, et, d'après celui-ci, la question subsiste entière).

Si des sacrifices publics ont été offerts par des desservants impurs (cas admissible, comme on l'a vu plus haut), sera-t-il permis de les manger dans cet état (étant déjà impurs par le précédent contact du cohen) ? Une telle particularité (de chair pure, bien que les cohanim soient impurs) n'a lieu qu'au cas où le sacrifice a été égorgé par des maîtres défectueux (mais purs), et le sang a été répandu par d'autres desservants impurs ; or, dit R. Ila, le verset « la chair qui touche à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée » n'est pas applicable, puisqu'il n'y a pas eu de contact impur ; et la chair restée pure pourra être mangée, puisqu'il y a des gens purs<sup>2</sup> (les maîtres) qui la mangeront. R. Zeira dit : puisque si le sacrifice pascal est offert à l'état impur, on le mangera, de même ici on estimera l'impureté des graisses comme équivalente à l'état impur pendant l'offrande. Où R. Zeira s'est-il exprimé ainsi ? C'est lorsque R. Samuel a demandé au nom de R. Zeira : s'il survient une impureté au sang des sacrifices publics (ce qui rend l'aspersion impossible), quelle sera la règle pour la consommation (sera-t-elle permise ou non) ? Dira-t-on qu'en raison de l'interdit de répandre le sang, il sera défendu de manger la chair ? Ou bien, puisqu'en cas de transgression de cet interdit, l'aspersion (quoique défendue) ferait agréer le sacrifice, on ne tiendra pas compte de l'état d'impureté (pour le manger) ? On peut résoudre la question par l'interprétation de R. Oschia sur ce verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera la peine provenant des consécration, c'est-à-dire de ce qui sera survenu aux victimes offertes, non aux sacrificateurs* (pour ces derniers, l'état impur ne sera pas levé) ; mais il y a une distinction entre les offrandes des particuliers et celles du public, comme entre les sacrificateurs d'une victime privée<sup>3</sup> et ceux des sacrifices publics. Ainsi, pour l'offrande d'un particulier, s'il survient une impureté, on l'engagera autant que possible à amener une autre victime, sans quoi on ne lui permettra pas de répandre le sang ; cependant si, par transgression, le sang a été répandu, le sacrifice sera agréé, tandis que s'il s'agit de l'impureté du sacrificateur d'une victime privée, en aucun cas, qu'il puisse la remplacer, ou non, le sacrifice ne sera valable. — Les victimes offertes pour le public doivent (en cas d'impureté) être remplacées si l'on en a d'autres<sup>3</sup> ; sinon, il sera permis en principe de répandre le sang ; quant à l'impureté survenue aux sacrificateurs d'offrandes publiques, en tous cas, si l'on peut les remplacer, ou non, une fois l'aspersion accomplie,

1. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 4.  
de la peine. V. B., tr. *Zebahim*, 23b.

2. C'est pour eux qu'il n'y a pas de remise  
3. B., tr. *Yoma*, 7a.

le sacrifice devient valable (donc, pour l'impureté survenue au sang du sacrifice pascai, ou victime privée, il y a remise de la peine et autorisation de le manger).

R. Elazar dit : lorsqu'il a été enseigné que le sacrifice pascal offert à l'état impur pourra être consommé de même, il s'agit du cas où l'impureté subsistait dès le principe (avant de l'égorger) ; mais, si à ce moment tous étaient purs et que l'impureté leur est survenue plus tard, il ne sera pas permis de le manger dans cet état impur. Ainsi, il a été dit : si pendant l'égorgeement l'assemblée était pure et qu'ensuite celle-ci est devenue en majeure partie impure, l'aspersion du sang devra avoir lieu par les sacrificateurs restés purs, et l'agneau sera mangé seulement par ceux qui sont restés purs. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que cet enseignement est justifiable selon R. Nathan, qui dit : malgré l'impossibilité de manger l'agneau pascal (en raison de l'état impur), le devoir sera rempli par l'aspersion du sang de l'agneau, sans le manger. Si après l'avoir égorgé à l'état pur, le sang devient impur pour l'assemblée, il faudra malgré cela verser le sang, sans pouvoir manger la chair. Selon R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, c'est seulement pour parer à l'apparence de mal que l'on a défendu de manger cette chair à l'état impur, afin que l'on ne dise pas avoir vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et le manger à l'état impur. S'il en est ainsi (que l'on éprouve une telle crainte pour l'apparence), on devrait défendre aussi d'asperger le sang à l'état impur, afin qu'il ne soit pas dit que l'on a vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et répandre le sang à l'état impur (soupçonnant les desservants d'impureté). Il faut donc en revenir finalement à l'explication déjà donnée, que l'enseignement est conforme à R. Nathan (l'abstention de manger de la chair à cause de l'impureté, n'empêche pas l'accomplissement du devoir). — R. Nathan reconnaît que si l'agneau pascal a été égorgé pour un malade, ou un vieillard (qui n'en mange pas), ainsi que pour une compagnie de gens dont le sacrificateur est devenu impur (et a communiqué son état à la victime en l'égorgeant), il faudra reculer à la seconde Pâque les nouvelles offrandes ; et de même il reconnaît que si (après l'égorgeement) on aperçoit une verrue sur la peau de l'animal offert (cas d'invalidité rétrospective), il faudra renouveler le sacrifice à la seconde Pâques. Si les peaux des agneaux de cinq séries différentes de gens ont été mêlées et qu'ensuite sur l'une d'elles on aperçoit une verrue, il faudra toutes les brûler en raison du doute, mais la validité du devoir rempli est telle, que l'on est dispensé de le renouveler à la seconde Pâque. — On a donc cru devoir dire plus haut que l'enseignement en question se réfère à R. Nathan seul ; mais on peut aussi l'expliquer d'après d'autres interlocuteurs, et l'impureté en question qui atteint l'assemblée est seulement celle du doute sur l'existence d'une sépulture au fond du champ<sup>1</sup>, sur lequel on a passé (voilà pourquoi malgré l'interdit de la chair soumise au doute, l'aspersion a lieu) ; tandis que selon R. Nathan, l'aspersion aurait lieu en tous cas (sans qu'il y ait doute). R. Yoḥanan ou R. Ismaël dit au nom de R. Josué : comme il est écrit d'une

1. A une place inconnue.

part (Nombres, XVIII, 17) : « mais le premier né de la vache, ou de la brebis, ou de la chèvre, etc. », et d'autre part (Lévit. XVII, 6) « le cohen lancera le sang sur l'autel de l'Éternel à l'entrée de la tente d'assignation, et il fera fumer la graisse comme une odeur agréable à l'Éternel, » il suffit (pour justifier l'aspersion du sang) qu'il y ait, ou de la chair à manger, ou des graisses à brûler. On a enseigné ailleurs<sup>1</sup> : si après la prise d'une poignée par le cohen (sur l'offrande de farine), le reliquat est devenu impur, ou a été brûlé, ou a été perdu, l'offrande reste pourtant valable selon l'avis de R. Éliézer (qui prescrit aussi de répandre le sang des victimes, malgré l'impureté, ou la disparition de la chair) ; selon R. Josué (qui est d'un avis contraire pour ce sang), ladite offrande ne sera pas valable ; si l'on a omis de sanctifier la poignée prélevée, en la déposant dans un vase sacré (avant de la brûler, comme c'est dû en principe), elle ne sera pas valable ; R. Ismaël la déclare valable. Si l'on a fait fumer la poignée en deux moitiés, l'opération est valable. L'opinion de R. Éliézer est ainsi expliquée : s'il n'y a pas de sang d'aspersion (par suite d'impureté), il n'y a pas non plus de chair (elle devient inaccessible) ; mais au cas contraire, bien que la chair soit inaccessible, le sang qui subsiste sera répandu, et de même s'il n'y a pas de poignée de farine (à brûler), il n'y a pas non plus de reste permis<sup>2</sup> ; mais, malgré l'absence de ce dernier, l'offrande de la poignée pourra avoir lieu. L'opinion de R. Josué sera expliquée de la façon suivante : s'il n'y a plus de sang, il n'y aura pas de chair permise, ainsi qu'à l'inverse s'il n'y a pas de chair, il n'y aura pas de sang à verser ; et de même, en l'absence de la poignée de la farine (à offrir), il n'y aura pas de reste permis, pas plus qu'à l'inverse il n'y aura lieu d'offrir la poignée s'il n'y a plus de reste. Ce que notre Mishnâ permet d'offrir, malgré l'absence des restes (considérés comme tels par l'état d'impureté), n'est pas en opposition avec ce qui vient d'être dit ; car, dit R. Mena, on peut la justifier selon l'avis de R. Éliézer, qui admet la combustion de la poignée de farine (la validité de cette offre), même en l'absence des restes. R. Yossa b. R. Aboun déclare que Rab et R. Yohanan disent tous deux : R. Josué est seulement d'un avis opposé en principe, et il reconnaît que si par transgression, on a répandu le sang (en cet état), le sacrifice est agréé (valable).

6. Si l'assemblée est devenue impure, ou la majeure part, ou si les cohanim sont impurs et l'assemblée est pure, on offrira le sacrifice pascal malgré l'état d'impureté de l'assemblée (sans attendre à la seconde Pâque, au 14 Iyar, réservée aux impurs isolés). Si la minorité de l'assemblée est impure, les gens purs offriront le premier sacrifice ; les autres attendront à la seconde Pâque (pour l'offrir à part).

D'après qui a-t-on enseigné que la majorité de l'assemblée (sans être celle des tribus) constitue la plus forte partie ? D'après R. Méir<sup>3</sup>, puisqu'il a été en-

1. Mis., tr. *Menaḥōth*, III, 4. 2. Jér., tr. *Yōma*, II, 1 (f. 39<sup>e</sup>). 3. Jér., *Horāiōth*, I, 6 (f. 46<sup>e</sup>).

seigné (au sujet des décisions du tribunal) : « Selon R. Méir, soit qu'il s'agisse de la moitié (plus un) de tout l'ensemble des tribus, soit de la moitié de chaque tribu prise à part, dès qu'il y a majorité, le sacrifice d'ensemble (pour le cas d'ignorance, Lévitique, IV, 13) est dû; selo R. Juda, il suffit de la moitié de chaque tribu, pourvu qu'il y ait la majorité des tribus complètes; de plus, la faute d'une seule tribu entraîne l'obligation de l'offre pour toutes les autres. » C'est que R. Méir attribue la qualité d'assemblée à tout l'ensemble des tribus (dont il exige la majorité); selon R. Juda<sup>1</sup>, chaque tribu se nomme communauté. C'est conforme à R. Simon, en ce que tous deux la nomment ainsi. La différence porte sur la question d'entraînement: selon R. Simon, la faute d'une tribu n'entraîne pas l'obligation du sacrifice pour toutes les autres; selon R. Juda, elle l'entraîne. Malgré l'opinion de ce dernier, il reconnaît que l'obligation du sacrifice est entraînée seulement pour l'ignorance de décision émanant du tribunal supérieur. R. Yossa dit; cette opinion est fondée sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 15) : *de cette place que Dieu choisira* (cet emplacement est applicable au siège du tribunal supérieur). R. Juda fonde ce qu'il dit de la pénalité d'une tribu, applicable par entraînement à toutes les autres, sur le verset (Nombres, XV, 26) , *il sera pardonné à toute la communauté des enfants d'Israël*, tandis que R. Simon fonde son avis sur la contre-partie de ce verset (ibid) : *car, pour tout le peuple, c'était involontaire* (il s'agira donc seulement de ceux qui ont agi par erreur). Quel compte R. Simon tient-il du verset invoqué par R. Juda? Selon lui, l'expression « il sera pardonné à toute la communauté d'Israël, » implique les femmes et les enfants des tribus fautives, non d'autres. Quel compte R. Juda tient-il du verset invoqué par R. Simon? Selon lui, l'expression « pour tout le peuple c'était involontaire, » a pour but d'exclure le cas où l'on a commencé un acte de plein gré, qui se trouve avoir été achevé involontairement. R. Aboun dit au nom de R. Benjamin b. Lévi qu'un verset confirme l'avis de celui qui admet chaque tribu à titre de communauté distincte; *une nation et une multitude (assemblée) de peuples sortira de toi*, est-il dit (Genèse, XXXV, 11); or, à ce moment, toutes les tribus étaient nées, sauf Benjamin (et quoique seul à naître, la dénomination d'assemblée lui a été applicable). R. Hija b. Aba dit : comme ils sont divisés ici au sujet d'une décision rabbinique méconnue, de même ils sont divisés au sujet de l'agneau pascal offert à l'état impur, puisqu'il a été enseigné<sup>2</sup> : si la moitié de la communauté est pure et l'autre impure, les gens purs sacrifieront leur agneau au moment habituel, et les autres l'ajourneront à la seconde Pâque (au 14 Lyar), selon R. Méir; R. Juda prescrit en ce cas aux gens purs de le sacrifier isolément, et aux impurs à part (sans mélange, mais aussi sans ajournement, en raison de cette quasi-majorité). On n'établit pas ces partages pour la Pâque, fut-il observé; ou bien tous l'accompliront à l'état pur, ou tous à l'état impur. D'après qui cette observation a-t-elle été faite? Ce ne saurait être d'après

1. Sifri à Nombres, n° 111; tr. *Berakhôth*, VIII, 1, (t. I, p. 151). 2. Tosefta à ce tr., ch. 6.

R. Juda même, puisqu'il est dit ailleurs<sup>1</sup> : si l'un des deux pains offerts au Temple à la Pentecôte, ou des rangées de pains de proposition, est devenu impur, il devra être brûlé avec son voisin, et tous deux seront joints pour l'impureté, parce qu'un sacrifice public ne saurait être divisé ; selon les autres sages, le pain impur restera comme il est (à part), et le pur pourra être mangé. Selon R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yoḥanan, la réplique lui a été faite par d'autres sages, d'après l'argumentation de R. Juda (n'admettant pas la division du sacrifice public, comme lui, ils ont répliqué sur son avis au sujet de la Pâque). D'après l'opinion de R. Méir, comment justifier la division des gens en deux parts égales. Les traite-t-on en majorité, ou comme minorité ? Si la majorité l'emporte (qui est impure), comment dit-on que les purs offrent le premier sacrifice (en Nissan), au lieu d'être tenus pour impurs et de l'offrir plus tard ? Si la minorité l'emporte, pourquoi les impurs (traités comme des particuliers) n'offriraient-ils pas le second sacrifice (en Iyar, au lieu de Nissan) ? Non, répond R. Yossé, il n'est pas dit dans la loi que si la majorité seule est pure, on doit offrir le premier sacrifice (en Nissan) à l'état pur, et seulement si la majorité est impure, de l'offrir alors (au même moment) à l'état impur ; on n'a voulu indiquer que ceci : si la majeure part est impure, on ne le recule pas au mois d'Iyar (puisque'il ne s'agit pas d'individus isolés, pour lesquels seuls la seconde Pâque a été instituée). Selon l'avis de R. Juda, comment agira-t-on s'il y a juste deux parts égales, ou autant de gens purs que d'impurs ? Selon R. Aba au nom de Rab, on rendra une personne impure au contact d'un ver, de façon à fixer la majorité du côté des impurs ; selon Samuel, on enverra une personne pure au loin (autre façon de fixer la majorité). Cet avis de Samuel est conforme à celui qui dit qu'il suffit d'une voix pour faire incliner la majorité du côté des impurs ; car, d'après l'avis contraire (qu'une seule voix ne suffit pas en ce cas), il faudrait en renvoyer deux. L'avis précité de Rab (de rendre une personne impure) est conforme à celui de R. Eléazar qui dit : lorsque le public est impur pour cause de contact aux charognes, ou aux vers, il offrira le sacrifice dans cet état impur, s'il n'y a pas dans le voisinage assez d'eau pour prendre le bain de purification ; mais s'il y en a, les gens impurs de cette dernière façon seraient tenus de se purifier, afin de ne pas l'offrir à l'état impur (il faudrait donc alors, pour obtenir une majorité d'un côté, recourir au procédé de Samuel, celui du renvoi des personnes).

R. Eléazar dit : soit que l'impureté provienne du vase sacré servant de récipient, soit des mains impures par contact, soit du couteau impur, la règle sera la même pour l'offre de l'agneau pascal en cet état. Si l'assemblée se compose pour un tiers de gens atteints de gonorrhée, d'un second tiers d'impurs par contact d'un cadavre, et d'un troisième tiers de gens purs, quelle sera la règle ? Selon R. Mena au nom de Hiskia, les gens atteints de gonorrhée et les impurs par un cadavre forment la majorité qui l'emporte sur les gens purs, et par conséquent le sacrifice sera offert à l'état impur ; seulement les gens

1. Mischná, tr. *Menahóth*, II, 9.

atteints de gonorrhée ne prendront pas part au premier (en raison de la gravité de leur cas), ni au second sacrifice en Iyar (ayant été englobés légalement dans le premier). Selon R. Zeira au contraire, la participation d'un homme atteint de gonorrhée constitue un acte de rébellion ouverte contre les décisions du grand tribunal (puisqu'en cet état il est formellement interdit de rien offrir); or, comme il a été dit qu'un tel homme rebelle ne compte pas pour faire pencher la balance, ni en augmentation, ni en diminution, il en sera de même pour l'agneau pascal (ils ne seront adjoints à aucun des autres tiers). Lorsque dans une compagnie de gens l'un d'eux est devenu impur, sans que l'on sache qui l'est<sup>1</sup>, tous devront s'ajourner à la seconde Pâque (comme individus isolés); mais lorsque dans toute l'assemblée une personne restée inconnue est devenue impure, selon R. Zeira, tous l'offriront à l'état impur; selon R. Oschia, ils l'offriront en restant dans leur état douteux (sans s'exposer à une autre impureté), et ce dernier avis paraît explicable seulement selon ce qu'a enseigné R. Oschia, en disant (IX, 1) : le doute a été maintenu afin de ne pas entraîner la pénalité du retranchement pour chaque individu isolé (qui, à défaut de la première Pâque, devrait l'offrir à la seconde)<sup>2</sup>. R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakich<sup>3</sup> : pour un enseignement ignoré (passible de sacrifice), on compte la majorité d'après le nombre total des habitants de la Palestine; mais au point de vue de l'impureté pour l'agneau pascal (et la question d'ajournement s'il n'y a pas de majorité), on se dirige d'après le nombre des personnes présentes au parvis du temple. Comptera-t-on d'après le total des 3 séries qui entrent tour à tour au parvis sacré, ou seulement d'après la première? R. Yossé b. R. Aboun répond : on additionne même ceux qui sont en dehors (sur le point d'entrer). R. Josué b. Lévy dit : au point de vue de l'enseignement ignoré, on comptait tous les habitants limitrophes, depuis les environs de Hamath jusqu'au canal d'Égypte (pour constituer la majorité). R. Tanhouma dit, au nom de Houna, que R. Josué b. Lévi se fonde sur ce qu'il est écrit (I Rois VIII, 65) : « Salomon célébra à ce moment la fête, ainsi que tout Israël avec lui, en grande assemblée, depuis la contrée de Hamath jusqu'au torrent d'Égypte » (voilà donc ce qui constitue l'assemblée complète).

7. Si après l'aspersion du sang de l'agneau pascal on apprend qu'il est impur, le pardon de cette faute involontaire sera racheté par le grand prêtre muni du frontal (Exode, XXVIII, 38). Mais si le sacrificateur était impur, ce pardon ne lui est pas applicable<sup>4</sup>, car il a été dit : en cas d'impureté (imprévue) pour le sacrifice de naziréat ou de Pâque, le frontal provoquera le pardon si le sang d'aspersion est devenu impur (et a été répandu en cet état sans le savoir); mais ce même pardon n'est pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, il y aurait le risque de cette pénalité pour avoir mangé des saintetés à l'état impur. 3. Tr. *Horaïoth*, I, 6 (f. 46<sup>a</sup>). 4. Vu l'invalidité, il faudra offrir le sacrifice à la 2<sup>e</sup> Pâque.

applicable à l'impureté inhérente au sacrificateur. S'il survient une impureté du sol (de se trouver au-dessus d'une tombe sans avoir pu le prévoir), le porteur du frontal (le grand-prêtre) causera le pardon.

La Mischnâ (disant que le grand-prêtre, par le frontal, obtiendra le pardon pour le sang d'aspersion devenu impur) parle du cas où ce sang se trouvait déjà dans le vase lorsque l'impureté est survenue ; mais s'il est devenu impur au moment de la réception (dès son écoulement de la gorge), cet acte équivaudra à la réception de l'eau (il n'a pas de valeur légale, et il n'y a pas lieu à pardon). D'où sait-on que le même pardon est applicable en cas de doute d'une impureté cadavérique<sup>1</sup> survenue par le sol ? C'est que, dit R. Jacob b. Aha au nom des rabbins, comme il est écrit (Nombres, IX, 10) : *ou sur une route lointaine pour vous, il s'agira, à l'instar de celle-ci, seulement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe ignorée, enfouie dans le sol* (pour celle-là, on ne sera pas tenu d'ajourner la seconde Pâques, comme l'exigent d'autres impuretés). On le sait donc bien pour l'accomplissement du sacrifice pascal ; comment le sait-on aussi pour les Naziréens ? On le déduit, selon R. Yoḥanan au nom de Rab, de ce qu'il est écrit (ibid. VI, 9) : *s'il meurt quelque'un auprès de lui* : comme ce décès « auprès de lui » a lieu à découvert, il s'agira de même, exclusivement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe enfouie dans le sol, non à découvert. Est-ce que le même pardon par le frontal a lieu, si l'assemblée est devenue impure pour s'être trouvée au-dessus d'une tombe inconnue ? (Pourra-t-elle manger la chair ?) Oui, par *a fortiori* : si, pour le particulier, le cas d'une impureté connue est sans valeur (au point d'entraîner l'ajournement à la seconde Pâque), tandis que celle du doute provenant du sol cède devant la solennité pascale ; à plus forte raison celle-ci cède s'il s'agit d'un sacrifice du public, pour lequel même une impureté connue d'avance n'obvie pas à l'accomplissement du sacrifice pascal. Mais, fut-il objecté, il arrive parfois que telle mesure moins sévère pour le particulier, le sera davantage pour le public (et il n'y a donc pas lieu de raisonner par *a fortiori*). Ainsi, l'allègement pour le particulier consiste en ce que, si l'impureté a été révélée avant que le sang ait été versé, on suppose qu'elle n'est survenue qu'après ce fait, afin de maintenir la validité du sacrifice, et de ne pas obliger le propriétaire à recommencer lors de la seconde Pâque ; tandis qu'à l'égard du public, la gravité est telle que si cette impureté est révélée avant l'aspersion du sang, elle est considérée comme survenue après cet acte, de façon que la consommation de la chair (qui serait permise auparavant) devient interdite. De même, il y a un cas d'allègement pour le Nazaréen pur, en ce que si cette impureté du sol lui est révélée avant qu'il ait versé le sang, on la suppose connue après cet acte, de façon à ce que (une fois libéré de toutes ses obligations) il n'ait plus à offrir de sacrifice d'impureté ; tandis qu'à l'égard du Nazaréen impur, il y a cette aggravation que si cette impureté du sol est connue après

1. Jér., tr. *Nazir*, IX, 2 (f. 57°).

l'aspersion du sang, on considérera ce fait comme une impureté nouvelle, et il faudra offrir un sacrifice de pardon pour chaque impureté, puisqu'un enseignement le prescrit formellement pour chaque cas nouveau. Est-ce que le même pardon par le frontal est aussi applicable au sacrificateur de l'agneau pascal devenu impur par une tombe imprévue dans le sol? Oui, par *a fortiori* : pour les maîtres, le sacrifice offert en vue des vieillards, ou des malades (qui n'en mangent pas) n'aura pas de valeur, tandis qu'il sera acceptable en cas de doute sur la présence d'une tombe dans le sol; à plus forte raison, l'acte accompli dans ce dernier cas sera valable à l'égard du sacrificateur, qui pourra remplir son office même s'il est malade, ou vieux. Cela ne prouve rien, fut-il répliqué; car, pour les maîtres, bien d'autres impuretés peuvent les atteindre pendant le cours de l'année, sans obstacle à l'envoi des sacrifices, tandis que le cohen servant devra cesser l'office à la moindre impureté; et, en raison de cette aggravation, il en sera sans doute de même pour l'impureté cadavérique du sol, lors du sacrifice pascal. Quelle sera donc la règle? R. Nahman répond au nom de R. Mena : de l'expression « pour vous » (ibid), qui est au pluriel, on déduit que l'ajournement a lieu, tant pour l'impureté personnelle au maître que pour celle du cohen devant le servir<sup>1</sup>. On sait donc quelle est la règle pour l'agneau pascal; comment la déduire à l'égard du Naziréen? R. Yossé dit au nom de R. Hisda : on avait supposé dans l'assemblée des études que l'expression (susdite) « auprès de lui » a pour but d'exclure de la règle relative à la pureté du naziréen le cohen qui offre le sacrifice; mais comme il a été enseigné ensuite que la règle est la même pour le naziréen comme pour la Pâque, cela prouve que les déductions à tirer sont également semblables. On considère comme tombe dans le sol<sup>2</sup> un cadavre enterré dans du chaume, ou de la paille, ou dans de la terre, ou dans des cailloux; mais s'il est enfoui sous l'eau, ou sous une grotte, ou dans une fente de rocher, il ne sera pas considéré comme tel. Voici la règle générale à ce sujet : chaque fois qu'il s'agit d'un objet qu'il n'arrive jamais d'enlever, le cadavre est considéré comme tombe ignorée dans le sol; au cas contraire, il sera considéré comme tel. Puisqu'il arrive que l'on enlève la paille ou le chaume, il faut en conclure que la règle comprise dans cette classe est contraire à l'enseignement de R. Yossé —<sup>3</sup>.

On appelle tombe ignorée du sol celle dont personne n'a le souvenir. Mais n'y a-t-il pas à craindre que quelqu'un au bout du monde en a connaissance, avec la présomption que cet individu au loin vit encore? On peut répondre avoir trouvé le cadavre entouré de ses richesses (preuve de mort subite).— On a enseigné que l'annulation d'une impureté par suite d'une tombe ignorée du sol n'a lieu que pour celle qui provient d'un cadavre. N'en sera-t-il pas de même à plus forte raison pour celle qui a une origine répugnante (la gonor-

1. Le pardon par le frontal lui sera acquis dans le cas d'impureté par le sol.  
 2. Avec ses conséquences légales. 3. Suit un passage reproduit du tr. 'Eroudin, VII, 3, traduit t. IV, p. 274.



rhée)? Car, si un mort, à l'égard duquel il n'y a pas la question du contact par le coucher ou l'action d'être assis, la particularité de la tombe ignorée est applicable; à plus forte raison, il devrait en être de même pour l'homme atteint de gonorrhée, qui comporte la situation de couché ou d'assis? Précisément, c'est pour exclure ce dernier cas qu'il a été dit : la particularité de la tombe ignorée dans le sol est seulement applicable à l'impureté provenant d'un cadavre (l'homme atteint de gonorrhée doit ajourner le sacrifice de l'agneau à la seconde Pâque). On a enseigné ailleurs <sup>1</sup> : Tout sacrifice dont le sang aura été recueilli par un étranger (simple israélite, non cohen), ou par un servent au premier jour de son deuil, ou par celui qui s'est purifié le même jour (dont la purification ne sera achevée qu'au soir), ou un cohen n'ayant pas sur lui tous les vêtements officiels dus, ou ayant omis de se laver les mains et les pieds avant cet office, ou un incirconcis (par suite du décès de ses frères), ou le cohen impur, ou celui qui est assis ou debout sur un ustensile (qui le sépare du sol pavé), ou sur un animal, ou sur son voisin, n'aura pas de valeur. Les savants du midi expliquent que, par l'impureté signalée ici, on entend parler de celle de la gonorrhée, ou d'une plaie lépreuse; mais le cohen impur par suite de contact à un cadavre, ne profane pas le sacrifice (lequel sera valable), de même que s'il est seulement impur par cette dernière cause, il lui sera permis, en vue du public, d'égorger l'agneau pascal. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch à ces savants du midi, ne peut-on pas au contraire déduire l'interdiction de ce cas par *a fortiori* : si, pendant les jours ordinaires de l'année, les propriétaires ont cet avantage de pouvoir envoyer leurs sacrifices au Temple malgré toutes leurs impuretés, ils éprouvent par contre le désavantage pour l'impureté cadavérique de devoir alors ajourner l'agneau pascal à la seconde Pâque; à plus forte raison, le servent, qui le reste de l'année ne peut pas sacrifier s'il est atteint d'une impureté quelconque, ne devrait pas non plus pouvoir offrir l'agneau pascal en cas d'impureté par un cadavre? En outre, Rabbi n'a-t-il pas enseigné que le grand-prêtre, par le frontal, provoque le pardon pour l'impureté arrivée au sang, non pour celle qui atteindrait le corps même (du servent)? On ne saurait dire qu'il est question dans cet enseignement d'une impureté par gonorrhée ou par lèpre, puisqu'il a été dit (à la fin) : en cas d'impureté par une tombe ignorée dans le sol, le frontal cause le pardon. Que répliquent lesdits savants du midi à cette Mischnâ? Ils répondent que le corps dont il est question là s'entend du maître, non du cohen (en ce cas, le frontal ne provoque pas de pardon); quant au sacrifice dû par le naziréen, même pour le sacrificateur devenu impur, il n'y a pas de pardon par le frontal (en raison de l'invalidité d'une telle offrande à l'égard du maître). Est-ce à dire que, selon R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de différence entre le maître et les sacrificateurs (que pour tous deux, en cas d'impureté du corps, il n'y a pas de pardon)? Non, répond R. Jérémie, contre ce raisonnement par *a fortiori* R.

1. Tr. *Zebahim*, II, 1.

Simon b. Lakisch oppose une objection, car ils peuvent dire ceci : les maîtres offrent ce désavantage que l'égorgement de l'agneau pascal accompli pour un vieillard ou un malade est nul, tandis que le servant a cette supériorité sur les maîtres que s'il est vieux ou malade son sacrifice est valable ; or, lorsqu'un raisonnement par *a fortiori* est réfuté par une objection, il devient nul. D'autre part, dit R. Hanania, on peut aussi opposer une objection à ce raisonnement, en disant ceci : pour les maîtres, l'omission de la circoncision des fils et des serviteurs est un obstacle au sacrifice de l'agneau pascal ; tandis qu'elle n'est pas un obstacle pour le cohen (elle ne l'empêche pas d'égorger ce même sacrifice), et, par suite de cette objection, ledit raisonnement tombe. R. Issac b. Goufta objecta aux dits savants, en présence de R. Mena : comment peut-on comparer le cas du cohen offrant un sacrifice de particulier, pendant toute l'année, à celui du sacrifice public pascal, puisque l'impureté d'un particulier à Pâques (entraînant forcément l'ajournement au 14 Iyar) n'a pas d'analogie avec le même cas public (qui alors ne sera pas ajourné) ? En outre, R. Mena leur demanda : par cohen impur, dont il est question dans ledit enseignement, on entend nécessairement celui qui est impur par la gonorrhée ou la lèpre, dont le pardon n'est pas encore accompli (défectueux sous ce rapport) ; or, il a été enseigné que le cohen imparfaitement pur est inapte au service ; et s'il profane le sacrifice, bien qu'il ait déjà pris un bain de purification (dont l'effet sera complet plus tard), à plus forte raison il le profane avant de s'être purifié, et à quoi bon parler du cohen impur ? De même, dans quel cas s'agit-il du cohen purifié le même jour (inapte encore au service avant le coucher du soleil) ? Il ne saurait être question des suites de l'impureté par contact d'un mort ; puisqu'un cohen impur de cette façon ne profane pas les sacrifices, à plus forte raison il ne les profane pas après un commencement de purification de ce contact ; et il ne saurait pas non plus être question du contact d'un ver, car une telle impureté est encore moins grave que le contact d'un mort ? R. Samuel répond au nom de R. Judan qu'il s'agit d'un cohen purifié du même jour, non pour avoir été atteint lui-même de gonorrhée, mais pour avoir touché à un tel homme (cas moins grave, mais qui exige néanmoins l'attente jusqu'au soir, sous peine de profanation). Les rabbins de Césarée expliquent (selon lesdits savants du midi, que toute la Mishnâ traite du cas de gonorrhée) : celui qui est purifié du même jour n'a vu qu'une émission (spermae), n'étant impur qu'un jour ; l'impur est celui qui en a vu deux (pour ce cas plus grave, on n'est pur, qu'après 7 jours d'attente) ; enfin, celui qui en a vu trois est soumis (comme vrai gonorrhéen) à l'obtention d'un pardon (au devoir d'offrir un sacrifice). Est-ce que, selon l'opinion de ces savants du midi, celui qui a touché au gonorrhéen ressemble à celui qui en est atteint lui-même ? (Subit-il les mêmes lois ?) On peut répondre à cette question d'après ce que R. Eliézer au nom de R. Oschia a déjà déduit (ci-dessus, § 5) du verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera le péché des consécérations* ; la faute inhérente aux victimes offertes sera achetée par le frontal, non celle des desservants. Or, pour le sang qu'il s'agit de

verser à l'autel il ne saurait y avoir le péché de gonorrhée, mais celui d'avoir touché celui qui en est atteint ; de même, par contre, la faute des desservants consiste même dans le contact de celui qui est atteint de gonorrhée (sans l'être eux-mêmes, et le pardon par le frontal ne leur est pas applicable). Cela prouve que si l'assemblée réunie pour offrir l'agneau pascal est seulement impure par contact des gonorrhéens, elle n'offrira pas le sacrifice en cet état impur (et s'ajournera à la seconde Pâque).

8. Si l'agneau pascal est devenu entièrement impur ou en majeure partie, on le brûlera devant le sanctuaire avec le bois de l'autel. Si la moindre part est devenue impure, ainsi que le reliquat (après minuit), on le brûlera dans sa propre cour, ou sur son toit en se servant de son bois. Les avarés le brûlent (en ce cas) devant le sanctuaire pour profiter du bois de l'autel (sans user le leur).

R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : on est tenu de le brûler ainsi, afin de proclamer en public la faute commise à cet égard (le défaut de soin qui a laissé survenir l'impureté). Si l'on offre de le brûler devant l'autel en employant son propre bois, il va sans dire que c'est interdit et qu'on ne l'écoute pas (pour ne pas rendre honteux celui qui n'en n'a pas) ; s'il offre de le brûler sur son toit, on ne l'écoute pas à plus forte raison (puisqu'il échapperait ainsi à la réprimande publique). Selon R. Jérémie au nom de R. Ila, on brûle la majeure partie impure avec du bois de l'autel, afin de faire ressortir qu'au cas suivant (s'il s'agit seulement d'une moindre part impure), l'avare seul emploiera le bois consacré ; et ce qui le prouve, c'est que nulle part on ne lui attribue cette désignation d'avarice (en un tel cas), comme on le fait ici (afin de le blâmer, sans empêcher toutefois la combustion). Quant à ce qui est dit plus haut (III 8), que si après être sorti de Jérusalem on s'aperçoit avoir de la viande sacrée en main, on la brûlera en tous cas au sanctuaire avec du bois de l'autel, c'est une facilité accordée à cet homme à titre d'hôte, ou voyageur (considéré comme étranger, dépourvu de bois). R. Yoḥanan dit <sup>1</sup> : il y avait une tour sur la montagne du Temple, que l'on nommait Bira. Selon R. Simon b. Lakisch, on donnait ce nom à toute la montagne sainte, selon ce verset (I, Chroniques, XXIX, 19) : *d'établir un parvis et de construire le sanctuaire, que j'avais préparé* (terme applicable à toute la montagne).

9. Dès que l'agneau pascal a été emporté hors de Jérusalem, ou s'il est devenu impur, on le brûlera aussitôt (le même jour du 14 nissan) ; mais si le maître est devenu impur, ou s'il est mort, il faut attendre pour brûler la victime, qu'elle ait changé d'aspect <sup>2</sup>. R. Yoḥanan b. Broqa dit de la brûler aussi de suite, puisque cette chair n'a pas de consommateurs.

1. B., tr. *Zebahim*, f. 104b.

2. Le texte mischnique du *Talmud Babli* ajoute : « on le brûlera le 16. »

On a enseigné <sup>1</sup> que R. Hiya explique ainsi les distinctions établies par la Mischnâ : si la déféctuosité est inhérente au corps même de la victime, on la brûlera aussitôt ; mais si c'est par suite du décès, ou de l'impureté des maîtres, c'est un défaut indirect, qui n'entache pas l'animal lui-même, et, dès lors, il faut attendre un changement d'aspect (comme p. ex. le défaut du reliquat, se produisant dès le lendemain matin et entraînant la combustion). R. Yossa dit qu'un enseignement dit formellement : au premier cas de la Mishnâ, le corps même de l'animal est devenu déféctueux, et il faudra le brûler de suite ; au second cas, le défaut inhérent à autrui ne l'entache pas, et l'on attendra un changement d'aspect. R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina que R. Néhémie (dans l'enseignement qui va suivre) et R. Yoḥanan b. Broqa (dans notre Mishnâ) exprimant au fond le même avis : il a été enseigné (au sujet du bouc expiatoire que Moïse ordonna de brûler, Lévit. X, 16) que, selon R. Néhémie, le bouc expiatoire a été brûlé en raison du premier jour de deuil (porté par Aron et ses fils pour la mort de Nadab et Abihu) ; R. Juda et R. Simon lui opposent que, loin d'avoir été brûlé pour cette cause, il l'a été par suite du contact d'impureté avec les cadavres <sup>2</sup> ; car, si c'était la cause du deuil, ce n'est pas un bouc seul qui eût été brûlé, mais tous les trois devant être offerts en ce jour (celui de la néoménie, celui de Naḥschôn, et celui de la consécration officielle, qui avait lieu à ce moment) ; ou bien encore, comme Pinhas était présent, sans être en deuil, ce cohen aurait pu le consommer, et il n'y pas lieu de le brûler ; ou bien encore, même pour les gens en deuil, ce bouc devenait un objet permis après l'arrivée de la nuit.

Pourquoi, selon l'opinion de R. Néhémie, la loi ne dit-elle pas de brûler les deux autres boucs, en les énumérant ? En effet, selon lui, tous trois ont été brûlés (et l'on trouve, dans le verset précité, une allusion aux trois). Quant à l'objection faite, que Pinhas aurait dû pouvoir manger les boucs et les préserver de la combustion, on la résout en disant qu'à ce moment il n'avait pas encore reçu l'investiture de la prêtrise (comme il l'eût après le meurtre de Zimri, qui mit fin à la peste). Enfin, Aron n'avait pu en manger dès le même soir, car R. Néhémie est d'avis que la loi du deuil est applicable aussi à la nuit. R. Jérémie dit : leur avis est aussi partagé par R. Yossé le galiléen (dont il sera question plus loin). On a enseigné ailleurs <sup>3</sup> : Si l'on a reçu le sang d'un sacrifice expiatoire dans deux verres, dont l'un s'est vidé hors du parvis, celui de l'intérieur conserve sa valeur (de façon à maintenir la validité du sacrifice) ; si l'une de ces parts de sang a coulé vers l'intérieur, selon R. Yossé le galiléen, l'externe reste valable pour l'aspersion (et le sacrifice conserve sa valeur), mais selon les autres sages, le tout est impropre ; car, dit R. Yossé le galiléen, si au dehors qui est une place pour laquelle la pensée seule (l'intention de l'y verser) rend le sang impropre, on ne considère pas comme sorti (placé au dehors) le reliquat resté à l'intérieur ; à plus forte raison pour l'intérieur, à l'égard duquel la

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. On l'a donc brûlé pour un défaut inhérent au maître, selon l'avis de R. Yoḥanan b. Brôqa. 3. Tr. *Zebahim*, VIII, 12.

pensée (l'intention de l'y verser) ne le rend pas impropre, le reliquat externe ne doit pas être considéré comme entré, et doit pouvoir servir à l'aspersion. S'il a été importé à l'intérieur pour servir au pardon, ce sang devient aussitôt impropre, même avant d'avoir servi, dit R. Eliézer ; selon R. Simon, c'est seulement après la cérémonie que ce sang devient impropre. R. Juda dit : si on l'a importé par mégarde, ce sang est valable. Pour tous les sangs impropres qui ont été répandus sur l'autel, le frontal ne suscite pas le pardon, sauf pour le cas d'impureté, seul objet dont parle le verset où il est question de pardon par le frontal<sup>1</sup>, mais il ne rachète pas la faute de la mise du sang au dehors. R. Éléazar dit qu'il y a encore cette différence entre R. Yossé le galiléen et les autres sages : selon le premier, le sang se trouvant à l'intérieur n'est qu'un défaut indirect, n'empêchant pas la validité du sacrifice, puisque selon lui s'il y a une partie au dehors, la validité subsiste ; selon les autres sages, c'est un défaut direct inhérent au corps même du sang, puisque même la partie restée sur place, selon eux, devient défectueuse par le déplacement du reste. Les rabbins justifient leur avis, en expliquant ainsi ce verset (Lévit, X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire, vous devez pouvoir le manger* ; ils disent que s'il n'y a pas eu une partie de sang transportée à l'intérieur, il est autorisé pour le service<sup>2</sup> ; si donc une partie se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le tout. R. Yossé le galiléen au contraire explique ce même verset autrement ; comme tout le sang ne se trouvait pas à l'intérieur, « on devait pouvoir le manger ; » et seulement si tout le sang se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le sacrifice. Or, les rabbins se fondent sur ce qu'il est dit (ib. VI, 23) ; *tout sacrifice expiatoire dont on aura apporté du sang sera consumé*, n'y eût-il qu'une partie du sang. R. Yossé le galiléen au contraire invoque le verset (ib. X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire, soit le tout* ; quant au verset précité (VI, 23), il est applicable à ce que, selon un enseignement, R. Yossé dit : tout le chapitre biblique (où il est question de combustion du sacrifice) se rapporte seulement aux taureaux, ou aux boucs, qui doivent être entièrement brûlés comme sacrifices d'expiation intérieure (non à ceux du dehors), afin d'indiquer qu'en cas de consommation de ces victimes on est coupable d'avoir transgressé une défense négative, et d'enseigner que s'il leur arrive un défaut, on les brûle dans le Temple même (non hors du camp). Mais, lui objectèrent les autres sages, comment d'après toi sait-on qu'un sacrifice expiatoire externe devient impropre si son sang a coulé à l'intérieur ? Ce n'est pas de ce verset (VI, 23), que l'on tire cette déduction, mais de celui qui dit (X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire, etc.* ; or, on n'y emploie pas l'expression « du sang » (en partie), mais le terme « le sang, » soit en entier. Cette réponse est faite seulement selon R. Akiba, qui admet l'interprétation que si une partie « du sang » est déplacée, non le tout, il faut le brûler (d'après R. Yossé, on tire cette déduction du verset Lévit. X, 18).

1. Jér., tr. Yóma, II, 1 (f. 39<sup>e</sup>).      2. Sifra à Lévit., n° 8.

10. Les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan ; et si le 16 se trouve être un samedi, on les brûlera le lendemain 17, car cette combustion n'est pas assez grave pour l'emporter sur les solennités du samedi ou des jours de fête.

Quant à l'os qui n'a pas de chair sur lui, R. Yoḥanan interdit de le briser ; R. Simon B. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son interlocuteur, notre mischnâ ne dit-elle pas : « les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan, » ce qui implique forcément l'os dépouillé (sans quoi, s'il restait de la chair, elle serait condamnable comme reliquat), et s'il était permis de le briser (comme le prétend R. Simon B. Lakisch), pourquoi ne pas le casser au lieu de le brûler ? C'est que la moelle qui y est contenue constitue un reliquat destiné à la combustion. Mais pourquoi ne pas la brûler (puisqu'elle seule constitue le reliquat), afin de pouvoir ensuite tirer parti de l'os ? On a voulu indiquer que, même pour retirer une partie devenue impropre, on ne brisera pas d'os de l'agneau pascal. R. Eléazar dit : il n'est pas nécessaire de recourir à cette explication, admettant même qu'un tel retrait est permis ; et R. Simon b. Lakisch justifie le refus de pouvoir briser l'os selon l'avis de R. Jacob, qui est d'avis que si un os a eu une heure d'aptitude au culte (qu'il y était apte en principe) et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser. R. Imi au nom de R. Eliézer explique pourquoi la Mischnâ prescrit de brûler au 16 Nissan les os, les nerfs et les restes, parce qu'en les brûlant plus tôt, on serait aussi coupable que d'avoir brisé l'os. Samuel dit : il est permis au besoin de compter pour une part (afférente à l'un des associés de l'agneau pascal) la moelle de la tête, ou la cervelle, non celle qui est à l'intérieur des os ; la première est admise, parce qu'on peut la retirer à travers l'oreille, tandis que c'est impossible, pour la seconde, sans briser l'os. R. Yoḥanan permet de mettre en compte cette dernière moelle (parce qu'il permet au besoin de brûler l'os pour le retrait, sans que ce soit équivalent au bris). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan le défend en principe, mais l'admet en cas de fait accompli. Puisque R. Yoḥanan l'admet en cas de fait accompli, pourquoi ne dit-il pas de brûler l'os (ce qui n'équivaudrait pas au bris), afin de porter la moelle en compte ? On craint la perte de cette part sacrée, si par mégarde tout brûlait. D'après Samuel, on devrait pouvoir brûler le reliquat de moelle dans l'os et tirer profit de ce dernier ? C'est interdit, parce qu'il partage l'avis de R. Jacob qui dit : si un os a eu une heure d'aptitude au culte et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser — 1.

R. Aboun b. Hiya dit : lorsque la Mishnâ dit de pouvoir brûler même le soir du 17 ce qui a été ajourné jusque là, elle se conforme à l'avis de R. Ismael ; comme il dit à l'égard de l'enfant à circoncire qu'après avoir laissé passer le temps fixé par la loi, il est permis de le circoncire, aussi bien le jour que la nuit ;

1. Suit une phrase que l'on trouve déjà au tr. *Sabbat*, II, 1 (traduite t. IV, p. 29).

de même ici, comme le temps de la combustion est passé, on pourra brûler les dits objets, soit le jour, soit la nuit.

11. Toutes les parties susceptibles d'être mangées dans le bœuf (déjà durcies) peuvent aussi être consommées dans l'agneau le plus tendre, ainsi que les pointures de l'épaule et les tendons, ou cartilages. Celui qui brise un os d'un agneau pascal pur sera passible de la pénalité des 40 coups de lanière ; mais on n'encourra pas cette peine si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur.

Les nerfs tendres (qui durciront plus tard) peuvent, selon R. Yoḥanan, être comptés à titre de viande comestible<sup>1</sup> ; selon R. Simon b. Lakisch, ils ne compteront pas comme tels (en raison de leur état futur). Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de Zeira, est-ce que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ne sont pas en opposition ici avec leur discussion exprimée ailleurs ? Puisqu'il est dit<sup>2</sup> : « Voici les corps dont la peau rend impur à l'égal de la chair même, savoir la peau humaine et celle du porc domestique ; R. Yossé y comprend aussi la peau du sanglier, ou la peau qui recouvre la bosse encore tendre du chameau (n'ayant pas encore porté de charge), celle qui se trouve sur la tête du veau, ou celle de la fente des sabots, ou celle de la matrice, ou celle d'un fœtus, ou celle de la partie charnue sous la queue de l'animal, ou la peau « du hérisson, du crocodile, de la salamandre, de la limace » (Lévit. XII, 30) ; selon R. Juda, l'avant-dernière espèce est l'égal de la taupe (dont la peau est distincte de la chair). Toutefois, si l'une de ces peaux a été tannée, ou si on les a seulement étendues en vue de la tannerie, elles restent pures (non susceptibles d'impureté), sauf la peau de l'homme. R. Yoḥanan b. Nouri dit : les huit espèces de reptiles énoncés dans la loi (ib. XXI, 29), sont munies de peaux. Toutefois, dit R. Yoḥanan, il est vrai qu'il y a égalité entre la peau et la chair au point de vue de la défense d'en manger et de l'impureté ; mais cela ne va pas jusqu'à entraîner la pénalité des coups de lanière, comme c'est le cas pour la charogne, en cas de consommation (en raison de la dureté future). » Or, Rabbi nous a enseigné une Mischnâ complète (anonyme), sans établir de distinction entre l'interdit, ou la peine des coups de lanière, ou l'impureté (sous toutes ces faces, donc, il considère la peau à l'égal de la chair, contrairement à sa théorie). De même R. Simon b. Lakisch se contredit, puisqu'ailleurs il considère la peau à l'égal de la chair (considérant son état actuel), tandis qu'ici il ne la considère pas ainsi ? Il y a cette différence, répond R. Juda b. Pazi, qu'ailleurs il s'agit de peau, laquelle durcira certainement, tandis qu'ici il s'agit de nerfs durcissant moins. N'est-ce pas d'autant plus une contradiction à l'égard de R. Simon b. Lakisch ? Puisqu'ailleurs où il s'agit de peau devant durcir plus tard, elle est considérée pourtant comme de la chair ; à plus forte raison, devrait-il en être de même des nerfs, qui durcissent moins ?

1. Le commentaire a le vieux mot français : *tendrons*. Cf. Jér., tr. *Synhédrin*, VIII, 2 (f. 26<sup>a</sup>). 2. Jér., tr. *Sabbat*, XIV, 1 (t. IV, p. 149) ; tr. *Houltin*, IX, 2.

(Pourquoi donc ne comptent-ils pas pour une part à manger)? C'est que, dit R. Abin, R. Simon b. Lakisch déduit de l'expression « vous mangerez la chair » (Exode XII, 8), que l'on ne mangera pas de nerfs (il ne met pas leur qualité en question). Les rabbins de Césarée disent que R. Hiya et R. Issi diffèrent d'avis au sujet de cet énoncé de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier intervertit les avis exprimés par ces deux rabbins (attribuant l'avis d'un interlocuteur à l'autre); le second adopte la version qui vient d'être exposée ici. Le premier, admettant l'interversion des opinions, n'a pas à réfuter les objections présentées (n'ayant plus de désaccord à justifier).

De combien sera la brisure d'un os à l'agneau pascal, pour que l'on soit coupable? Selon R. Yossé ou R. Zeira au non de R. Yoḥanan, elle sera telle, que la main, en frôlant cette rupture, s'écorcherait. R. Yōna ou R. Zeira et R. Aba disent tous deux quelle mesure a été adoptée : le premier adopte pour mesure que la main s'écorche en passant; le second fixe pour mesure même l'arrêt de l'ongle<sup>1</sup>. D'après ce dernier avis, c'est à plus forte raison interdit si la main s'écorche en y touchant; mais le premier avis, parlant seulement de la main écorchée, n'implique pas l'accroc de l'ongle. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch admettent tous deux que l'on est seulement coupable pour le bris de l'os s'il y a de la chair, et si c'est du côté où celle-ci se trouve. S'il en est ainsi, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Samuel b. Aba, on ne serait jamais coupable de bris, à moins d'avoir écrasé l'os sous une pierre (ce qui n'est guère admissible). Comme il est dit (ibid.) : l'os, on en déduit qu'il y a culpabilité pour chaque os brisé (même en plusieurs ruptures). Ceci est vrai (qu'il y a une seule faute pour chaque os), s'il n'y a eu qu'un avertissement; mais s'il y a eu plusieurs avertissements pour le même os, comme p. ex. si après l'avoir brisé une première fois, malgré l'avertissement, on le brise une seconde fois, on est deux fois coupable. Mais, demanda R. Jérémie, n'est-ce pas en contradiction avec R. Simon b. Lakisch, qui permet de briser un os sur lequel il n'y a pas de chair? Non; il veut seulement dire qu'une telle rupture n'entraîne pas la pénalité des coups, mais elle est interdite.

« On n'encourra pas cette peine, dit la Mischnâ, si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur. » Cette restriction de la Mischnâ, dit R. Aboun au nom de R. Éliézer, est applicable au cas où, dès le principe, l'agneau pascal a été offert à l'état impur; mais si l'état impur n'est survenu qu'après la présentation, on tient compte de la pureté primitive, et la rupture d'os entraîne la pénalité des coups. Mais, objecta R. Yoḥanan à R. Simon b. Lakisch, n'est-il pas dit plus loin (§ 12) que si une partie de membre dépasse l'enceinte, l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pèle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe cette partie en la brisant; pourquoi donc n'est-ce pas permis au milieu de l'os (du moment qu'il n'y a plus de chair au-dessus)? C'est interdit à cause de la moelle qui s'y trouve. Mais pourquoi, en enlevant cette chair de l'os, ne pas s'arrêter

1. B., tr. *Houllin*, 17<sup>b</sup>.



à la jointure, en la brisant? C'est interdit par crainte d'une rupture de l'os sous de la chair.

12. Si une partie de membre dépasse l'enceinte (qui lui est assignée), l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pâle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe ce qui dépasse. Pour les saintetés autres que l'agneau pascal, dont il n'est pas défendu de briser les os, on le rompt par un coup de hache. Ce qui se trouve à partir du battant de la porte, vers l'intérieur, est considéré comme étant au-dessus; si c'est tourné vers l'extérieur, on considère cette partie comme externe. Enfin, ce qui est placé dans les meurtrières de l'enceinte de Jérusalem, ou sur l'épaisseur du mur, est considéré comme à l'intérieur.

R. Simon et R. Josué b. Lévi disent au nom de Bar-Padieh : deux parties (d'une demi-olive chacune), dont l'une se compose de sacrifice rejeté (par suite d'une pensée défectueuse) et l'autre de reliquat arriéré, seront jointes pour constituer l'impureté des mains<sup>1</sup>; elles n'entraîneront de pénalité, en cas de consommation, qu'en ayant au moins la mesure d'une olive. Est-ce qu'elles rendent l'oblation impropre à la consommation par leur contact? Oui, par *a fortiori* : si elles rendent impures les mains, qui à leur tour entacheraient l'oblation; à plus forte raison leur contact direct la rend impropre. Comment considérerait-on le défaut survenu à une sainteté de dépasser la limite sacrée? Rendra-t-elle aussi les mains impures par son contact, ou non? Or, si l'on admet qu'un tel contact rend les mains impures (à l'instar du rejet de sacrifice, ou du reliquat), il faudrait dire que le rejet et le reliquat ne rendent pas l'oblation impropre au manger (ni d'autres consécérations); si au contraire il est admis que ces derniers rendent impropre l'oblation, il faudrait prévenir que le défaut de dépasser l'enceinte ne ressemble pas à ceux du rejet et du reliquat; car, s'il n'en était pas ainsi (que l'excédant, une fois impur, propage aussi l'impureté), on devrait dire aussi que la partie restée à l'intérieur devient impure du même coup? Anssi, R. Abin dit que le rejet et le reliquat rendent l'oblation impropre, de même que le défaut d'excédant la rend impure; quant à la propagation de l'impureté à la partie interne (quoique cachée), elle est seulement admise selon R. Méir, tandis que la présente Mischnâ exprime l'avis des autres sages. Mais R. Yoḥanam n'a-t-il pas dit<sup>2</sup> que si un objet impur est déchiré, il n'est plus considéré comme adhérent dès que la majeure partie est détachée, et il sera dès lors pur? De même ici, puisque la majeure partie est coupée, on devrait la considérer comme détachée, non cachée, et c'est par le contact qu'elle rendrait la partie interne impropre au service? Non, répond R. Ḥanania, il s'agit du cas où l'on coupe par fragments (non le tout), que l'on rejette au fur et à mesure. R. Aba dit au nom de R. Juda : on ne considère pas comme sacré l'espace situé au-dessous des portes de Jérusalem; de cette façon, dit R. Jérémie au

1. Cf. ci-après, X, 7 (9); B., tr. *Méila*, 17b.

2. B., tr. *Houllin*, f. 123b.

nom de R. Samuel b. Isaac, les lépreux (tenus de se retirer hors du camp) pouvaient se mettre là à l'abri du soleil, en été, et de la pluie en hiver. De même, on ne considérait pas comme sacré l'emplacement qui se trouvait au-dessous du seuil de la montagne sainte, afin que les gonorrhéens puissent y trouver un abri en été contre le soleil, et en hiver contre la pluie. Mais cette analogie est-elle fondée, puisque le lépreux n'a aucune place où se réfugier, tandis que le gonorrhéen en a, pouvant se mettre à l'abri dans toute la ville de Jérusalem, en dehors du camp des Lévitites, ou montagne sainte ? (pourquoi donc ne pas déclarer sacrées les portes de cette dernière ?) C'est que, répond R. Yoḥanan b. Madia au nom de R. Pinḥas, puisque nous savons que les rabbins déposent leurs sandales sous la porte d'entrée de la montagne sainte<sup>1</sup>, on en conclut que cet emplacement n'est pas consacré. R. Saul demanda à R. Ḥiya le grand comment l'on considère les toits de Jérusalem au point de vue de la sainteté ? De ce que le proverbe dit, répondit-il, « si l'on célèbre la Pâque dans la maison, les chants d'allégresse retentissent<sup>2</sup> au dehors », on conclut que les toits de Jérusalem sont tenus pour sacrés. R. Jérémie, R. Mecha et R. Samuel b. R. Isaac disent au nom de Rab que les toits de Jérusalem sont tenus pour profanes. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas : tout ce qui est à l'intérieur de la porte est considéré comme étant au dedans, et ce qui est à l'extérieur de la porte est au dehors, y compris les toits ? On peut répondre que notre Mishnâ, en englobant les toits dans l'enceinte sacrée, parle des maisons basses, dont le sommet se confond presque avec l'espace de la cour. Mais n'y est-il pas dit que les meurtrières, ou fenêtres, et le sommet de la muraille sont considérés comme situés à l'intérieur ? Là aussi, fut-il répondu, il s'agit d'une maison si basse, que ses murs se confondent avec l'air ambiant de la cour. C'est conforme à ce qu'a dit R. Aḥa au nom de R. Ḥinena : par le verset *il renversa remparts et murailles* (Lament., II, 8), on voit qu'il y avait à l'intérieur de l'enceinte un petit mur bas, se confondant avec le sol. A quoi bon parler des fenêtres pratiquées dans la muraille, si même le sommet est considéré comme sacré ? Il a fallu en parler, répond R. Aḥa, pour déterminer l'état d'une fenêtre qui se trouverait au-dessus de la porte ; car, bien que l'espace situé au-dessous de la porte d'entrée à Jérusalem soit profane, la fenêtre sise au-dessus sera sacrée. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : les galeries situées au-dessous du Temple sont profanes, tandis que le sommet du Temple est sacré. En effet, dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, une Mishnâ dit formellement<sup>3</sup> : Il y avait une cellule servant de cabinet d'aisance, et voici la règle de convenance adoptée : si c'est fermé, on sait qu'il y a quelqu'un ; si c'est ouvert, il n'y a personne. Mais, objecta R. Yossé, est-ce que la question de besoins à satisfaire est en rapport avec l'impureté (qui ne pourrait se produire en un lieu consacré) ? Ne s'agit-il pas simplement de propreté ? D'où donc sait-on que les galeries étaient pro-

1. Tr. *Berakhôth*, IX, 8. 2. Littéralement : les chants d'allégresse brisent le toit (Schuhl, *Sentences*, p. 419). 3. Tr. *Tamid*, I, 1.

fanes? De ce qu'il est dit : s'il était arrivé un accident (pollutio) à un cohen, celui-ci se retirait par la galerie circulaire qui passait sous le Temple, où des lumières brûlaient de distance en distance, jusqu'à ce que l'on arrivait à la salle de bains. Or, si cette galerie était sacrée, au lieu de la contourner longuement, l'impur devrait la quitter par le chemin le plus court (cela prouve donc qu'elle était profane).

13. Si deux compagnies mangent du même agneau dans une seule maison, les uns peuvent se tourner d'un côté pour manger, les autres de l'autre côté (n'étant pas tenus de se joindre), et le réchaud d'eau servant à couper le vin sera placé au milieu. Lorsque le servant se lève pour verser, il avalera ce qu'il a dans la bouche avant de se retourner pour servir un membre de l'autre compagnie ; puis il pourra manger de celle-ci. De même, une fiancée timide (rougissant de manger dans l'assemblée) peut se tourner pour manger (sans crainte de constituer une série à part).

Il est écrit (Exode, XII, 46) : *Tu n'emporteras pas cette chair de la maison en dehors*. Ce dernier terme explétif (*au dehors*) indique que non-seulement cette chair ne devra pas sortir de la maison, mais même pas de la compagnie. Ceci prouve, dit R. Juda, que l'on est coupable si l'on a porté de l'agneau hors de la compagnie. Mais, demanda R. Mena, si du verset « tu ne l'emporteras pas au dehors » on déduit que l'on est déjà coupable en le faisant sortir du milieu de la compagnie ; à plus forte raison le serait-on pour le transport au dehors de la maison ? (Et pourquoi en parler ?) Il a fallu, répliqua R. Imi, parler du transport en dehors de la maison, pour le cas où l'on a porté d'une compagnie à l'autre, dans deux maisons ; l'on est alors deux fois coupable, 1° pour avoir enfreint la défense de le porter *hors de la maison*, 2° pour celle du transport *au dehors* (de la compagnie). Si après la constitution d'une réunion d'individus pour manger l'agneau pascal, l'un d'eux a porté au dehors l'équivalent d'une olive, il est coupable ; si ce sont deux ou trois individus, ils ne sont pas coupables, parce qu'il leur est loisible de constituer un groupe à part ; seulement, ils ont le tort de ne pas suivre le précepte affirmatif qui dit de le manger dans une même maison. Selon R. Simon, ce n'est pas même en opposition avec le dit précepte affirmatif, puisqu'il est écrit (ibid. 7) : *Dans les maisons où on le mangera* ; ce pluriel indique que l'agneau pourra être mangé au besoin dans deux maisons. Ce n'est pas à dire que les mêmes consommateurs pourront s'installer dans deux places différentes, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. 46) : *On le mangera dans une seule maison* ; et ces déductions se justifient, en ce que l'agneau pascal pourra être mangé (en deux portions) dans deux maisons différentes, mais les consommateurs ne peuvent pas s'installer en deux places. Selon R. Simon, il est permis aussi aux consommateurs de s'installer en deux places diverses. Comment explique-t-il le verset qui dit formellement « de le manger dans une seule maison » ? Cela signifie, selon lui, qu'il ne faut pas qu'une

partie de la compagnie le mange en étant placée dans l'intérieur, tandis que l'autre partie sera placée au dehors. [Même un homme seul qui aurait emporté de la compagnie l'équivalent d'une olive, s'il est assez influent pour entraîner peut-être toute la compagnie à sa suite, ne sera pas coupable d'infraction à la défense négative du transport au dehors <sup>1</sup>]. R. Ḥiya b. Aba demanda : à quoi bon dire que, selon R. Simon seul, un particulier qui aurait emporté une part au dehors ne serait pas en opposition avec le précepte affirmatif « de le manger dans une maison » ; ce doit être de même permis selon les autres sages, puisqu'au cas où toute la compagnie est susceptible de se laisser entraîner, on n'enfreint pas la défense négative, ni le précepte affirmatif.

Lorsque le servant placé près du four (pour surveiller l'opération de rôtir l'agneau) mange par mégarde la valeur d'une olive, s'il est habile, il en mangera à satiété (puisque une fois déplacé, il ne pourra plus en avoir) ; si les autres membres de la compagnie dont il fait partie veulent lui faire honneur, ils viennent se ranger auprès du four pour manger en commun avec lui ; au cas contraire, on se contente de lui donner sa part, pour qu'il puisse terminer son repas sur place.

Là-bas (à Babylone), on a dit que la fin de l'enseignement précédent (de lui donner sa portion à part) est conforme à l'avis de R. Simon (qui permet de le manger en deux places diverses), parce que l'on n'avait pas entendu l'opinion de R. Ila, R. Issi, ou R. Eléazar au nom de R. Oschia, disant : tous reconnaissent qu'avant d'avoir commencé à manger, il est permis de découper l'agneau en deux portions, pour le manger séparément, et de même tous admettent (y compris R. Simon) qu'une fois le repas commencé, on ne devra plus se séparer pour finir de manger en une seconde place. La discussion porte seulement sur le cas où, après s'être attablés en commun, une poutre se déplace du plafond et force chacun de se sauver : selon R. Simon, chacun enlèvera sa part, et la mangera en une place distincte ; selon les autres sages, chacun ne pourra pas continuer à manger le reste ailleurs. S'il en est ainsi <sup>2</sup>, dit R. Ḥiya b. Aba ou R. Yossé b. Ḥanina, celui qui porte de cette chair au dehors ne devrait être coupable qu'au moment de la manger ? En effet, déclarèrent R. Samuel et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la culpabilité n'a lieu qu'à ce moment. Mais, objecta R. Zeira, n'est-il pas dit que si un particulier a emporté l'équivalent d'une olive en dehors de la compagnie, il est coupable de ce fait, sans perdre son droit de participation à ladite compagnie pour le manger ; n'en résulte-t-il pas qu'il est coupable pour ce transport, même avant d'avoir mangé ? Car, s'il ne l'était qu'après ce fait, à quoi bon dire qu'il conserve le droit de participer au manger ? En effet, dit R. Yossé, il s'agit du cas où l'on a déjà mangé la part pascale, et pourtant l'on ne perd pas le droit de participation au manger, parce que, dès le transport au dehors, on l'a rendu inapte au culte, et la partie mangée en cet état impropre est non ave-

1. Selon le commentaire *Qorban 'eda*, la phrase entre [ ] est à effacer d'ici.

2. Si le point capital du délit consiste dans la consommation.

nue (elle devra être reprise). D'où sait-on que le fait même de le transporter au dehors rend le sacrifice impropre ? De ce qu'il est dit : il peut arriver, après une première rupture d'os, qu'on le brise une seconde fois (l'on sera 2 fois coupable) ; mais le transport, même répété, n'entraîne qu'une culpabilité. Ceci prouve que déjà le premier transport rend l'agneau inapte au culte, et le port du reste n'a pas d'importance. Peut-être, au contraire, faut-il en déduire que l'on est seulement coupable pour le transport après en avoir mangé (voilà pourquoi le premier transport n'est pas blâmable). Il est évident que si les uns ont commencé à manger, pendant que le reste de la compagnie devenait impur, les premiers auront droit à la part des seconds et mangeront le tout ; de plus, si une partie de la compagnie ayant mangé est devenue impure, qu'il reste quelques membres de ce groupe qui n'ont pas encore mangé et sont purs, ils bénéficient de tout le reste (de la part restante des autres). Mais si tous ont commencé à manger et que les uns sont devenus impurs, ceux qui sont restés purs ne bénéficient pas de la part des autres. Le droit d'un homme seul s'étend sur toutes les pièces d'une même maison (il peut se rendre de l'une à l'autre tout en mangeant) ; une compagnie de gens n'a pas cette faculté<sup>1</sup>. Mais notre Mishnâ ne parle-t-elle pas de deux compagnies mangeant dans la même maison ? (ce qui semble impliquer l'occupation de deux pièces différentes dans la même maison). Il est seulement question de deux compagnies ; s'il n'y en a qu'une, elle n'occupera qu'une pièce de la maison. Mais comment la Mishnâ dit-elle que le réchaud d'eau à couper le vin devra rester au milieu des groupes et que le servent, circulant au milieu d'eux, usera de certaines précautions pour manger ? (ne devrait-il pas, comme individu isolé, avoir la faculté de circuler librement dans toute la maison ?) Non, la place même que le servent occupe (en commençant le repas) désigne qu'il fait partie d'un groupe. Mais, fut-il objecté, n'est-il pas dit ensuite dans la Mishnâ : « la fiancée tournera la face pour manger » (sans dire pour cela que cette disposition spéciale la fait considérer comme étant d'un autre groupe, dont elle ne peut pas être détachée) ? Non, répond R. Hiya b. Aba, c'est seulement par égard pour sa timidité qu'il lui est permis de se retourner (sans que cet acte la sépare du groupe).

## CHAPITRE VIII

1. Lorsqu'une femme habite la maison de son mari et que, lors de l'égorgeage de l'agneau pascal, elle a été comprise dans le groupe de son mari et dans celui de son père, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. Si à la première fête qui a suivi son mariage elle est allée (selon l'usage) prendre part au repas de famille chez son père et que cependant, à Pâques, elle a été à la fois comprise dans le groupe du père

1. Tossefta à ce tr., ch. 6, fin.

et dans celui de son mari, elle mangera où elle voudra. Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses deux tuteurs, il pourra manger où il veut. L'esclave de deux associés ne pourra manger chez aucun d'eux (le soir de Pâques); sans leur consentement mutuel enfin, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi (n'étant libre qu'à l'égard de l'un des associés) ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend (envers lequel il reste soumis).

R. Yoḥanan dit<sup>1</sup> : pour quatre personnes manquant de pardon (dont l'état de purification sera complet par le sacrifice), on peut l'offrir sans qu'elles le sachent, savoir pour un homme ou une femme atteints de gonorrhée, ou une femme relevant de couches, ou un lépreux, aussi bien que l'homme offrira un tel sacrifice pour son enfant atteint d'un de ces maux, bien que celui-ci soit encore couché au berceau (sans discernement). On comprend qu'il soit question des maladies de gonorrhée, ou de lèpre, pouvant frapper des enfants; mais comment parler à leur égard de couches? R. Redifa ou R. Yona n'a-t-il pas dit au nom de R. Houna<sup>2</sup>, que si une enfant devient enceinte et accouche avant d'avoir les signes de la puberté (duo pila), elle et l'enfant meurent; si c'est après avoir atteint ce signe, elle et l'enfant vivront; si enfin elle est devenue enceinte avant ce signe et qu'elle enfante après, elle vivra et l'enfant mourra; comment donc peut-on parler d'une enfant qui accouche? Il peut arriver (d'après ce qui vient d'être exposé) d'avoir à offrir ce sacrifice pour son enfant devenue enceinte avant ce signe et devant accoucher après l'avoir eu. Mais, à partir du moment où elle a contracté une union, n'est-elle pas sortie de l'autorité paternelle, de sorte que le sacrifice offert alors pour elle par son père serait nul? En effet, la règle générale indiquée pour la fille a seulement pour but d'aviser qu'il arrivera à l'homme d'offrir le sacrifice pour sa femme sourde (inconsciente). Dans les cas énumérés par R. Yoḥanan, il n'est pas question du soupçon d'adultère, car de telles hypothèses sont inadmissibles, comme l'a dit R. Zeira ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan : si une enfant mineure mariée a commis un adultère<sup>3</sup>, elle est considérée comme n'ayant pas de volonté (a été violée) et ne devient pas interdite à son mari; de même, il n'y a pas à supposer d'offrande de sacrifice pour une femme sourde qui est soupçonnée d'adultère, vu l'impossibilité d'accomplir la cérémonie dans laquelle elle doit répondre au cohen : *Amen, Amen* (Nombres, V, 22). Toutefois, dit R. Abin, il y a une distinction à établir pour la femme soupçonnée d'adultère, et pour elle il sera loisible à l'homme d'offrir le sacrifice, pour qu'il n'y ait pas d'obstacle à suivre le précepte biblique (lors des fêtes) : *tu te réjouiras avec ta famille* (Deuteron. XIV, 26).

R. Jérémie dit au nom de R. Yoḥanan<sup>4</sup> : il est permis de déterminer pour

1. Jér., *Sôta*, II, 1 (f. 17<sup>d</sup>); B., tr. *Nedarim*, 35<sup>b</sup>. 2. Jér., *Yebamôth*, I, 2; B., *ibid.*, 12<sup>b</sup>. 3. Jér., tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16<sup>e</sup>). 4. Jér., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52<sup>a</sup>).

quelqu'un l'offrande de naziréat qu'il doit, non de la sacrifier sans son assentiment. De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, il est permis de fixer pour son prochain le sacrifice d'expiation, dû pour avoir mangé par mégarde de la graisse interdite, non de l'offrir sans son assentiment. Enfin, dit R. Zeira au nom de R. Éléazar, il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, après avoir eu toutefois son assentiment pour fixer la victime. En effet, dit R. Éléazar, la *mischnâ* le confirme, en disant: « lorsqu'une femme est chez son mari et que, lors de l'égorgement de l'agneau pascal, elle a été comprise à la fois dans le groupe de son père et dans celui de son mari, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. » Or, pourquoi est-il nécessaire de dire qu'elle mangera chez celui-ci ? Si c'est au cas où chacun instruit de ce qu'a fait l'autre insiste pour l'avoir à sa table, c'est l'habitude générale de la femme de déclarer qu'elle veut rester avec son mari ? Il faut donc dire que la *Mischnâ* parle du cas où nul ne savait rien des projets de l'autre ; en ce cas, la femme mangera avec le mari (avec lequel, en toute présomption, elle pensera rester ; mais l'offre du père n'est pas acceptable, ayant eu lieu en dehors de son assentiment). Toutefois, on peut dire aussi qu'il s'agit du cas où tous sont au courant des désirs de chacun : et R. Jérémie vient dire aussi au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de ce cas dans notre *Mischnâ*. Mais est-ce que l'avis précité de R. Yoḥanan (des quatre personnes pour lesquelles on peut sacrifier sans leur assentiment) n'est pas opposé à celui de R. Éléazar, qui vient de dire qu'il est permis d'égorger l'agneau pascal pour son prochain sans que celui-ci le sache, à condition qu'il ait eu connaissance de la fixation de la victime ? (Pourquoi R. Yoḥanan permet-il même de le fixer sans l'assentiment d'autrui ?) C'est que le sacrifice pascal diffère du sacrifice d'expiation : l'agneau pascal pourra encore servir de sacrifice, lorsqu'il aura grandi entre le moment de la désignation et l'instant de l'égorgement ; mais une fois qu'une victime est désignée pour le sacrifice de l'expiation on ne peut plus attendre qu'elle grandisse, ni l'utiliser au pardon d'une autre faute. Quant à ce que la *Mischnâ* dit que la femme comprise dans deux groupes, en connaissance de cause, mangera chez son mari seul, il s'agit, selon R. Yoḥanan, du jour de fête où son père l'engage à rester avec son mari. Quel est le jour nommé ainsi <sup>1</sup> ? C'est, répond R. Yossa. b. R. Aboun, le premier jour de fête où, après que la femme est allée chez son père celui-ci l'engage à rejoindre son mari. Si cette mesure a été suivie pour la première fête, quelle sera la règle pour la seconde fête ? Sera-t-elle libre d'aller où il lui plaît ? Elle sera toujours tenue de rejoindre le mari. Quelle sera la règle pour une veuve, comprise à la fois dans la famille de son mari et dans celle de son père ? On peut le savoir d'après l'enseignement suivant (à la fin) : « Si au premier jour de fête elle est allée chez son père pour prendre le repas avec lui, et qu'elle a rejoint son mari, elle pourra une autre fois aller où il lui plaît ; aussi longtemps que cette démarche n'a pas été faite, elle sera chaque

1. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 4 (f. 31<sup>b</sup>).

fois soumise au devoir de rejoindre le mari. » Or, il est seulement question ici d'une veuve ; au cas où elle habite toujours la maison du défunt mari, elle devra continuer à manger là. Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. R. Aboun ; au cas où elle a des enfants et son mari est mort, la femme n'ayant rien dit sera dans la présomption de vouloir rester chez elle.

R. Eléazar dit<sup>1</sup> : le devoir de l'agneau pascal pour les femmes est obligatoire, et pour l'accomplir, on enfreint au besoin la solennité sabbatique. R. Jacob b. Aha ajoute au nom de R. Eléazar : pour les esclaves, c'est un acte facultatif, et par conséquent, il ne prédomine pas l'observance du repos sabbatique. Quelle est (pour eux) la règle des azymes ? Selon R. Eléazar, c'est une consommation obligatoire pour eux ; selon R. Zéira, c'est un point en discussion (et celui qui déclare l'agneau pascal obligatoire impose aussi l'obligation de l'azyme) ; selon R. Ila, c'est obligatoire d'après tous (même si la consommation de l'agneau est facultative). Il y a un enseignement en faveur de chacune des opinions. En faveur de l'avis de R. Zéira, on peut invoquer qu'il est dit : la première nuit, on est tenu de manger de l'amer, de l'azyme et de l'agneau pascal ; les autres jours, c'est facultatif. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ila, en disant : du verset « tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui ; pendant sept jours tu mangeras des azymes, du pain de misère » (Deutéron. XVI, 3), on conclut que tous ceux qui sont soumis à la défense de ne pas manger de pain levé sont aussi bien soumis au précepte affirmatif de manger l'azyme ; et comme les femmes subissent la défense de ne pas manger de pain levé, elles sont également tenues de manger l'azyme. Mais n'est-il pas enseigné que tout précepte affirmatif dépendant d'une époque fixe (comme l'azyme est obligatoire le premier soir) est seulement imposé aux hommes, non aux femmes ? Pour l'azyme, répond R. Mena, il y a cette gravité de plus, parce que l'affirmation (de le manger) vient à la suite de la défense (de ne pas manger de l'opposé ; voilà pourquoi les femmes suivent, en ce cas, la même loi) —<sup>2</sup>.

« Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses tuteurs, dit la Mishnâ, il pourra manger où il veut. » La Mishnâ ne parle que d'un petit orphelin (sans discernement) ; mais dès qu'il est grand (et qu'il a conscience), il est considéré comme s'étant fait admettre en même temps dans deux groupes différents. Or, en ce cas, dit R. Hya<sup>3</sup>, on est tenu de manger de celui des deux agneaux qui a été égorgé le premier (l'assentiment est définitif dès le premier). En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Hya est confirmé par la Mishnâ suivante (§ 2), disant : « Si quelqu'un commande à son serviteur de lui égorger pour la Pâques un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — L'esclave des deux associés, est-il dit ensuite, ne pourra manger chez aucun des deux. » R. Yossé l'explique ainsi : il n'est pas permis à un maître d'interdire tout à fait au serviteur sa participation à l'agneau pascal (puisque'il y est tenu), mais il peut lui dire

1. Jér., tr. *Kiddouschin*, I, 7 (f. 61<sup>e</sup>). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Halla*, IV, 12 (traduit t. III, p. 312). 3. *Tossefta* à ce tr., ch. 7.



ne pas vouloir le compter pour tel agneau, et seulement pour tel autre. Il arrivera parfois qu'un esclave sera compté pour trois agneaux à la fois ; c'est au cas suivant : comme esclave de deux associés, il devra figurer à part dans le nombre de gens réuni pour un agneau acheté à frais communs ; si l'un des deux l'affranchit pour sa part, l'esclave devra faire partie d'un agneau dont il paie à moitié sa part, et l'autre moitié est payée par le second maître ; lorsqu'enfin il se trouve entièrement affranchi par les deux associés, il devra se faire admettre dans un troisième groupe, où il paie sa part entière. En ce cas, demanda Samuel b. Aba, est-ce que ledit esclave peut manger de n'importe lequel des trois qu'il voudra choisir ? Certes, il le peut, dit R. Yossé ; sans quoi, s'il ne pouvait pas choisir celui des trois qu'il veut, il ne pourrait pas être englobé dans le groupe pascal, de crainte que son maître, après réflexion, l'affranchisse, et il se trouverait qu'une partie de la consécration devenue impropre (par le changement de destination) serait mêlée au vrai sacrifice (ce qui ne saurait avoir lieu). R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Zeira, demanda si un maître est dispensé de son devoir par la consécration qu'un esclave a faite pour lui ? Cela va sans dire, fut-il répliqué, puisque la *Mischnâ* dit (§ 2) : celui qui prescrit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, etc. Toutefois, il est question là d'un acte accompli avec l'assentiment du maître ; mais la demande porte sur le cas où l'égorgement a eu lieu sans que le maître le sache<sup>1</sup>. — « Enfin, est-il dit, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend. » A ce sujet, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi épouse une femme (au jour où il est dépendant), accomplit un acte sans valeur (n'étant pas entièrement libre) ; de même, la répudiation faite dans ces circonstances est nulle ; selon Samuel, celle-ci est valable (en raison de la validité du mariage qui aurait eu lieu au jour de liberté). Cet avis de Samuel est conforme à R. Juda, comme il a été enseigné<sup>2</sup> : un voleur à moitié esclave et à moitié libre est coupable (responsable), selon R. Juda ; les autres sages le dispensent de toute pénalité (ne tenant pas compte de sa demi-liberté).

2. Si quelqu'un dit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, soit chevreau, soit agneau, il le mangera ; si l'esclave a égorgé les deux, le premier seul sera mangé (le second sera brûlé). S'il ne se souvient plus de l'ordre du maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, en raisonnant ainsi : si le maître a désiré un chevreau, l'agneau sera pour moi ; s'il a désiré un agneau, le chevreau sera pour moi. Si le maître a oublié son dire, il faudra brûler les deux offrandes (en raison du doute), sans être tenu toutefois de recommencer à la seconde Pâques.

R. Hiya a enseigné (ci-dessus, § 1) : lorsqu'on s'est fait admettre en même

1. Point non résolu.      2. Jér., tr. *Guittin*, IV, 5 (f. 46<sup>a</sup>).

temps dans deux groupes différents pour l'agneau pascal, on est tenu de manger de l'agneau qui a été égorgé le premier. En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Hija est confirmé par notre Mischnâ, disant : si quelqu'un a commandé à son esclave de lui égorger pour la Pâque un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — Quant à la « dispense de recommencer le sacrifice à la seconde Pâque » (en cas d'oubli total, motivant la double combustion), R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est conforme à R. Nathan, qui déclare que l'aspersion du sang de ce sacrifice, sans la consommation, suffit à le rendre valable. R. Hiskia dit au nom de R. Aba b. Mamal : on peut justifier ce cas, même d'après les autres sages, en disant que l'oubli du maître a eu lieu dans l'intervalle de temps entre l'égorgeement et l'aspersion (en ce cas, tous admettent la validité). R. Hiskia dit que l'un des rabbins demanda, ou, selon d'autres, lui-même posa l'objection : notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit auparavant que « s'il a oublié l'ordre donné par le maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, etc. ? » (Il s'agit donc d'un doute antérieur à l'égorgeement, avis justifiable selon R. Nathan seul). R. Yoḥanan dit : si l'on a déterminé la victime pascale avant de se convertir, pour l'offrir après la conversion, ou si avant d'être libre un esclave la fixe, et qu'ensuite il est affranchi, ou si avant d'atteindre l'âge de puberté (duo pila) on la détermine, et qu'ensuite l'on atteint cet âge, dans tous ces cas, il faudra participer à un groupe réuni pour une autre victime pascale (en raison du grave changement survenu). R. Judan dit : chaque fois qu'en raison du doute sur la validité du sacrifice pascal la consommation est interdite, sans que l'on soit tenu de recommencer à la seconde Pâque, on exprime l'avis de R. Nathan seul, sauf pour avoir versé le sang du sacrifice d'expiation, ou du sacrifice de péché (la veille de Pâques après le quotidien) : en ce cas, le doute sur le point de savoir si l'aspersion a eu lieu le jour, ou la nuit, équivaut d'après tous au doute du pardon, lequel sera considéré comme acquis (et on pourra manger de cette victime).

3. Si quelqu'un annonce à ses enfants qu'en égorgeant l'agneau pascal, il comprendra dans le groupe celui d'entr'eux qui entrera le premier à Jérusalem, dès que le premier est entré en majeure partie, il a acquis cette part, et il en fera profiter ses frères en même temps que lui. Dans le dénombrement des personnes réunies pour manger le même agneau pascal, il faut compter qu'il revienne à chacun l'équivalent d'une olive. On pourra être compris dans un groupe, ou s'en retirer, jusqu'au moment de l'égorgeement ; selon R. Simon, on pourra encore se retirer jusqu'au moment de l'aspersion du sang.

R. Yoḥanan dit : ce n'est pas absolument d'égorgeement qu'il est question là, mais de fixation de la victime (après l'égorgeement, il serait trop tard pour admettre plusieurs personnes dans le groupe) ; pourtant, la Mischnâ emploie le terme d' « égorgeement » : c'est que le père veut stimuler ses fils à se hâter. R. Eléazar dit au nom de R. Oschia : c'est une condition du tribunal que lors-

que l'un détermine l'agneau pascal, l'autre met de côté l'argent destiné à payer sa part au premier, et il est admis que cet argent devient spontanément profane (quoique l'équivalent en nature ne soit pas encore sacrifié). Est-ce à dire que l'argent payé au propriétaire de l'agneau devient profane entre les mains de ce dernier contre la part cédée, puis retourne à l'état sacré (à défaut d'un équivalent sacré immédiat, et le propriétaire devra l'utiliser exclusivement en objets sacrés) ? Ou dira-t-on que, dès le principe, l'argent est censé avoir été reçu en vue de la consécration future de l'agneau ? (la réception ayant précédé la consécration, l'argent peut-il rester profane ?) Il y a une différence pratique entre ces deux raisonnements, au cas où le second a déterminé p. ex. une somme de cent *mané* à dépenser pour l'agneau pascal, et le propriétaire l'admet pour la moitié, ou 50 m. : s'il est reconnu que l'argent sort des mains du débiteur à l'état profane et devient sacré chez le propriétaire de l'agneau, le reliquat de l'autre moitié d'argent reste profane ; mais s'il est admis que, d'avance, le propriétaire est supposé avoir reçu l'argent du participant futur, tout ce que ce dernier lui avait destiné commence par être sacré (ne devenant profane qu'aux mains du propriétaire), et le reliquat est sacré. Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa, au nom de Samuel b. Aba, qu'arriverait-il si le propriétaire de l'agneau accueille l'autre gratuitement pour une part ? (Est-ce que tout l'argent destiné à celle-ci resterait sacré ?) Il faut donc dire que l'argent ne commence pas par quitter les mains du débiteur à l'état profane pour devenir ensuite sacré, mais l'inverse a lieu. C'est l'avis professé par d'autres sages (savoir R. Simon b. Lakish), comme il a été enseigné<sup>1</sup> : pour l'argent du salaire donné à une prostituée, il est permis d'acheter des sacrifices, mais d'un tel salaire remis en nature, soit du vin, de l'huile, de la farine, ou tout objet de ce genre susceptible d'être offert directement sur l'autel, il est interdit de tirer parti ; toutefois, il sera permis d'utiliser les objets consacrés que cette femme aura reçus, c'est-à-dire, selon l'explication de R. Simon b. Lakisch, sa part à l'agneau pascal ou au sacrifice (pacifique) des fêtes. Or, il résulte de là que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane pour devenir ensuite consacré ; car, s'il devenait plus tard sacré, il devrait être interdit comme ayant servi au salaire d'une prostituée (c'est qu'il n'en est pas ainsi). Toutefois, cela ne prouve rien, et R. Simon b. Lakisch permet cependant d'utiliser cet argent, parce qu'il n'est nullement venu aux mains de cette femme (ladite part au sacrifice n'étant qu'un équivalent pour elle). Ce qui prouve qu'il faut l'entendre ainsi, c'est qu'il est dit ailleurs<sup>2</sup> : lorsque le vœu de ne tirer aucun profit de son prochain a été prononcé, celui-ci pourtant pourra offrir pour l'autre les nids d'oiseaux, dus soit par les gens atteints de gonorrhée, soit par les femmes relevant de couches. Or, celui qui a prononcé le vœu peut accepter un tel service, parce qu'il ne lui entre rien dans les mains ; de même ici (pour le salaire de la prostituée), parce qu'elle n'a pas touché le montant, sa participation au sacrifice est admise. R. Jacob b. Aḥa dit au nom

1. *Temoura*, VI, 4. 2. Tr. *Nedarim*, IV, 2 (3).

de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon B. Lakisch diffèrent d'avis sur le point suivant<sup>1</sup> : l'un permet de consacrer un objet le jour de fête ; l'autre le défend. Les rabbins de Césarée précisent cette discussion, en disant : c'est R. Yoḥanan qui permet en principe de déterminer les sacrifices aux jours de fête ; R. Simon B. Lakisch s'y oppose (même pour ceux que la solennité impose). Selon une version, il est dit que si la veille de Pâques est un samedi, on va chez le marchand d'agneaux (afin de régler le compte plus tard) ; selon une autre version, on ira en ce jour chez le marchand de victimes pascales. La première version représente l'opinion de celui qui permet de consacrer la victime aux jours de fête ; l'autre version se conforme à l'avis de celui qui n'autorise pas une telle consécration en ce jour (il faut donc, d'avance, que ce soient des victimes désignées). Cela prouve que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane, pour devenir ensuite sacré ; car, s'il n'en était pas ainsi, et qu'avant la réception de la victime soit à l'état profane, il devrait être interdit, le samedi, d'aller s'adresser aux marchands de bestiaux, devant aboutir à une consécration interdite ce jour-là (donc, celle-ci est déjà admise d'avance) ; R. Ḥanania et R. Mena expliquent diversement la même discussion : d'après l'un il est interdit seulement de consacrer (en ce jour) ce dont on aura besoin le lendemain ; selon l'autre, l'interdit porte sur les consécrations relatives à l'entretien du Temple (non sur ce qui est offert à l'autel). R. Samei ajoute : même d'après celui qui défend de rien consacrer en ce jour, c'est permis pour la Pâques, parce qu'elle a lieu dans le parvis du Temple, et là on a permis d'enfreindre aux jours consacrés ce qui, au dehors, constitue une mesure d'ordre rabbinique (repos secondaire). — D'où sait-on qu'il faut se compter d'avance pour manger l'agneau pascal ? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 4) : *selon le nombre des personnes*. D'où sait-on que ce dénombrement a seulement lieu jusqu'à l'égorgeement ? De ce que le même terme *agneau* est employé ici (pour le sacrifice pascal) et pour l'offre qui eut lieu en Égypte ; comme ce dernier était vivant, non encore égorgé, il en sera toujours de même. — Pourquoi (dans la Mishnâ) R. Simon admet-il pour limite l'aspersion du sang ? C'est que, dit-il, si une partie du groupe meurt avant<sup>2</sup>, le sacrifice n'est pas moins valable pour les survivants ; il en sera de même si une partie se retire.

4. Si quelqu'un pour la part qui lui revient s'adjoint d'autres personnes, il pourra prendre sa part et constituer un groupe isolé avec lequel il mangera, pendant que les autres mangeront de leur côté.

Si parmi les membres de la compagnie il y a un vorace<sup>3</sup>, on pourra lui dire de prendre sa part et de manger de son côté. En réalité, non seulement pour la Pâque, mais dans tout festin en commun, *συμβολή*, on pourra faire cette remarque à une telle personne (la traiter à part) ; pourtant si l'on connaissait d'avance cet individu comme un être vorace, on semble dès le principe (en

1. *Beça*, V, 2 ; B., tr. *Sabbat*, 148<sup>b</sup>. 2. Entre l'égorgeement et l'aspersion.

3. Littéralement (et par euphémisme) : ayant de belles mains.

l'agréant dans le groupe) avoir accepté cette condition. R. Houna dit : si après avoir mis de côté (fixé) la victime pascale, on déclare ne pas vouloir admettre d'autre personne avec soi, nul autre ne devra être admis ; si, en la déterminant, on n'a rien dit, toute personne qui se présentera pourra être admise, comme si elle avait été comptée d'avance. Mais, objecta R. Jacob b. Aha au nom de R. Zeira, est-ce bien là ce qui a été enseigné ? N'est-il pas dit <sup>1</sup> : de l'expression « si la maison devient trop petite <sup>2</sup>, » on déduit qu'il est permis à une compagnie de réduire successivement, pourvu qu'il reste un membre de la première compagnie (constituée lors de la fixation) et un membre de la seconde des adjonctions faites après cela) ; tel est l'avis de R. Juda (qui exige au moins deux présents) ; selon R. Yossé, il suffit d'un membre, soit de la première compagnie, soit de la seconde, pourvu que l'agneau pascal ne soit pas complètement abandonné et qu'il soit mangé. Or, s'il est déclaré que toute personne se présentant pourra être admise comme entrant en compte, pourquoi R. Juda tient-il à ce qu'il y ait un membre de la première compagnie et un de la seconde ? En quoi cela importe-il ? Il y a une différence entre l'exposé de R. Houna et celui de R. Zeira au cas suivant : si, après avoir déterminé la victime pascale, on y renonce, puis on y revient, en s'adjoignant une autre personne, un tel procédé est permis selon R. Houna (puisqu'en principe, tout nouveau survenant est admis, et que la personne adjointe est supposée avoir fait partie du premier groupe) ; selon R. Zeira, la renonciation rend la victime impropre au service (ayant été tout-à-fait abandonnée). Il y a encore cette autre distinction : d'après l'un, cette consécration est celle d'un particulier et elle est susceptible d'échange <sup>3</sup> ; d'après l'autre, elle est considérée comme faite par deux associés (par suite de l'adjonction du nouveau survenant), et elle n'est plus susceptible d'échange (restera sacrée). Si cent personnes se sont présentées d'un coup pour y prendre part, selon R. Houna, le sacrifice sera valable aussi longtemps qu'il y aura l'équivalent d'une olive pour chaque personne ; au cas contraire, il sera sans valeur ; selon R. Zeira, tous ceux qui reçoivent l'équivalent d'une olive auront rempli leur devoir, et les suivants ne l'ont pas rempli. C'est aussi ce qui a été enseigné : si, après le groupement d'un certain nombre de personnes pour manger ensemble un agneau pascal une foule d'autres se sont présentées, aussi longtemps qu'il y a de quoi donner à chacun la valeur minimum d'une olive, le devoir est rempli ; pour les autres, il ne l'est pas (et ils devront se pourvoir ailleurs).

5. Pour un homme atteint de gonorrhée qui a eu deux écoulements (dont l'impureté dure 7 jours, sans entraîner de sacrifice), on pourra égorger l'agneau pascal avant la fin du 7<sup>e</sup> jour (au moment où il prendra le bain légal). S'il a eu trois atteintes, on ne pourra égorger la victime pour lui qu'au 8<sup>e</sup> jour (s'il coïncide avec la veille de Pâques). De même

1. Tossefta à ce tr., ch. 7 ; Mekhilta, section Bô, ch. 3. 2. Littéral. : *Celui dont le ménage sera trop peu nombreux* ; Exode, XII, 4. 3. Temoura, II, 1.

pour la femme dont l'état de pureté est douteux, et qui, un jour sur deux, reste sans tache, on pourra égorger la victime au second jour qu'elle compte comme point de départ de la pureté ; si elle a été atteinte pendant deux jours, on peut sacrifier pour elle au 3<sup>e</sup> jour où elle est intacte ; si elle voit des atteintes trois jours consécutifs (ce qui constitue l'état maladif réel), on n'égorgera la victime qu'au 8<sup>e</sup> jour de purification.

6. Pour l'homme en deuil (avant l'enterrement du mort), pour celui qui cherche un homme tombé sous un monceau de pierres (et dont on ne sait s'il est mort, ou vivant), pour celui qui a reçu la promesse d'être tiré de captivité à la fête, pour un malade ou un vieillard capable de manger au moins la valeur d'une olive, on pourra égorger l'agneau pascal. Toutefois, dans aucun de ces cas, on n'égorgera l'agneau pour cet individu seul, dont l'état précaire peut l'empêcher de manger, de crainte que le sacrifice pascal reste sans emploi et devienne impropre au culte. Aussi (en vertu de la validité lors de l'égorgement), s'il est arrivé un motif de défectuosité à l'un de ces hommes, ils sont dispensés de recommencer à la seconde Pâques, sauf celui qui cherchait un homme tombé sous un monceau et qu'il a trouvé mort, dont l'impureté l'avait atteint de suite (avant l'égorgement de la victime).

R. Ḥiya a enseigné<sup>1</sup> : pour une femme menstruée, on égorgera seulement la victime au 8<sup>e</sup> jour (à partir de ce moment seul, au soir, elle peut manger de ce qui est sacré) ; mais, pour l'homme ayant cohabité avec une femme menstruée, on pourra égorger la victime le 7<sup>e</sup> jour. Cette distinction prouve, dit R. Yossé, que l'homme ayant cohabité avec une telle femme pourra devenir pur (par le bain légal) dès le 7<sup>e</sup> jour (et la femme, ne pouvant se purifier qu'à la nuit, se trouve reculée d'un jour).

R. Yossé b. R. Aboun, ou Aba b. b. Ḥana dit au nom de R. Yoḥanan : la Mishnâ (§ 6), en parlant de captif, entend celui qui est retenu par des israélites (pour un litige civil), mais non de celui qui est retenu par les païens, car d'eux il est dit (Ps. CXLIV, 8) : *leur bouche profère le mensonge et leur droite ne se lève que pour le parjure*. Quant à la promesse donnée au captif, il s'agit de celui qui se trouve hors de Jérusalem : mais s'il se trouve à l'intérieur, même sans avoir reçu de promesse, il pourra être compté dans un groupe (puisqu'on peut lui faire passer sa part). R. Yona et R. Yossé disent tous deux : autrefois, l'on avait dit que, même par un israélite non circoncis, on peut répandre l'aspersion<sup>2</sup> ; mais nous savons qu'une telle parole est non avenue (que cela n'est pas). R. Simon b. Zabdi a enseigné devant R. Ila : comme il est écrit d'une part (Exode, XII, 48) : *alors il pourra s'approcher pour l'accomplir*, et d'autre part (ib. 44) : *alors* (après la circoncision) *il en man-*

1. B., tr. *Yoma*, 6<sup>a</sup>.      2. Cf. ci-après, § 8.

*gera* ; on établit une analogie entre les deux termes *alors* ; comme le premier indique qu'il faut être en état (apte) d'en manger, de même le second terme indique que, pour l'égorger, il faut aussi être en état propre à accomplir cet acte (à savoir d'être circoncis). Il arrivera parfois à celui qui fouille un monceau de pierres, sous lequel un homme est enseveli, d'être considéré comme les précédents (de n'avoir pas à recommencer lors de la seconde Pâques, s'il lui survient un accident impur) ; parfois, il ne sera pas considéré comme tel. Si le monceau s'étend en longueur, on peut supposer que l'aspersion du sang de l'agneau pascal a eu lieu avant que cet homme soit arrivé à la place rendue impure par le cadavre ; mais si le monceau est rond et forme une seule voûte, il communique l'impureté dès que l'on entre (en ce cas, cet homme était impur avant l'aspersion, et il devra recommencer la Pâque plus tard). On considère comme étant dans le même cas (et soumis à la même obligation) tous ceux des individus précédemment énumérés auxquels serait arrivé un motif de défectuosité entre l'égorgement et l'aspersion.

7. On ne devra pas égorger l'agneau pascal pour une personne seule, dit R. Juda ; mais R. Yossé le permet, et par contre (dit-il), même pour une compagnie de cent personnes incapables de manger la valeur minimum d'une olive, on ne pourra pas l'égorger. On ne formera pas de groupe (pour cette consommation) composé seulement de femmes, d'esclaves, d'enfants.

R. Yoḥanan dit que R. Juda fonde son avis sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 5) : *Tu ne pourras pas égorger l'agneau pascal dans l'une de tes portes*, donnant au mot *une* le sens de *seul* (isolé). Comment son interlocuteur R. Yossé répond-il à cette déduction ? Il applique ce verset à la déduction faite par R. Éliézer b. Mathia, qui dit dans un enseignement<sup>1</sup> : afin de ne pas laisser supposer qu'en cas de partage du nombre des gens d'une assemblée, en purs et impurs, il ne suffise pas d'un seul pour constituer la majorité impure, il est dit : « tu ne pourras pas égorger la victime pascale pour un seul » (il en faut au moins deux). R. Yoḥanan dit que R. Juda reconnaît qu'en cas d'aspersion déjà faite, par transgression de l'interdit de sacrifier pour un seul, l'offrande sera pourtant agréée ; et, de plus, s'il a transgressé cet interdit en égorgeant la victime, on lui permet aussi de répandre le sang pour achever le sacrifice. — On a dit dans la Mischnâ « de ne pas former de groupe composé seulement de femmes, d'esclaves et d'enfants ; » car ces sortes de réunions sont généralement dissolues. Bar Kappara enseigne qu'elles sont prosrites, pour ne pas exposer les sacrifices à quelque négligence de la part de ces personnes. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Issi : on ne formera pas de groupe composé seulement de néophytes ; comme leur instruction religieuse laisse encore à désirer, ils ne prendraient pas assez de soins pour le sacrifice pascal, qui serait ainsi exposé à devenir défectueux.

1. Tossefta à ce tr., ch. 6 ; Sifri à *Deutéron.*, n° 132.

8. L'homme en deuil (le jour du décès de son parent) pourra prendre le bain légal, de façon à avoir la faculté de manger l'agneau pascal à la nuit; mais cette faculté ne s'étend pas à d'autres saintetés. Le jour où l'on reçoit la nouvelle du décès d'un parent, ou celui de la réunion d'ossements retrouvés d'ancêtres, on pourra prendre le bain légal et consommer l'agneau pascal le même soir. Quant au prosélyte converti la veille même de Pâque, d'après l'école de Schammaï, il peut prendre le bain légal en ce jour, puis manger le même soir de l'agneau pascal; d'après l'école de Hillel, la circoncision<sup>1</sup> équivaut à la séparation d'une tombe (comme elle exige des aspersiones à intervalles séparés, cette consommation ne lui est pas encore permise).

R. Yossé b. R. Aboun dit : la Mischna (en prescrivant le bain) parle de celui qui se trouve tout-à-coup en état de deuil (perdant un parent), dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'égorgeement et le versement du sang; mais si cet état de deuil survient après l'achèvement de la cérémonie, le sacrifice est désormais agrégé<sup>2</sup>. On a en effet enseigné<sup>3</sup> : on nomme deuil d'*onèn* le laps de temps qui s'écoule depuis la mort jusqu'à l'enterrement; jusque là, il est interdit de manger des saintetés, selon Rabbi; les autres sages étendent l'interdit à toute la journée. A bien examiner ces avis, il se trouve qu'ils contiennent un allègement et une aggravation selon R. Rabbi, ainsi que des déductions semblables selon les autres sages. Ainsi, il y a un allègement selon l'avis de Rabbi au cas où un mort a été enterré une heure après le décès; il n'y aura eu qu'une heure d'interdit selon lui, tandis que selon les autres sages il y a alors l'aggravation d'avoir à attendre toute la journée. D'autre part, il y a un allègement selon les autres sages au cas où un mort ne serait enterré qu'après trois jours; puisqu'ils limitent l'interdit au seul jour du décès et permettent ensuite de manger des saintetés, tandis que, selon Rabbi il faudra attendre, en ce cas, pendant les trois jours. R. Abahou vint déclarer au nom de R. Yoḥanan et de R. Houna que tous deux disent : Rabbi (n'émettant pas son avis dans un but d'aggravation) reconnaît, comme les autres sages, que l'interdit porte sur le jour seul du décès, au cas où l'enterrement a dû être ajourné. On a en effet enseigné que Rabbi le prouve, en disant : le temps du deuil d'*onèn* cesse à la nuit légalement, puisqu'il est dit dans la Mischnâ : l'homme en deuil d'un mort non enterré peut prendre son bain et manger de l'agneau pascal à la nuit. Ne résulte-t-il pas de ces mots que le deuil du jour entier constitue un interdit légal? (l'avis de ne manger l'agneau qu'à la nuit serait superflu, si ce n'était pas pour préciser la durée de l'interdit). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. H̄isda, comme il peut s'agir d'un cas particulier, d'un enterrement qui a eu lieu juste au coucher du soleil, on ne peut rien en conclure.

1. Littéralement : la séparation du prépuce. 2. B., *Zebahim*, 100b. 3. Jér., *Synhédrin*, II, 1; tr. *Semahóth*, IV, 19.



R. Abahou dit au nom de R. Eléazar : la douleur qu'exprime le terme *onèn* est seulement applicable au décès d'un parent, comme il est dit (Isaïe, III, 26) : *ses portes gémiront et seront en deuil* (de la mort de leurs gardiens). Mais, objecta R. Hya b. Ada, n'est-il pas dit aussi (ib. XIX, 8) : *les pêcheurs gémiront, et tous ceux qui jettent l'hameçon dans le fleuve seront en deuil*? N'en résulte-t-il pas que l'on s'exprime de même pour déplorer une perte d'argent?) En effet, répond R. Hinena, on a seulement voulu dire que l'impureté provenant du deuil d'*onèn* n'est applicable qu'au deuil pour décès, eu égard à la question de manger des saintetés<sup>1</sup>. On a enseigné<sup>2</sup> : le jour où l'on apprend le décès d'un parent (dans le même mois) équivaut à celui de l'enterrement pour l'obligation de déchirer les vêtements, d'avoir d'autres marques de regret, de compter les sept jours du premier deuil et les trente jours du second deuil ; quant à la consommation des saintetés (comme celle de l'agneau pascal), on considère le jour de la réception d'une telle nouvelle à l'égal de la réunion d'ossements des parents (en ce cas, après avoir pris le bain légal, on peut manger des saintetés le soir). Mais, est-ce qu'après avoir ramassé des ossements, il est permis de prendre le bain et de manger des saintetés aussitôt après ? (Ne faut-il pas attendre la nuit ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Hsda, où l'enterrement a lieu lorsqu'il fait presque nuit. Dans l'un et l'autre cas (après la réunion des os, comme après l'enterrement), on peut, le même jour, procéder à la purification par le bain, puis manger des saintetés. Mais est-ce qu'après l'enterrement on peut dès la nuit, manger des saintetés ? (La Mishnâ n'indique-t-elle pas au contraire que pour d'autres saintetés, hors de la Pâques, il faut attendre davantage ?) En effet, répond R. Yossé b. R. Aboun, dans les deux cas en question, il s'agit seulement de nouvelles reçues, savoir qu'il est mort un parent la veille, ou que l'on a procédé à la réunion d'ossements ; il est permis alors de prendre le bain et de manger des saintetés le même soir. On a enseigné<sup>3</sup> : le transport d'une bière funéraire d'un endroit à l'autre n'est pas considéré comme la réunion d'ossements. Ce n'est vrai toutefois, dit R. Aha, qu'à l'égard d'un cercueil en pierre, qui conserve mieux son contenu que tout autre ; mais dans un cercueil de bois (plus vite exposé à se dissoudre), on considère le maintien à l'égal de la réunion d'ossements (avec ses conséquences). Selon R. Yossé, même dans ce dernier cas, on ne suppose pas qu'il y ait une telle réunion, et l'on appelle ainsi le transport d'ossements dans un linceul, d'une place à une autre. R. Hgaï au nom de R. Zeira dit que l'on donne ce nom de réunion d'ossements à l'action même de les ramasser. Aussi l'on a enseigné que la réunion des ossements consiste à les glaner un à un, à partir du moment où la chair s'est désagrégée. On a enseigné : la nouvelle qu'un tel assemblage a été accompli ne donne pas lieu au deuil. Toutefois, dit R. Hgaï, c'est vrai lorsqu'on l'apprend le lendemain de l'opération ; mais si on l'apprend le même jour, la

1. Jér., *Horaioth*, III, 3. 2. Tr. *Semahoth*, ch. XII. 3. Jér., *Moéd gaton*, I, 5 ; *Synhédrin*, VI, 9.

prise du deuil a lieu (même sans avoir été présent). Y a-t-il une mesure dans cette cérémonie, pour qu'il y ait lieu de prendre le deuil? Non, dit Nikomachos en présence de R. Zeira, pour la moindre quantité il faut observer le deuil. C'est ainsi que R. Mena a enseigné à R. Hillel de Kippara qu'il faut déchirer ses vêtements et observer d'autres marques de deuil, selon l'avis de R. Aha ; mais, pour un tel assemblage (différant un peu de l'ensevelissement), un cohen ne doit pas se rendre impur, selon R. Yossé. On a enseigné : au moment de cet assemblage, on ne récitera ni complainte, ni lamentations, ni la prière pour les gens en deuil, ni les consolations. La prière du deuil est celle que l'on adresse à Dieu dans les synagogues (« Béni soit le consolateur des affligés »). Les consolations leur sont adressées dans le cercle formé autour d'eux (en quittant la tombe du défunt). Cependant, est-il dit, on dit à ce propos certaines paroles, savoir selon les rabbins de Césarée, des louanges<sup>1</sup> à Dieu (rapelant le dogme de l'immortalité).

Pourquoi dans notre Mischnâ, l'école de Schammaï dispense-t-elle les prosélytes des aspersions qui suivent d'ordinaire la purification? Elle le déduit de l'expression explétive « Vous et vos prisonniers » (Nombres, XXXI, 19), en établissant une analogie partielle entre les juifs et les prisonniers Madianites<sup>2</sup>. Comme l'impureté n'a pas eu de prise (de conséquence légale sur vous) jusqu'à votre acceptation de l'alliance sinaïque, de même vos prisonniers (et les prosélytes) ne subissent pas les lois de l'impureté, avant d'avoir été admis dans la communauté d'Israël. Comment l'école de Hillel s'oppose-t-elle à cette déduction? Elle déduit au contraire de la dite expression que l'analogie est complète : comme il vous faut après l'impureté une aspersion au 3<sup>e</sup> et au 7<sup>e</sup> jour, il faudra agir de même à l'égard de vos prisonniers, ou prosélytes. Mais cette dernière analogie n'est pas formelle ; car, dit R. Hija b. Joseph, ou Guidal b. Benjamin au nom de Rab, si par transgression de l'interdit, on a versé le sang de l'agneau pour un païen converti en ce jour, ce sacrifice sera agréeé (or, il ne le serait pas si l'impureté en question avait une gravité légale). — Si un naziréen est devenu impur dans un emplacement dont le caractère privé est douteux<sup>3</sup>, sans que ce soit précisément le jour de Pâques (mais n'importe quel jour), selon R. Oschia Rabba, il devra se raser (aussi bien qu'il est impur pour exiger les aspersions) ; selon R. Yoħanan, il n'est pas tenu de se raser, comme on a enseigné<sup>4</sup> : pour toute impureté par contact de cadavre, qui exige de la part du naziréen de se raser (de rompre le vœu), il sera aussi tenu d'offrir le sacrifice de pardon ; si l'impureté (moins grave) ne l'exige pas, on ne sera pas astreint au sacrifice (et comme ce dernier a seulement lieu en cas de certitude, il est inapplicable ici). En quoi consiste le doute? Il a lieu, dit R. Yoħanan, conformément au commencement du chapitre sur le Naziréat (où l'on parle de deux naziréens dont l'un, resté inconnu, est devenu impur) ;

1. C'est là, sans doute, ce qui, plus tard, a donné naissance à la prière du *Kaddisch*, sanctification de Dieu. 2. Sifri, section *Malóth*, n<sup>o</sup> 157. 3. Dont on ne sait s'il est particulier ou public ; v. tr. *Nazir*, VIII, 1, fin. 4. *Ibid.*, VII, 4.

**R. Oschia le grand** invoque comme douteux le présent cas (de la survenue de l'impureté dans un emplacement douteux). Si un particulier est devenu impur à Pâques dans un emplacement dont l'état privé est douteux, selon R. Oschia le grand, il devra s'ajourner à la seconde Pâque (comme un cas certain d'impureté); selon R. Yoḥanan, on l'enverra à une grande distance de là (en raison du doute, sans l'exposer à une omission volontaire du sacrifice). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : celui qui est devenu impur pour s'être trouvé à l'entrée d'une place funéraire<sup>1</sup>, *φάρσα*, devra être envoyé au loin, en raison du doute d'impureté; lorsqu'une assemblée réunie à Pâques se trouve sous le coup d'une impureté dans un emplacement d'état douteux, elle devra, selon R. Yoḥanan, accomplir le sacrifice pascal dans le même état douteux<sup>2</sup>; selon R. Oschia, elle l'accomplira dans l'état impur, et celui-ci reconnaît aussi (à l'instar de son interlocuteur) que le sacrifice devra être accompli; car ce qu'il dit n'a pas en vue un allègement (que l'on pourra négliger l'agneau pascal), mais au contraire une aggravation. R. Yoḥanan dit au nom de R. Banieh : lorsqu'un israélite incirconcis (par suite de certaines circonstances) se trouve devenu impur, on peut cependant lui faire l'aspersion de pureté<sup>3</sup>, puisqu'il est arrivé à nos ancêtres au désert, non circoncis, de recevoir une semblable aspersion (Josué, V, 5). Ceci confirme, dit R. Ḥisda, l'avis de celui qui fixe la date de la circoncision au 11 nissan de cette année<sup>4</sup>, car, d'après celui qui serait d'avis de fixer pour cette date le 10 nissan (jour du passage du Jourdain), l'aspersion aurait eu lieu aussitôt après la circoncision (en laissant alors l'espace voulu de 3 jours pour la 2<sup>e</sup> aspersion). R. Aboun dit : en tous cas (si même la circoncision a eu lieu le 11), on a commencé à compter pour l'aspersion (les 2 premiers jours), lorsqu'Israël était encore incirconcis. R. Éléazar, au nom de R. Hanina, raconte qu'il est arrivé à un grand-prêtre non circoncis d'avoir fait les aspersion, et elles ont été déclarées valables. De même on a enseigné<sup>5</sup> que R. Éléazar b. Jacob dit : il y avait des soldats, *στρατιώτης*, gardiens des portes de Jérusalem, qui, après avoir été circoncis le 14 nissan, prirent le bain légal en ce jour et mangèrent de l'agneau pascal au soir.

## CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un étant impur, ou à une grande distance de Jérusalem, n'a pas pu offrir le premier sacrifice pascal (au XIV nissan), il offrira le second (au 14 Iyar). S'il a oublié le premier, ou s'il en a été empêché par la violence, il devra aussi offrir la seconde. S'il en est ainsi (que des cas de force majeure sont une cause d'ajournement), pourquoi le texte biblique parle-t-il seulement de « l'homme impur, ou se trouvant à une

1. Selon Raschi, un champ où la charrue en passant a brisé des ossements, dont la présence était ignorée. 2. Cf. ci-dessus, VII, 6. 3. B., *Yebamóth*, 71b. 4. Sous Josué. L'aspersion devait précéder; sans quoi, du 11 au 14, il ne restait pas un intervalle franc de 3 jours qui doit séparer les 2 aspersion. 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

grande distance » (Nombres, IX, 10)? C'est pour dire qu'à l'égard de ces deux derniers cas, s'il y a omission nouvelle, la pénalité du retranchement ne leur sera pas appliquée; tandis qu'elle le sera à ceux qui, de plein gré, l'auraient omis à la seconde Pâque, après en avoir été détournés forcément à la première.

Par l'expression biblique « impur par contact d'un mort » (ibid.), on sait qu'un tel individu doit offrir le sacrifice pascal à la seconde époque; mais comment le sait-on pour ceux qui en ont été détournés par la violence, ou qui l'ont oublié? De ce qu'il est dit (ib.) « chacun » (répété deux fois), le second terme servant à appliquer cette règle aux cas de force majeure. Cette extension est justifiée<sup>1</sup> selon R. Akiba (qui tire parti de la répétition des mots); mais comment la justifier selon R. Ismaël, qui n'admet pas de telles déductions? C'est qu'il a enseigné: l'« homme impur » ne ressemble pas à celui « qui est au loin »; le seul point commun entre eux, c'est qu'après avoir été empêchés d'offrir le premier sacrifice, ils doivent offrir le second; de même, ceux qui se seront trouvés forcément dans ce cas devront agir ainsi. Pour celui qui l'a différé de plein gré, on sait qu'il faut offrir le second, dit R. Zeira, par l'expression (ib.) « et l'homme », dont l'article (*le*) s'applique à cette extension. Puisque notre Mischnâ dit: « en cas d'oubli, ou d'empêchement par la violence », et R. Hiya dit: « en cas d'oubli, ou d'omission volontaire », est-ce qu'il est en opposition avec la Mischnâ? Non, dit R. Yossé, car de la Mischnâ aussi l'on peut déduire que l'omission volontaire du premier est réparable à la 2<sup>e</sup> Pâque, puisqu'elle parle de cas auxquels la pénalité du retranchement n'est pas applicable, tandis qu'à d'autres cette pénalité le sera; et ceci s'entend évidemment de l'omission volontaire (donc, même celle-ci est réparable par la seconde offrande).

De l'expression « impur par contact d'un mort », on sait seulement que pour une telle impureté, l'ajournement a lieu; mais d'où le sait-on pour l'impureté de la gonorrhée, ou de la lèpre? On le sait de ce qu'il est dit (ib.): *lorsqu'il y aura un impur, etc.*, expression explétive qui s'étend à toute impureté. Pourquoi alors parler de l'impureté spéciale par contact d'un mort? C'est pour dire qu'un tel individu isolé devra ajourner son sacrifice à la seconde Pâque, non une assemblée entière qui se trouve dans le même cas. Si l'assemblée est impure par une épidémie de gonorrhée ou de lèpre, elle s'ajournera à la seconde Pâque, ainsi qu'au cas d'impureté pour idolâtrie<sup>2</sup>, équivalent aux deux précédents. [Il sera donné à Israël de reconstruire la maison d'élection, le Temple<sup>3</sup>]. Un particulier pourra offrir le second sacrifice pascal, non une assemblée; selon R. Juda, même une assemblée l'offrira à la seconde Pâque, puisqu'un tel fait est arrivé sous Ezéchias, comme il est dit (II Chroniques, XXX,

1. Cf. Jér., *Haghighâ*, II, 1 (f. 77<sup>a</sup>); *Yebamôth*, VIII, 1 (f. 8<sup>c</sup>). 2. V. tr. *Sabbat*, IX, 1 (t. IV, p. 116). 3. La phrase entre [ ] est à supprimer d'après le *Qorban 'Eda*; mais le comment. *Paé Mosché* la justifie d'après la *Tossefta* à ce tr., ch. 8, conformément à un passage semblable d'*Abôda zara*, III, 5, fin.

18) : *car une grande partie du peuple, beaucoup de gens des tribus d'Ephraïm et de Manassé, etc. ne s'étaient pas purifiés* (l'impureté par idolâtrie, dont ils étaient encore entachés, est aussi grave que la gonorrhée et la lèpre). Les uns enseignent<sup>1</sup> que, pour obvier à de nombreuses impuretés prévues, on redouble le mois (de façon à ce que le sacrifice pascal puisse être offert en son temps); d'autres enseignent qu'on ne le redouble pas pour cela. D'après ce dernier avis, pourquoi est-il dit (ibid.) : *ils ont mangé l'agneau pascal contrairement aux prescriptions bibliques* ? C'est qu'ils ont redoublé le mois de Nissan, au lieu de Adar. C'est conforme à la remarque faite par R. Simon b. Zabdi : il dit que, sous Ézéchias, on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le jébusite<sup>2</sup>, puisqu'il est dit (II Chron. XXIX, 17) : *ils commencèrent à sanctifier le 1<sup>er</sup> du 1<sup>er</sup> mois, et le 8<sup>e</sup> du mois ils entrèrent dans le portique de Dieu*; or, ils auraient bien pu enlever dès le 1<sup>er</sup> jour tout ce qui touchait là à l'idolâtrie, et il a fallu un tel intervalle de temps, observe R. Idi, pour distinguer les idoles des chaldéens, gravées et peintes en couleur rouge. Puis il est dit (ib. XXX, 19) : *Dieu pardonnera à ceux dont le cœur est disposé à rechercher Dieu l'Éternel, le Dieu de leurs ancêtres, mais non avec une sainte pureté*. R. Simon b. Zabdi et R. Samuel b. Nahman interprètent différemment ce verset : selon l'un, bien qu'Ézéchias eût beaucoup fait pour enlever les impuretés du sanctuaire (pour débarrasser le Temple de toute idolâtrie), il n'y réussit pas complètement ; d'après l'autre, ce roi avait bien disposé son cœur par d'autres bonnes œuvres, mais, en ce qui concernait la pureté du sanctuaire, il resta au-dessous de sa tâche —<sup>3</sup>.

Si l'assemblée se compose à moitié de blennorrhagiques et à moitié d'impurs par contact de morts, selon R. Ada b. Ahaba, les premiers sont considérés par rapport aux autres, comme des impurs ordinaires le sont vis-à-vis des gens purs, chaque moitié (sans majorité) offrant le sacrifice en son temps<sup>4</sup>; les seconds l'offriront donc à la première Pâque, et les autres s'ajourneront à la seconde Pâque. R. Houna dit : la règle est qu'à la seconde Pâque on ne remplace pas l'agneau pascal qui n'aurait pas pu être présenté à la première en raison de son état impur. Les blennorrhagiques ne l'offriront donc pas du tout. Si l'assemblée était composée en majorité de gens purs et en minorité de gens impurs, et qu'ensuite, dans l'intervalle de temps entre l'égorgeement et l'aspersion du sang, quelques-uns des gens purs meurent (ce qui déplace la majorité), considérera-t-on pour la validité le moment de l'égorgeement (l'état primitif), ou celui de l'aspersion (état définitif) ? Or, si le premier l'emporte, il n'y aura pas d'offrandes faites à l'état impur, en raison de la majorité primitive pure ; si le second l'emporte, les offrandes se feront à l'état impur, la majorité étant déplacée. De même à l'inverse, si l'assemblée

1. Jér., *Nedarim*, VI, 9; B., *Synhédrin*, 12<sup>a</sup>. 2. Celui qui céda à David le terrain destiné à l'édification du Temple. Cf. Jér., *Sôta*, V, 2 (f. 20<sup>b</sup>); *Synhédrin*, I, 2 (f. 18<sup>d</sup>). 3. Suit un passage reproduit de B., tr. *Berakhôth*, f. 10<sup>b</sup>, traduit t. I, p. 262. Cf. B., *Synhédrin*, 47<sup>a</sup>. 4. Cf. ci-dessus, VII, 6.

se compose en majorité de gens impurs et en minorité de gens purs, et qu'ensuite, dans l'espace de temps entre l'égorgeement et l'aspersion du sang, quelques-uns des impurs meurent (déplaçant la majorité), quelle sera la règle? Adoptera-t-on le moment de départ, ou l'état définitif? Or, si l'on se règle d'après le moment de l'égorgeement, l'offrande aura lieu pour tous à l'état impur (la majorité l'emportant); mais si l'on se règle d'après l'aspersion, on n'offrira pas à l'état impur (question non résolue).

2. On appelle distance lointaine ce qui est au-delà de Modéin <sup>1</sup>, et à un égal rayon à partir de Jérusalem en tous sens. Tel est l'avis de R. Akiba. Selon R. Eliézer, on comptera depuis cette localité jusqu'au seuil du parvis sacré (non jusqu'à l'enceinte seulement). R. Yossé dit : il y a un point supérieur placé sur le terme biblique « lointain » (pour le souligner), afin d'indiquer qu'il ne s'agit pas en réalité d'une grande distance très éloignée, mais même au-delà du parvis du Temple (si l'on ne peut pas en approcher), c'est considéré comme lointain.

R. Simon dit : R. Hiya le grand et Bar-Kappara discutent sur la limite extrême de ce qui n'est pas considéré comme lointain : selon le premier, il faut, de ce point éloigné, pouvoir arriver à Jérusalem assez à temps pour y manger (avant minuit); l'autre dit, il faut pouvoir arriver encore pour l'aspersion du sang (avant la nuit); et même d'après le premier, qui exige seulement de pouvoir arriver assez à temps pour y manger, il faut toutefois, avant la nuit, se trouver à l'intérieur des deux mille coudées voisines formant la limite sabbatique. R. Zeira dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone) : si l'on se trouve en deçà de Modéin, et qu'ayant mal aux pieds on n'arrive pas en temps opportun, est-on passible de la peine du retranchement si, à la seconde Pâque, on n'a pas réparé l'omission de la première? Non, car la Bible parle de celui qui s'est abstenu d'accomplir (Nombres, IX, 13), tandis que cet homme, ne s'étant pas abstenu de plein gré à la 1<sup>re</sup> Pâque, ne devient pas coupable en cas d'oubli à la seconde Pâque. Si, se trouvant au-delà de Modéin (limite de la distance lointaine), il a par contre un cheval sous la main, qui lui permet d'arriver rapidement, est-il coupable de n'être arrivé ni à la première Pâque <sup>2</sup>, ni à la seconde? Non, parce que la Bible dit (ib.) : *il n'était pas en chemin*, tandis que celui-ci y était. Si, se trouvant en deçà de Modéin avant midi (de façon à pouvoir arriver en temps opportun), il va au-delà à midi, est-il coupable de s'être mis de plein gré à une trop grande distance? Non, parce qu'il est dit : *s'il a cessé d'agir*; si l'interruption a eu lieu à l'heure de l'action (à partir de midi), on serait coupable en cas de nouvelle omission; au cas contraire, non. R. Abahou dit au nom de R. Yoïanan que les deux interlocuteurs de la Mischnâ (R. Akiba et R. Eliézer) fondent leurs avis sur l'interprétation d'un même verset : l'un (R.

1. Sépulture de Mathathias Maccabée. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 99.  
 2. Étant allé à pied.

Eliézer), fondant l'analogie entre la Pâque et la seconde dîme sur l'emploi du terme *là*<sup>1</sup> pour chacune d'elles, en conclut qu'il faut se limiter au lieu de destination (le parvis pour l'agneau pascal, comme l'enceinte jérusalémitique pour la seconde dîme); l'autre (R. Akiba) prend pour limite l'extérieur de l'enceinte (comme elle détermine de ne pas pouvoir manger de la dîme au delà, il en sera de même pour la distance à Pâque). Les compagnons d'études exposent, au nom de R. Yoḥanan, qu'à la suite du verset invoqué par la Mishnâ, il est dit : *mais l'homme pur, qui ne s'est pas trouvé en route et a négligé le sacrifice pascal, sera retranché etc.*; on fait donc une exception pour celui qui s'est trouvé en voyage (quoique peu éloigné d'une communauté). R. Zéira au nom de R. Yoḥanan dit au contraire qu'au commencement de cette section biblique, le texte parle d'un voyage *lointain*; mais, lorsqu'il est question de la pénalité pour infraction de la loi pascale, on ne parle plus d'éloignement (la pénalité étant supprimée en tout cas d'absence, même peu éloignée). Les autres sages disent<sup>2</sup>: lorsque dans un mot biblique la plupart des lettres ne sont pas ponctuées et que la minorité l'est, on interprète cette majorité, écartant la lettre ponctuée; au cas contraire, les lettres ponctuées l'emportent. Sur cette dernière assertion, Rabbi ajoute: n'y eût-il qu'une lettre ponctuée par en haut (dans un mot composé de 2 lettres), on en tient compte, annulant le reste de ce qui est écrit. Donc, finalement, dans le mot *lointain* de ce texte, la dernière lettre est seule ponctuée<sup>3</sup>, ce qui devient nul; et il en résulte que la qualification de « lointain » se rapporte à l'homme, non à la route (fût-elle proche, il n'y a pas de pénalité en cas de remise de la Pâque).

3. Quelle différence y a-t-il entre la première Pâque et la seconde? A la première, la présence du levain est interdite par les défenses de « ne pas le laisser voir », « ni apparaître », tandis qu'à la seconde on pourra avoir simultanément chez soi du pain et de l'azyme. A la première, il faut réciter le Hallel en mangeant le premier soir, non à la seconde. Toutefois, pour l'une et l'autre, il faut réciter le Hallel en sacrifiant l'agneau pascal, de même qu'aux deux cas, le rôti sera accompagné d'azymes et d'herbes amères; et, pour chacune, la solennité sabbatique cède devant le devoir d'accomplir ce sacrifice.

Il est écrit de la 2<sup>e</sup> Pâque (Nombres, IX, 12) : *ils n'en laisseront rien jusqu'au matin*; ce qui (par déduction) constitue le précepte affirmatif d'avoir à le manger (ne devant pas le laisser); d'autre part, l'expression « ils n'en briseront pas d'os » constitue la défense négative; et comme il est dit ensuite (ibid.) : *On l'accomplira selon toutes les lois de la Pâque*, on aurait pu croire que ces mots indiquent par extension le devoir de faire disparaître tout levain

1. Deutéronome, XIV, 23, et XVI, 6. 2. Midrasch rabba, sur *Genèse*, n<sup>o</sup> 48; Hazith sur *Cant.* IV, 4; B., *Baba mecia*, 87<sup>a</sup>. Pour souligner un mot, une lettre, on plaçait des points supérieurs, correspondant à notre italique. V. ma *Notice* sur les points-voyelles, p. 26. 3. Sifri à *Lévit.*, n<sup>o</sup> 69; Rabba sur *Nombres*, n<sup>o</sup> 3.

et de manger des azymes pendant sept jours, comme à la première Pâque. C'est pourquoi il est dit (ib.) : *On le mangera avec des azymes et des herbes amères*; ce détail partitif indique l'obligation de ce qui est inhérent au corps même de la victime, tel que l'azyme, ou les amers, rien au-delà. Ce procédé est conforme à l'avis de R. Ismaël qui dit<sup>1</sup> : lorsqu'il y a un détail particulier (comme ici « de ne rien laisser »), puis une généralité (celle « de suivre toutes les lois de la Pâque »), la règle générale devrait être entièrement applicable; seulement, comme il est dit aussi : « on le mangera avec l'azyme et les amers », ce détail partitif sert de restriction à la règle générale et indique que l'on est tenu de n'observer que ce qui est inhérent au corps même de la victime, comme l'azyme et les amers, rien au-delà. — Les uns enseignent que, pour l'omission volontaire à la première Pâque, on est passible de la pénalité du retranchement, non à la seconde; d'autres disent que l'on est passible à l'omission de la seconde Pâque, non à la première; d'autres enfin déclarent cette pénalité applicable dans l'un et l'autre cas. Celui qui prescrit cette pénalité dès la première Pâque applique aussi à la première l'expression *il supportera sa faute* (Nombres, IX, 13); celui qui prescrit seulement une telle pénalité lors de la seconde Pâque applique la même expression à la seconde; celui qui est d'avis d'appliquer cette pénalité aussi bien à la première Pâque qu'à la seconde est d'avis que ladite expression s'applique indifféremment aux deux époques; enfin, selon un avis, la pénalité du retranchement n'est applicable à la négligence de la seconde Pâque qu'en cas d'omission volontaire de la première, en expliquant ainsi ce verset (ibid.) : *car, il n'a pas offert le sacrifice divin en son temps*, à la première Pâque, *il supportera sa faute*, à la seconde Pâque (à la seconde omission volontaire). R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon B. Yoçadaq<sup>2</sup> que ce verset (Isaïe, XXX, 29). *Vous chanterez comme la nuit où l'on célèbre la fête* (de Pâque), doit indiquer la prévision faite, en la nuit pascale, de la chute du roi Sennaḥériô; de plus, on en déduit qu'à l'instar du devoir de reciter le Hallel pour ce dernier fait miraculeux, cette récitation est aussi due à la nuit de Pâque. Est-ce qu'à l'instar de celle-ci, comportant l'obligation d'un sacrifice de fête, il en faudra un aussi à la 2<sup>e</sup> Pâque? Non, dit R. Zéira, le dit verset constate l'analogie entre l'obligation de réciter le Hallel et celle d'une offrande de fête, et lorsque la récitation n'est plus obligatoire (à la 2<sup>e</sup> Pâque), l'offrande ne l'est pas non plus. Est-ce que la seconde Pâque l'emportera sur un état d'impureté? C'est impossible, puisque l'ajournement à la 2<sup>e</sup> Pâque a seulement lieu en vertu de l'état primitif d'impureté; si celle-ci domine encore, le sacrifice ne prévaudra pas sur elle.

4. L'agneau pascal offert à l'état impur (par une assemblée impure du contact d'un mort) ne pourra pas être consommé par des hommes ou des femmes atteints de gonorrhée, ou des femmes menstruées, ou en

1. Dans la Braïtha des 13 procédés du raisonnement (reproduite en tête du Rituel journalier). 2. B., tr. 'Erakim, 10<sup>b</sup>.



couches ; si pourtant l'une de ces personnes l'a mangé, elle n'est pas passible de la peine du retranchement pour ce fait ; selon R. Eliézer, elles échappent aussi à cette pénalité si elles ont pénétré au Temple, malgré l'interdit formel.

On a enseigné (dans une braïtha) : au cas émis par la Mischnâ, R. Méir maintient la pénalité du retranchement ; R. Simon en dispense (d'accord avec la Mischnâ). Ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. VII, 19, 20) : « Quant à la chair (pure), quiconque est pur pourra en manger ; la personne qui, atteinte d'une souillure, mangera de la chair du sacrifice rémunérateur... sera retranchée de son peuple. » Or, pour la chair destinée exclusivement aux gens purs, on est passible du retranchement en cas d'impureté ; mais si l'agneau pascal, que l'on offre parfois à l'état impur (en assemblée), a été consommé par des gonorrhéens, ou des femmes menstruées, ou en couches, ladite pénalité n'a pas lieu d'être. De même, pour la chair qui n'est pas même accessible aux gens purs (réservée aux cohanim seuls), il n'y a pas de pénalité pour l'avoir mangée à l'état impur ; p. ex. pour avoir mangé de l'holocauste, ou des graisses d'un sacrifice quelconque, interdits même aux gens purs, il n'y a pas de pénalité. Si l'une desdites personnes a pénétré au Temple (dont l'accès lui est interdit), soit la nuit, soit le matin à la veille de Pâques avant midi, est-elle coupable (selon le premier interlocuteur de la Mischnâ) ? Sans doute, répond R. Yossé, il y a un accord à ce sujet entre R. Eliézer, qui les dispense, et R. Simon (ou le préopinant anonyme de la Mischnâ), se fondant sur ce qu'il est écrit (ib. XII, 4) : *elle ne touchera à rien de consacré et n'entrera pas dans le saint lieu*<sup>1</sup>. Or, continuant l'analogie entre le sacré et le lieu saint, on conclut que lorsqu'il y a culpabilité pour une telle consommation, la faute est également grave pour avoir pénétré au Temple ; au cas contraire, s'il n'y a pas de culpabilité (comme il arrive parfois de pouvoir manger l'agneau pascal à l'état impur), il n'y aura pas non plus de pénalité pour avoir pénétré au Temple en cet état, même hors des heures du culte. De même (à l'inverse) R. Simon partage l'avis de R. Eliézer, en interprétant ledit verset, et l'on peut conclure à la non-culpabilité pour avoir mangé d'un tel agneau, même en dehors des heures fixées à cet effet ; car, si l'on est coupable d'avoir pénétré indûment au Temple, on l'est aussi pour avoir mangé indûment du sacré ; et par contre, s'il n'y a pas de culpabilité pour être entré indûment au Temple, on est aussi absous pour une consommation d'objet sacré à un moment inopportun.

5. Voici quelle différence il y a entre la Pâque célébrée en Egypte et celle des autres générations : pour celle de l'Égypte, l'agneau a été acquis dès le 10 Nissan, accompagné forcément de l'aspersion du sang, à l'aide d'un bouquet d'hysope, sur le linteau et les deux poteaux des

1. B., tr. *Maccôth*, 14b.

portes; on le mangeait à la hâte et pendant une seule nuit. Pour la Pâque des autres générations, la loi du levain est applicable pendant sept jours.

Les uns enseignent<sup>1</sup> que si la victime a une taie ou une tache à l'œil, elle est impropre au service; selon d'autres, ces défauts ne la rendent pas impropre. Le premier avis s'explique, parce qu'il est écrit (Exode, XII, 5) : *Un agneau sans défaut*; mais quel compte tenir de ce verset d'après le second avis? Et il ne saurait être question d'une absence de membres, inadmissible même dans les sacrifices des Noahides (devant aussi être complets)? R. Yassa n'a-t-il pas dit que R. Eléazar exposant aux compagnons d'études ce verset (Genèse, VI, 19), *de tout ce qui vit, de toute chair*, en a tiré la conclusion que Noah devait choisir seulement les animaux dont tous les membres étaient vivants et complets? Ce cas ne ressemble pas au nôtre: dans le récit relatif à Noé, il s'agissait d'animaux dont quelques-uns devaient être offerts sur l'autel (après le déluge); tandis que l'agneau pascal en Égypte<sup>2</sup>, n'ayant pas été destiné à l'autel, on aurait pu croire pouvoir l'admettre même défectueux d'un membre: la Bible donc l'a prescrit *entier*. Selon R. Houna au nom de R. Jérémie, puisqu'au sujet de la vache rousse, on emploie le terme *pardon* (Deutéron. XXI, 8), à l'instar des sacrifices, elle devra être sans défaut, comme si elle était destinée à l'autel. On a de même enseigné<sup>3</sup>: l'agneau offert en Egypte devait être sans défaut, en raison de l'aspersion du sang sur trois autels, le linteau et les deux poteaux des portes des maisons; selon d'autres, il y en avait quatre, en ajoutant aux trois précédents le *saf*. Ce mot, selon les uns, désigne un vase; selon d'autres, on entend par là le seuil. Le premier de ces deux avis se fonde sur ce qu'il est dit (I Rois, VII, 50) : *des coupes, des instruments, des bassins*; le second se fonde sur ce qu'il est dit (Ezéchiel, XLIII, 8) : *Ils mettent leur seuil près de mon seuil*. Le premier avis est confirmé par le verset (Exode, XII, 22), disant : *du sang qui est dans le bassin*; mais, d'après le second avis, comment expliquer ce verset où il s'agit évidemment de vase? On peut dire encore qu'il s'agit de sang apporté, dans un récipient quelconque, sur le seuil, et de là on trempait le bouquet d'hysope pour faire les aspersions. — Ben Bag-Bag dit: malgré le terme *agneau complet* (sans défaut), il pourra être tondu. Mais n'a-t-on pas dit que l'expression (partitive) *du menu bétail* (Lévit. I, 10) a pour but d'exclure ceux qui sont lisses (tondus)? Non, dit R. Aboun, ce terme a seulement pour but d'exclure les interdits de la Bible, tels que l'animal qui couvre une femelle d'une autre espèce, celle qui est accouplée (couverte) ainsi, que la bête perdue de vue, et celle qui a servi à l'agriculture. R. Yossa dit que R. Yossé le Galiléen

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est là le sens admis par le *Qorban 'Eda*. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, il s'agit, par victime non destinée à l'autel, de la vache rousse, comme le veut le contexte talmudique d'où est tiré ce passage, Jér., *Meghilla*, I, 13 (f. 72<sup>b</sup>); *Sôta*, IX, 5 (f. 23<sup>d</sup>). 3. *Mekhilta* sur la section *Bô*, ch. 6.

partage l'avis de la Mischnâ (au sujet de la durée de l'interdit du levain), car il a été enseigné que, selon ce R. Yossé, pendant la célébration de la Pâque en Égypte, la défense du levain était exercée un seul jour, selon ces mots (Exode, XIII, 3-4) : *Il ne sera pas mangé de levain. Aujourd'hui, vous sortez etc.* (du rapprochement de ces phrases, on conclut que le tout a duré un seul jour).

6. R. Josué dit : j'ai entendu dire par mes maîtres que tantôt l'échange de l'agneau pascal est offert après Pâques comme sacrifice pacifique (rémunératoire), tantôt il ne l'est pas, et je ne sais plus expliquer à quel cas ces règles s'appliquent. Je vais te le dire, répondit R. Akiba : si l'agneau pascal, ayant été égaré, a été remplacé par un autre, et qu'avant la cérémonie de l'égorgeement on retrouve le premier, celui qui a été écarté devra retourner au pacage et y rester jusqu'à la survenue d'un défaut, puis être vendu, pour qu'avec le montant on achète un autre animal servant de sacrifice pacifique. On agira de même avec l'autre animal, représentant l'équivalent (et avec le montant il sera acquis une victime pacifique) Si l'on retrouve le premier animal après que le second (qui le représente) a été égorgé pour la Pâque, celui-ci pourra être offert directement comme victime pacifique (rien n'en détourne), et il en sera de même pour l'échange qui eût été opéré avec ce premier animal (non écarté).

R. Judan demanda : comment R. Josué a-t-il eu ici des doutes ? N'arrive-t-il pas de même<sup>1</sup>, pour l'équivalent en échange du sacrifice de péché (s'il a été égaré), que tantôt il sera offert sur l'autel, tantôt non ? L'analogie n'est pas complète, dit R. Yossa, car s'il arrive d'avoir offert le sacrifice pascal dès le matin, celui-ci n'est pas agréé comme tel (il y a une limite d'heure, de midi au soir), tandis que l'holocauste (contre lequel sera convertie la première victime de péché retrouvée) pourra être offert à toute heure du jour. Si l'on a échangé l'agneau pascal dès le 14 Nissan (bien avant le jour légal pour l'égorgeement), on pourra, selon R. Zeira, offrir directement cet équivalent à titre de victime pacifique (car l'échange a eu lieu trop tôt pour influencer sur son état profane) ; selon R. Samuel b. R. Isaac, on ne devra pas l'offrir comme telle (mais la laisser paître jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis la vendre, pour acheter un équivalent). L'avis de ce dernier se fonde sur ce que notre Mischnâ dit (à la fin) : « Si l'on retrouve le premier animal après que le second a été égorgé pour Pâque, celui-ci pourra être offert comme victime pacifique directe, et il en sera de même pour son équivalent. » Or, s'il était admis que l'échange opéré le 13 Nissan sera sacrifié comme victime pacifique, il eût mieux valu enseigner la règle sur l'échange pascal (retrouvé avant l'égorgeement) de celui qui a eu lieu le 13, au lieu de

1. *Temourâ*, III, 1 et 3; B., *ib.*, f. 17b et 20b.

parler de celui qui a eu lieu lorsqu'on l'a trouvé après l'égorge-ment (c'est que même l'échange du 13 sera sujet au renvoi).

R. Ila dit au nom de Samuel : si le propriétaire de l'agneau pascal est mort le 13 Nissan, la victime même (sans échange) pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en serait-il pas de même le 14? Dès qu'un sacrifice a paru désigné pour la Pâque (par la journée du 14) et n'a pas servi à cet effet, il est considéré comme écarté de cet objet, et ne pourra pas être offert lui-même en victime pacifique (mais par échange). On a enseigné ailleurs <sup>1</sup> : « le petit d'un sacrifice expiatoire, ou son équivalent par échange, ou le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort, devra mourir (sans être offert) ; s'il a dépassé l'âge d'un an, ou si après avoir été égaré on le trouve défectueux, au cas où le propriétaire a déjà obtenu le pardon à l'aide d'une autre victime, celle destinée en principe à cet objet devra périr, sans qu'il y ait d'échange. » La discussion au sujet d'un petit du sacrifice expiatoire a lieu au cas où l'assemblée, tenue de l'offrir, a mis de côté dans ce but une femelle (au lieu d'un mâle qui est dû), ou si un *Naci* (chef) ayant commis une faute dont la réparation exige un sacrifice a mis de côté une chèvre (au lieu d'un bouc) : selon R. Jérémie, cet animal (impropre à ce but par sa nature) n'est pas considéré comme consacré, et s'il lui naît un petit, celui-ci pourra servir à toute autre offrande ; selon R. Yossé, la bête est tenue pour sacrée, et son petit (ne pouvant pas être utilisé) devra périr. A l'appui de cette opinion de R. Yossé, on peut invoquer <sup>2</sup> : à la suite de la discussion sur le point de savoir si un sacrifice expiatoire devenu sans objet devra périr, ou non, il est dit qu'il ne saurait être question du petit d'un sacrifice expiatoire pour une assemblée, car celle-ci n'offre jamais de femelle. Or, on dit seulement là que c'est une hypothèse inadmissible ; mais, s'il était arrivé de consacrer une femelle à un tel but, elle resterait sacrée. R. Yossé b. Aboun au contraire déclare bien fondé l'avis de R. Jérémie (qu'une femelle ne saurait être en ce cas, tenue pour sacrée) ; quant à l'argument invoqué par R. Yossé, il ne prouve rien, car c'est R. Simon qui, repliquant à son interlocuteur R. Juda, fait valoir l'impossibilité d'un petit né d'un sacrifice expiatoire public <sup>3</sup> ; et pourtant il dit : si une femelle a été destinée à servir d'holocauste, elle ne sera pas tenue pour sacrée, sauf le montant de sa valeur (de même le petit de celle qui a été destinée indûment au sacrifice expiatoire public ne sera pas sacré). Quant à la discussion relative à l'échange (par analogie entre le sacrifice expiatoire et la Pâque), elle concerne l'échange opéré pour l'agneau pascal au 13 nissan : selon R. Zeira, cet équivalent pourra être offert en sacrifice pacifique ; selon R. Samuel b. R. Isaac, il ne peut pas servir à ce but.

De même, on déduit une application à la Pâque de ce que le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort devra périr sans être utilisé, conformément à l'avis de R. Ila au nom de Samuel ; si le propriétaire de l'agneau

1. *Ibid.*, IV, 1.    2. B., *ib.*, 16<sup>a</sup>.    3. *Ib.*, 20<sup>a</sup>.

pascal est mort le 13 Nissan, la victime même pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en est-il pas de même au lendemain 14? C'est que, selon l'avis concordant de tous, dès que le sacrifice a paru destiné pour la Pâque (par la date) et n'a pas été employé dans ce but, il est considéré comme écarté de son objet et ne peut plus être offert lui-même en victime pacifique. Il en est de même si la bête a dépassé l'âge d'un an, selon ce qu'a dit R. H̄isda (V, 4) : si l'agneau pascal a dépassé l'âge d'un an entre la première Pâque et la seconde, on peut l'utiliser comme sacrifice pacifique. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le temps fixé pour le pardon est passé (p. ex. par la mort du maître), ou si l'animal étant égaré a été retrouvé après l'expiation, il est évidemment permis de l'utiliser. Aussi, R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan<sup>1</sup> : l'agneau pascal lui-même ne pourra être commué en victime pacifique que si, après avoir été égaré, on le retrouve lorsque le devoir a déjà été accompli. En ce qui concerne l'arrivée d'un défaut, R. Zeira demanda en présence de R. Yossa : ne semble-t-il pas que le défaut en question se rapporte à l'animal qui a été égaré (sans exiger de le laisser périr s'il avait seulement été égaré, puis retrouvé intact)? C'est aussi mon avis, répondit R. Yassa, de l'entendre ainsi : si l'on a désigné l'agneau pascal, puis il se perd, et l'on en désigne un autre comme remplaçant, et qu'avant d'égorger le second, on retrouve le premier, on se trouve en présence de deux animaux désignés à égal titre. En ces cas, les uns indiquent pour devoir d'offrir le premier; les autres disent de préférer le second; Samuel dit de choisir le plus beau des deux, puis de laisser paître l'autre, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, afin de le vendre et d'offrir pour le montant un sacrifice pacifique au 16 Nissan (jour de demi fête). Selon R. Eliézer, le second agneau sera lui-même offert (sans échange) en victime pacifique le 16. C'est conformément à cet avis de R. Eliézer que Rabbi a émis son avis (ci-après), et Samuel se conforme à l'opinion des autres sages. Ainsi, il est dit<sup>2</sup> : si après avoir désigné une victime expiatoire, elle est égarée, que l'on en désigne une autre, et qu'avant de l'égorger on retrouve la première, en présence des deux victimes intactes, l'une sera offerte, et l'autre devra périr, selon Rabbi; les autres sages disent de laisser périr l'autre seulement au cas où la première a été retrouvée après l'expiation accomplie, et l'argent qui représente le montant ne doit être jeté au lac salé (à la mer), que s'il a été retrouvé après l'expiation par le premier (mais, si c'est auparavant, la bête retournera au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut, qui permet de la vendre).

7. Si l'on a destiné à la Pâque une femelle, ou un mâle âgé de deux ans (tous deux impropres à ce sacrifice), cette victime devra retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut, puis être vendue, pour le montant être versé à la caisse des dons au Temple. Si après avoir déterminé l'agneau pascal le maître meurt, son fils ne pourra pas offrir

1. Cf. ci-dessus, VI, 6. 2. *Temourá*, IV, 3.

l'agneau après le père à titre pascal (n'ayant pas été admis à cet effet en principe), mais il pourra l'utiliser comme victime pacifique.

La Mischnâ, disant qu'après le renvoi de l'animal impropre au culte, le montant de la vente sera versé à la caisse des dons, parle du cas où cette vente a lieu après l'accomplissement du devoir pascal; elle est conforme à l'avis de R. Simon, comme on a dit<sup>1</sup>: Si, à la suite d'une détermination impropre, on a renvoyé l'animal, lorsque c'est antérieur à la célébration de la Pâque, on devra le laisser paître, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, puis le vendre, et acheter pour le montant un autre agneau pascal; si c'est après Pâques, il servira de sacrifice pacifique. Selon R. Simon, lorsque c'est antérieur à Pâques, on peut vendre la bête de suite, même sans défaut (ne servant à rien, la sainteté ne lui est pas inhérente); après Pâques, on achètera un sacrifice pacifique pour le montant (c'est donc, selon R. Simon, que la Mischna prescrit de renvoyer l'animal au pacage, une fois le devoir pascal rempli). — N'est-il pas dit que lorsqu'un animal paraît une fois destiné à servir de victime pascale, il ne peut plus être utilisé lui-même comme sacrifice pacifique? (Pourquoi donc, à la fin, la Mischnâ permet-elle d'offrir, à ce dernier titre, l'agneau dont le maître est mort?) C'est qu'il s'agit du cas où l'on a seulement fixé la somme d'argent nécessaire pour l'acheter.

8. Lorsque l'agneau pascal se trouve mêlé à des sacrifices obligatoires (dont on ne peut plus le distinguer), toutes ces victimes devront retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il leur arrive un défaut qui permet de les rendre; puis, en raison du doute, on devra vendre chacun de ces sacrifices pour le prix du plus beau d'entre eux, en payant de sa propre bourse la différence entre cette vente et le prix supérieur de l'achat. Si l'agneau pascal se trouve mêlé à des premiers-nés (destinés aux cohanim seuls), il pourra être consommé, selon R. Simon, par une compagnie exclusivement composée de cohanim. —<sup>2</sup>.

9. Lorsqu'une compagnie a perdu son agneau pascal et qu'elle dit à quelqu'un d'aller le lui chercher, puis de l'égorger pour elle, que cet envoyé a suivi cet ordre, l'a trouvé et l'a égorgé, pendant que de son côté la compagnie (ne l'espérant plus retrouver) a acquis un autre agneau qu'elle a égorgé, si l'agneau retrouvé par le messenger a été égorgé en premier lieu, celui-ci pourra en manger et réunir autour de lui ladite compagnie<sup>3</sup>; si le second agneau acheté a été égorgé avant l'autre, il sera consommé par la compagnie, et le premier (auquel la compagnie a renoncé) ne sera consommé que par le messenger. Si l'on ignore lequel des deux a été égorgé le premier, ou s'ils l'ont été au même moment, l'envoyé

1. Tossefta à ce tr., ch. 9; B., *Temourâ*, 19<sup>a</sup>. 2. La *guerama* sur ce § se retrouve au tr. *Maasser schéni*, III, 2, traduit t. III, p. 220. 3. Le second agneau, étant sans objet, sera brûlé.

seul pourra manger du premier qu'il a égorgé ; les autres (qui y ont renoncé) ne peuvent pas en consommer, et le second achat (sans objet dans le doute) devra être brûlé, les dispensant toutefois de célébrer la seconde Pâque <sup>1</sup>. Lorsqu'il a été convenu qu'en cas d'absence prolongée du messenger, on égorgera un autre agneau pour lequel il sera compté, que cependant il finit par trouver le premier agneau et l'égorge, pendant que de leur côté les gens de la compagnie ont acquis une victime qu'ils ont égorgée, si cette dernière a été égorgée avant l'autre, ces gens la mangeront et pourront admettre le messenger auprès d'eux (rejetant le premier agneau) ; si le sien (le premier agneau) a été égorgé en premier, chacun de son côté mangera celui qu'il a égorgé. En cas d'ignorance sur la priorité, ou de simultanéité, la compagnie peut manger le sien (le nouveau) ; mais lui (en raison du doute sur sa renonciation) ne peut pas en manger, et celui qu'il a égorgé (le premier) devra être brûlé, sans toutefois obliger cet envoyé à célébrer la seconde Pâques <sup>2</sup>. Lorsqu'il y a eu double convention, qu'en cas de retard chacun de son côté égorgera la victime en y comprenant l'autre, tous mangeront de celui qui aura été égorgé le premier (en raison de la réciprocité d'adjonction) ; en cas d'ignorance sur la priorité, les deux victimes devront être brûlés (le doute de l'abandon est reporté sur les deux). Si rien n'a été convenu (ni d'une part, ni de l'autre), nul n'est responsable envers l'autre (et chacun mangera de son côté la victime qu'il a égorgée).

(10). Si les agneaux de deux compagnies se trouvent mêlés, chacune d'elles attirera une victime de son côté ; puis un membre de chaque compagnie quittera les siens, se rendant auprès de l'autre, et les gens, en le recevant, diront : si l'agneau pascal que nous avons retiré est bien le nôtre, renonce à ta part sur l'autre, et sois compté avec nous ; si au contraire c'était le vôtre (si notre choix n'a pas réussi), nous déclarons renoncer au nôtre, demandant à être adjoints au tien. On procédera de même s'il y a eu mélange des cinq agneaux appartenant à des groupes composés chacun de cinq personnes, ou des dix agneaux appartenant à autant de groupes composés chacun de dix personnes : chaque compagnie attirera à elle l'un des agneaux au hasard, puis les participants s'échangeront mutuellement entre les groupes, et ils adopteront les conventions réciproques de renonciation et d'adjonction qui viennent d'être énoncées.

R. Yoḥanan dit : l'avis de la Mischnâ disant que, malgré la combustion de l'agneau pascal, on n'est pas tenu de le renouveler à la seconde Pâque, émane de R. Nathan, qui dit plus haut (VIII, 5) : « le devoir est suffisamment accom-

1. Ils ont, en tous cas, fait partie de l'un des groupes. 2. Même observation qu'à la note précédente.

pli par l'aspersion du sang, sans la consommation.» Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'abstention de conventions): le silence convient aux sages, à plus forte raison aux sots <sup>1</sup>. De même le proverbe de Salomon (XVII, 23), dit: *Même le fou, lorsqu'il se tait, passe pour sage*; à plus forte raison, si le sage se tait, il se montre habile.

11. Si les agneaux de deux personnes (A et B) sont mêlés (et il n'est plus possible de les distinguer l'un de l'autre), chacun en attire un de son côté et s'adjoint quelqu'un (C) de la place publique pour cette consommation; puis chacun des deux se rend chez l'autre, et A par exemple dira à C: si le présent agneau est juste le mien, renonce à la part qui te revenait sur l'agneau de B (qui t'avait invité) et sois adjoint à moi; si cet agneau est à toi B, je déclare renoncer au mien et je demande à être adjoint au tien <sup>2</sup>.

R. Yoḥanan dit que cette nécessité de s'adjoindre quelqu'un est exprimée selon R. Juda; car il est dit (ci-dessus, VIII, 7): on ne devra pas égorger l'agneau pascal pour un individu seul, selon R. Juda; mais R. Yossé le permet. Lorsque la Mischnâ (qui précède) parle de groupes composés de cinq ou de dix personnes, est-ce qu'elle n'admet pas les mêmes procédés s'il y a un groupe de quatre personnes, en recourant à l'adjonction d'une cinquième personne prise sur la voie publique? N'est-ce pas évident depuis que R. Yoḥanan a déclaré que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Juda, n'admettant pas de sacrifice pascal pour un seul? C'est pour cette fin même, dit R. Yossé, que cette Mischnâ a été déclarée devoir représenter l'avis de R. Juda, disant de ne pas égorger l'agneau pascal pour un seul; mais R. Yossé le permet (et d'après lui on pourrait tout-à-fait supposer l'absence de propriétaire).

## CHAPITRE X

1. La veille de Pâques, vers le soir, on ne devra rien manger jusqu'à la nuit. Même les pauvres en Israël devront s'accouder sur le lit pour prendre ce repas, en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins des 4 coupes de vin réglementaires, même ceux qui sont obligés de solliciter leur subsistance à la charité publique.

L'avis de cette Mischnâ doit émaner de R. Juda, puisqu'il est dit: le vendredi, à partir de l'heure des vêpres, on ne doit rien goûter jusqu'à la nuit, afin de conserver tout l'appétit pour le premier repas du sabbat, selon l'avis de R. Juda; R. Yossa dit: on peut continuer à manger et même achever son repas à toute heure. Pour célébrer le sabbat, on devra interrompre le repas, selon R.

1. M. Schuhl, *Sentences*, p. 229, cite les passages parallèles, tant rabbiniques que modernes. 2. Cette convention est possible, grâce à la présence d'un tiers, possesseur conditionnel (pour une part) de l'un ou l'autre.



Juda (même pour un repas commencé en temps permis) ; R. Yossé dispense de cette interruption. Il arriva à R. Simon b. Gamaliel et R. Yossé b. Ḥalafta d'être attablés le vendredi à Aco, lorsque l'heure de sanctifier le sabbat survint. Le premier dit au second : si tu le veux bien, nous interrompons le repas pour le sabbat. Chaque jour, répliqua l'interlocuteur, tu as préféré mon opinion à celle de R. Juda, et maintenant tu fais l'inverse ; *est-ce pour faire violence à la reine en ma présence chez moi* (Esther, VII, 8), pour me narguer ? S'il en est ainsi, dit R. Simon, n'interrompons pas, afin de ne pas établir comme règle générale en Israël, l'adoption de l'avis de R. Juda. Ils ne se séparèrent pas sans avoir fixé que l'avis de R. Yossé sert de règle. R. Juda dit au nom de Samuel que l'on vient d'exprimer les avis de R. Juda et de R. Yossé ; mais selon les autres sages, il faut au milieu du repas s'interrompre, couvrir le pain et sanctifier le sabbat. Est-il permis, le soir, peu avant les fêtes ou le sabbat, de manger des sucreries <sup>1</sup>, ou du dessert ? De même R. Judan Naci, ayant eu soif à la suite d'un bain pris le vendredi après midi, demanda à R. Mena s'il pouvait boire pour calmer cette soif violente ? Non, dit ce rabbi, R. Ḥiya ayant enseigné qu'il est interdit de rien goûter avant la nuit. — R. Lévy dit : celui qui, la veille de Pâques, mange de l'azyme ressemble à celui qui cohabiterait avec sa fiancée chez ses beaux-parents (avant la conclusion du mariage), lequel acte entraîne la pénalité des coups de lanière <sup>2</sup>. Aussi, R. Juda b. Bethera enseigne qu'en ce jour on ne devra manger ni du pain levé, ni de l'azyme ; et R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi raconte que Rabbi agissait de même, ne mangeant pas de pain azyme, selon l'explication émise par R. Lévi, ni du pain à levain, d'après l'opinion de R. Juda b. Bethera, qui admet pour valable le sacrifice pascal accompli le matin, et en présence duquel tout levain doit avoir été débarrassé. Mais est-ce que Rabbi, loin d'être le disciple de ce dernier (pour qu'il se range à son avis), n'était pas le disciple de R. Jacob b. Qodschia ? Non, le motif de l'abstention de Rabbi était sa qualité de fils aîné (devant jeûner la veille de Pâques). R. Mena dit : R. Yôna mon père, quoique fils aîné, mangeait en ce jour. Selon R. Tanhouma, le motif est tout différent : c'est que Rabbi était un homme très délicat, ἀσθής ; lorsqu'il avait mangé le jour, il ne pouvait plus manger le soir ; aussi, avait-il soin de s'abstenir au jour qui était une veille de fête, afin de conserver l'appétit pour le soir.

R. Lévi dit : comme c'est l'usage des esclaves de manger debout, il est recommandé à la fête de Pâques de bien se reposer, ou s'accouder en mangeant, pour montrer le passage de l'esclavage à la liberté. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : la quantité de pain azyme, de la grandeur d'une olive au moins, à consommer le soir de Pâques, devra être mangée en étant accoude. R. Yossé demanda à R. Simon si cette obligation incombe aussi au serviteur devant son maître, ou à la femme en présence de son mari ? O grand

1. Ce qui enlève l'appétit et nuit au repas solennel à faire le soir. 2. B., tr. *Kethoubóth*, 45.

homme, répondit-il, c'est tout ce que j'ai appris à ce sujet par R. Josué b. Lévi, rien de plus. R. Hïya b. Ada, ajoute : quoique l'homme n'aime pas d'ordinaire manger d'un panier d'autrui, il devra au besoin (pour la Pâques) accepter le nécessaire par la charité publique. — On a enseigné : au jour de fête, le père de famille doit réjouir sa femme et ses enfants ; avec quoi ? avec du vin. Selon R. Juda, on remettra à la femme ce qui lui convient, et aux enfants ce qui leur plaît, savoir, à la femme des chaussures neuves et des fichus ; aux enfants, des noix et des amandes. On dit que R. Tarfon suivait cette recommandation. Par quel texte biblique sait-on qu'il faut boire quatre coupes<sup>1</sup> le soir de Pâques ? C'est conforme, dit R. Yoïanan au nom de R. Banieh, aux quatre expressions « délivrance » employées dans ces versets (Exode, VI, 6 et 7) : *Donc, dis aux enfants d'Israël que je suis l'Éternel ; je vous ferai sortir de l'assujettissement d'Égypte, je vous sauverai de leur servitude ; je vous délivrerai ; je vous prendrai pour être mon peuple, etc.* Ces quatre coupes, dit R. Josué b. Lévi, doivent rappeler les quatre expressions de délivrance, employées dans ces versets (Genèse, XL, 14) : *j'avais la coupe de Pharaon en main ; je pressais le raisin dans cette coupe, et je remettais cette coupe dans sa paume ; puis (ib. 13) : tu remettras la coupe de Pharaon etc.* R. Lévi dit : elles correspondent aux quatre royautés ; selon les autres sages, elles rappellent les quatre coupes des punitions, dont Dieu abreuvra un jour les païens. « Ainsi, m'a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : prends la coupe du vin de la colère (Jérémie, XXV, 15). Babel est une coupe d'or aux mains de Dieu ; car il y a une coupe en la main de Dieu (ps. LXXV, 9). Il fera pleuvoir sur les impies du charbon, du feu, du soufre, et un vent brûlant est la part de leur coupe<sup>2</sup> (ib. 1, 6) ». Cette dernière expression, dit R. Abin, figure la double coupe (duplicia poteria), comme celle que l'on boit après le bain. Par contre, Dieu fera boire un jour à Israël quatre coupes de consolations, selon ces mots : *Dieu est en mon partage et ma coupe (ps. XVI, 5). Tu as oint ma tête avec de l'huile, ma coupe est abondante (ps. XVIII, 5).* Enfin, le verset *je lève la coupe des saluts (ps. c. XVI, 13)* implique une double part<sup>3</sup>. *She sabbat ha mizbe'ah u'le k'lebe'ha u'le k'lebe'ha u'le k'lebe'ha*

XL

XXIII

She sabbat ha mizbe'ah u'le k'lebe'ha u'le k'lebe'ha u'le k'lebe'ha

2. Lorsque la première coupe de vin est versée, selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour (en prononçant la sanctification de la fête), puis on dit la formule de bénédiction pour le vin ; d'après l'école de Hillel, on bénit d'abord Dieu pour le vin, puis pour la fête. —<sup>4</sup>

3. On apporte ensuite devant l'assistance, des herbes et de la laitue, laissant les herbes tremper au milieu de la laitue, jusqu'à ce que l'on arrive au commencement du repas. Puis l'on apporte ensemble des azymes,

1. Midrasch Rabba sur Genèse, n° 88, et Midrasch Sohar au ps. 75. 2. De leur sort. 3. Suit un long passage du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-9. Cf. tr. *Schekalim*, III, 2. 4. La *guemara* sur ce § est reproduite du tr. *Berākhoth*, VIII, 1, traduite t. I, pp. 138-9. Cf. tr. *Yoma*, VII, 2.

de la laitue, de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne représente pas un précepte religieux ; selon R. Éliézer b. R. Zadoq, celle-ci ausssi représente une observance religieuse. Enfin, au Temple, on y joignait le corps même de l'agneau pascal.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan : il faut tremper les légumes dans la laitue deux fois. Selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce n'est pas nécessaire ; selon R. Simon b. Lakisch, si l'on a omis de tremper à la première consommation, on trempera à la seconde. Est-ce que la Mischnâ suivante ne conteste pas cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit : « toutes les nuits, nous trempons une seule fois, et cette nuit deux fois ? » C'est que R. Simon b. Lakisch admet l'enseignement de Bar-Kappara, d'après lequel ce n'est pas obligatoire. Un autre enseignement s'oppose à l'avis de Bar-Kappara, en disant : toutes les nuits, on trempe ces légumes avec le pain ; mais cette nuit on les trempe à part (avant de manger l'azyme, soit 2 fois, en y comprenant ce qui a lieu après l'azyme). Est-ce que l'avis de R. Yoḥanan (n'exigeant pas que l'attention soit portée sur l'accomplissement des préceptes religieux), en ce qu'il déclare que le devoir de manger des azymes est aussi bien rempli en s'y appliquant qu'en ne s'y appliquant pas, est contredit par notre Mischnâ ? (Ne prescrit-elle pas de tremper une seconde fois, pour appeler alors l'attention sur le précepte de manger des amers) ? Non, dès que l'on s'est installé pour suivre strictement le cérémonial de la Pâque, il est évident que la pensée y était appliquée (et le second trempage a seulement pour but de provoquer les questions des enfants). Est-ce que la fin de notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Simon b. Lakisch (en ce qu'il n'exige pas de tremper deux fois), puisqu'elle dit : « l'on apporte des azymes, de la laitue et de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne constitue pas un précepte obligatoire ; » n'en résulte-il pas que, pour la laitue, c'est obligatoire (soit deux fois) ? Non, ce n'est pas absolu, puisque Rab trempait les herbes dans des lupins. Des marchands de Jérusalem offraient de cette sauce au détail, comme épice obligatoire, et c'est aussi l'avis des gens d'Issi en son nom, qui la nommaient *Rôba* par allusion aux contestations<sup>1</sup>. Selon R. Josué b. Levi, elle devait être épaisse, pour rappeler le mortier dont nos ancêtres s'étaient servis en Égypte. Selon un autre enseignement elle devait être fluente (ou teinte), afin de rappeler la plaie du sang. On a enseigné : aux frontières de la Palestine, on devait avoir deux rôtis le premier soir de pâque, l'un rappelant l'agneau pascal, l'autre l'offrande de fête.

4. On verse le 2<sup>e</sup> verre de vin, et à ce moment le fils adresse au père les questions qui vont suivre : Si l'enfant est trop jeune pour en avoir conscience, le père lui enseigne d'avance la formule : « Pourquoi cette nuit est-elle distinguée des autres nuits ? Toutes les nuits de l'année,

1. Selon le comment. *Pné-Mosché*, ce terme a en vue la multiplicité d'Israël, énoncée dans Ezéch., XVI, 7.

nous trempons à peine nos aliments une fois ; cette nuit, nous les trempons 2 fois <sup>1</sup>. Toutes les nuits, nous mangeons du pain levé et du pain non levé ; cette nuit, nous ne pouvons manger que du pain non levé ; toutes les nuits, nous mangeons de la viande soit bouillie, soit rôtie ; cette nuit, il n'y a que du rôti. » Le père répond en proportion de l'intelligence de l'enfant. Il commence par exposer l'état précaire de nos ancêtres et termine par leur situation brillante ; il explique le verset (Deut. XXVI, 5) *mon père était un araméen errant, nomade*, jusqu'à l'achèvement de tout le chapitre. R. Gamaliel dit : celui qui, à la cérémonie de la fête de Pâques ne mentionne pas les trois choses suivantes : « l'agneau pascal, le pain azyme, les herbes amères, » ne remplit pas ses devoirs. « L'agneau pascal, » en souvenir de ce que Dieu a franchi les maisons de nos ancêtres en Égypte (lors des plaies d'Égypte) ; « le pain azyme, » parce que nos ancêtres ont été délivrés en Égypte ; « les herbes amères, » parce que les Égyptiens rendirent la vie amère à nos ancêtres. Dans chaque siècle, tout Israélite doit se considérer comme s'il eût été lui-même affranchi de l'esclavage d'Égypte, ainsi qu'il est dit (Exode XIII, 8) : *Tu diras à ton fils en ce jour ces mots* : « dans cette vue, Dieu a agi en ma faveur, lorsque je suis sorti de l'Égypte. » Aussi, il est de notre devoir de remercier, de louer, de glorifier, de bénir, d'exalter, de chanter, de proclamer, celui qui a accompli tous ces miracles en notre faveur, qui nous a tirés de l'esclavage à la liberté. Entonnons devant lui l'Alleluia !

R. Hiyaa enseigné <sup>2</sup> : la Torâ parle de 4 sortes d'enfants : le sage, le méchant, l'idiot, et celui qui ne sait rien dire. Le 1<sup>er</sup> dit : « Quelles sont les lois, préceptes et ordonnances que l'Éternel notre Dieu nous a ordonnés ? » (Deut. VI, 20). Réponds-lui par ce verset (Exode, XIII, 14) : *par sa main puissante, l'Éternel nous a tirés de l'Égypte, de la maison d'esclavage*. L'impie dit : *quelles cérémonies faites-vous* (ib. XII, 26) ? » Pourquoi chaque année vous imposer cette charge ? Puisqu'il s'est exclu de la règle généralé, il faut lui répondre de même : « C'est pourquoi Dieu m'a accordé, à moi, cette faveur ; il ne l'a pas accordée à cet impie, lequel, s'il s'était trouvé en Égypte sous Moïse, n'eût pas mérité d'être délivré de ce pays. » Le simple dit : « Qu'est-ce ceci ? » Il faut donc lui enseigner les règles de la Pâques et lui apprendre que ce soir là, après l'agneau pascal, on ne termine pas le repas par le dessert *ἐπιχομὸν*, (on ne mangera plus rien), afin de ne pas être porté à quitter une compagnie pour s'attabler de nouveau à une autre. Avec l'enfant qui ne sait rien dire, il faut commencer les explications. En effet, dit R. Yossé, c'est ce que dit la Mishnâ : « si l'enfant est trop jeune pour savoir, son père doit l'instruire. »

1. Une fois le cerfeuil dans le vinaigre, et une fois la laitue dans un mélange aromatique. Voir le Rituel de la soirée de Pâques, appelé « Haggada », où l'on retrouve à peu près tout ce formulaire. 2. Mekhilta sur l'Exode, nos 17-18.

5. Jusqu'à quel passage du *Hallel* le récitera-t-on ? Selon Schammaï, jusqu'à : *Il lui donne les joies de la maternité* (ps. CXIII, 8) ; selon Hillel jusqu'au verset : *il change le caillou en source vive* (ps. CXIV, 9). L'on termine par la bénédiction de la délivrance, que R. Tarfon formule ainsi : « qui nous a délivrés de l'Égypte, nous et nos pères, qui nous a fait la grâce de nous laisser vivre jusqu'à cette nuit, » sans terminer par une nouvelle forme de bénédiction divine. Selon R. Akiba, on ajoute : « Ainsi ô Éternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, laisse-nous vivre jusqu'aux fêtes et aux autres solennités prochaines. Accorde-nous la joie de voir relever les murs de ta ville et ton culte rétabli dans ton temple. Fais que nous y mangions des sacrifices pacifiques et l'agneau pascal, dont le sang aura été répandu sur tes autels pour te plaire. Nous te rendons grâce de notre affranchissement. Sois loué, Éternel, qui as délivré Israël. »

Rab dit : il faut commencer par dire (Josué, XXIV. 2-3) « au delà du fleuve (de l'Euphrate) se trouvaient nos ancêtres ; j'ai pris votre père Abraham d'au delà du fleuve, et j'ai multiplié etc. » De ce dernier terme, dit R. Aha, on conclut que Dieu l'éprouva<sup>1</sup> mainte fois avant la naissance d'Isaac ; ou bien encore, il lui a tendu un piège, afin de le punir s'il pêche, ou de le récompenser s'il en est digne. Schammaï demanda à son interlocuteur : est-ce qu'Israël a quitté l'Égypte dès la nuit, pour qu'il y ait lieu de rappeler dès lors la sortie d'Égypte (ps. CXIV) ? Il faut donc réciter ce chapitre après le repas, vers minuit. Si l'on voulait attendre, répliqua Hillel, il faudrait ajourner le récit de beaucoup, car à l'aurore la moitié de la délivrance n'était pas encore effectuée ; celle-ci n'a eu lieu qu'au milieu du jour, selon le verset (Exode, XII, 41) : *En ce même jour, Dieu délivra les enfants d'Israël*, etc. ; mais lorsqu'un devoir religieux est commencé, on doit l'achever<sup>2</sup>. Mais, objecta R. Abouna b. Sehora contre Schammaï (qui invoque la question de réciter trop tard la formule de délivrance), on a déjà rappelé la sortie d'Égypte dans la consécration de la solennité du jour, en prenant la première coupe. On a enseigné<sup>3</sup> : la solennité du jour est invoquée seulement pour trois grandes fêtes. En effet, dit R. Mena, un enseignement l'a formulé ainsi : à la fête de Pâque, à celle de Pentecôte, à celle des Tabernacles. Un autre enseignement ajoute qu'elle devra être invoquée pour toutes les solennités appelées « convocations saintes » (Lévit. XXIII, 4), comme le nouvel an et le Kippour. Ce dernier avis est très juste, dit R. Tanhouma, puisqu'en voyant la première figue mûre, on bénit le renouvellement de cet instant de la maturité ; il doit en être à plus forte raison de même pour ces deux grandes fêtes<sup>4</sup>.

1. Jeu de mots sur les divers sens de צָרָא. 2. Raba à Genèse, n° 82 ; *Rosch haschana*, I, 8 ; *Derekh erez zouta*, § 9. 3. B., tr. 'Eroubin, 40b. 4. Suit un passage reproduit de ci-dessus, IV, 1, fin.

6. On apporte la troisième coupe, avec laquelle on dit la bénédiction du repas ; la quatrième coupe sera bue après l'achèvement du Hallel, suivie de la récitation d'autres chants (ps. CXXXVII, ou d'autres formules de la liturgie juive). Entre les 2 premières coupes, il est permis de boire si on le désire, mais entre la troisième et la quatrième c'est interdit. Après l'agneau pascal, on ne fait pas venir d'*Aphikoman* <sup>1</sup>.

Il est écrit (Juges, V, 2) : *quand l'anarchie régnait en Israël, une poignée d'hommes s'est montrée pleine de cœur (pour combattre) ; bénissez Dieu* <sup>2</sup>. Chefs du peuple, levez-vous, lorsque l'Eternel accomplit des miracles en votre faveur, pour réciter des cantiques en son honneur. Mais, fut-il objecté, pourquoi est-ce qu'à la sortie d'Égypte, Israël n'adressa pas de louanges à Dieu (n'entonnant le cantique qu'au passage de la mer rouge)? C'est qu'il y a cette distinction à établir que la sortie était simplement le commencement de la délivrance (achevée à la mer rouge). Mais pourquoi n'y eût-il pas de récitation lors du salut d'Israël sous Mardochee et Esther? C'est que l'on se trouvait hors de la Palestine; selon d'autres, à ce moment Israël fut bien sauvé de ses ennemis, mais non de la captivité. Pourquoi est-il interdit de boire entre la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> coupe? De crainte d'ivresse. Mais ne serait-elle pas déjà survenue (si elle est à craindre) après tout ce que l'on a pu boire en excédant des 4 coupes pendant le repas? A quoi tient cette différence? C'est que le vin bu en mangeant éivre rarement, tandis que celui que l'on boit ensuite éivre. Qu'appelle-t-on *Aphikoman*? Selon R. Simon au nom de R. Iniané b. R. Sissi, il s'agit là de chants divers (à ne pas réciter, en raison de l'office du Hallel qui doit suivre); selon R. Juda, il s'agit de sucreries. Selon Samuel, c'est un dessert composé d'une sorte de champignons et de jeunes pigeons, comme en avait Hanania b. Schilath.

7. Si une partie de l'assistance s'est endormie après le commencement du repas, elle peut manger en se réveillant; mais si tous se sont endormis c'est interdit (comme s'ils occupaient une place nouvelle en s'éveillant). R. Yossé dit : s'ils étaient seulement assoupis, ils peuvent continuer à manger; mais s'ils ont été profondément endormis, c'est interdit. Ce qui reste de l'agneau pascal après minuit rend les mains impures, à l'égal d'une sainteté rejetée (pour pensée defectueuse), ou d'un reliquat après son temps. La formule de bénédiction récitée pour la consommation de l'agneau pascal dispense de celle du sacrifice de fête <sup>3</sup>; mais la formule pour cette dernière ne dispense pas de celle pour la Pâque, selon l'avis de R. Ismaël. R. Akiba dit : aucune des deux ne dispense de l'autre.

1. Selon J. Lévy, ce mot (que le Talmud ci-après explique) dérive de *ἐπιχομίζω*.  
 2. Jér., *Sôta*, V, 4; gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 466 et note 3.  
 3. On en mangeait le même soir; v. ci-dessus, VI, 5.

Pourquoi cette déclaration d'impureté? Est-ce parce qu'à partir de minuit on ne porte plus l'attention sur l'agneau (et il pourrait être l'objet de quelque négligence)? Ou est-ce parce qu'en principe (légalement), il est interdit d'en manger passé minuit (et que, pour empêcher même d'y toucher, on déclare que l'agneau est susceptible de rendre les mains impures par le contact)? On peut connaître quel motif l'emporte par la règle énoncée au cas où, pour une autre compagnie présente, on veut emporter une partie d'agneau; or, en ce cas, minuit n'est pas passé, et l'interdit n'a pour raison que d'en avoir écarté la pensée<sup>1</sup>.

R. Zeira objecta (contre l'avis de R. Ismaël, au sujet des formules de bénédictions) : n'est-il pas plus compréhensible au contraire qu'en cas de récitation d'une bénédiction pour l'agneau pascal seul, l'on n'est pas dispensé de bénir le sacrifice de fête; tandis qu'au cas de récitation pour ce dernier, on devrait être dispensé d'une nouvelle formule pour l'agneau pascal, parce qu'il est compris dans la règle générale des sacrifices (nommé comme tel, Exode, XII, 27)? C'est que, di R. Mena, l'agneau pascal est ici le principal (passe en premier lieu), et le sacrifice de fête est ici l'accessoire.

1. Suit un passage reproduit de ci-dessus, VII, 12 (11); Cf. B., tr. *Méila*, 17b.

# TRAITÉ YOMA

## CHAPITRE I

1. Sept jours avant la solennité du grand pardon, le pontife s'isole de sa famille et se tient dans la cellule des assesseurs (paredri). On lui désigne d'avance un suppléant pour le cas où il lui arriverait un accident (obviant à la célébration du culte). Il faut même, dit R. Juda, lui assigner (dubitativement) une autre femme, de crainte que la sienne meure ; or, il est dit (Lévit. XVI, 6) : *afin d'obtenir grâce pour lui-même et pour sa maison*, dernière expression applicable à la femme. Non, disent les autres sages, si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin.

R. Aba dit au nom de R. Yohanan que cet isolement de 7 jours avant la fête est déduit de ce qu'il est dit (ibid. VIII, 34) : *comme on a procédé en ce jour*, savoir pour la semaine de l'inauguration du sanctuaire, l'Éternel ordonna aux générations futures, d'agir de même, d'offrir le bouc d'expiation présenté le jour du grand pardon. Peut-être cette déduction est-elle applicable au bouc de la néoménie<sup>1</sup>? Non, puisque le verset précité termine par les mots : *pour vous obtenir le pardon*, il s'agit d'un pardon analogue ; or, comme lors de la consécration mosaïque, le sacrifice offert par Aron devait tendre à absoudre le fils ; de même ici, il s'agira d'un sacrifice offert par le pontife en faveur de tous les fils. R. Yônâ au nom de Bar-Kappara, tire cette déduction nouvelle du dit verset : *comme il a été fait en ce jour*, savoir pendant la semaine d'inauguration, l'Éternel ordonna ; ces mots se rapportent à la combustion de la vache rousse (dont les cendres servaient à purifier), par analogie des expressions, puisqu'au sujet de cette dernière il est dit (Nombres XIX, 2) : *voici le précepte de la loi, que l'Éternel a ordonné en ces termes*. Enfin l'expression « d'agir de même » signifie d'offrir le bouc d'expiation du grand pardon ; et il ne saurait s'agir là du bouc offert lors de la néoménie, comme l'a déjà exposé R. Aba<sup>2</sup> : par l'expression « pour vous obtenir le pardon, » on entend parler d'un pardon analogue, et comme ce sacrifice doit être offert exclusivement par le grand-prêtre, de même ici il s'agit d'un sacrifice exclusivement attribué à ce dernier. Quelle différence y a-t-il<sup>3</sup> entre le pontife qui brûle la vache rousse et celui qui offre le sacrifice au jour du grand pardon ? Le premier s'isole en vue d'une pureté parfaite, au point que même ses frères les cohanim ne doivent pas le toucher, tandis que le second s'isole en vue d'une plus grande sainteté (avant de pénétrer au saint des saints), et il peut rester

1. Car, le 8<sup>e</sup> jour de l'inauguration, c'était la néoménie de Nissan. 2. Cf. *Horai'oth*, III, 3 (f. 47<sup>c</sup>). 3. *Tossefta* au tr. *Para*, II, 1.



là en contact avec ses frères. Cette distinction se comprend selon R. Yoḥanan, qui ne déduit pas de ce verset l'obligation d'isoler le cohen brûlant la vache rousse : pour celle-ci, il y a un surcroît de précaution, de ne pas pouvoir toucher ses frères ; mais, selon Bar-Kappara, qui déduit du même verset l'obligation de s'isoler aux deux cas, pourquoi le contact des frères est-il défendu une fois et permis l'autre ? C'est, dit R. Ḥiya b. Ada, pour éviter qu'il devienne impur même par contact (les habits de ses frères<sup>1</sup> suffisant à motiver l'impureté). Mais ne se trouve-t-il pas déjà impur par l'aspersion qu'il reçoit à chacun des 7 jours précédant la combustion ? (Pourquoi interdire le contact de ses frères ?) Il faut donc admettre, dit R. Aboun, que, selon Bar-Kappara aussi, il y a un surcroît de précaution pour la combustion de la vache rousse<sup>2</sup>. R. Simon b. Lakisch posa devant R. Yoḥanan l'objection suivante : de même que pour l'inauguration, l'absence du bélier eût mis obstacle à l'achèvement de la cérémonie (par d'autres offrandes), de même l'absence du bouc au jour du grand pardon, devrait s'opposer<sup>3</sup> à l'offre du taureau (pourquoi donc l'isolement obligatoire n'est-il pas prescrit aussi pour le cohen suppléant) ? R. Yoḥanan paraît avoir accueilli l'observation (et, s'y rendant, renonce à rien déduire du verset de l'inauguration). Une réplique pouvait être faite à cette objection, comme l'a dit R. Mena, qui s'étonne qu'elle a été aussi placidement reçue : ne pouvait-il pas répliquer que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa ? Ainsi, par exemple, il est dit (Lévit., I, 15) : *il lui rompra la tête qu'il fera fumer sur l'autel*<sup>4</sup> ; or, l'action de la rupture a lieu au sommet de l'autel, comme celle de la combustion, bien que la première opération soit essentielle pour valider l'offrande, sans peine de nullité, et que la seconde ne le soit pas. De même (à l'inverse), une déduction par analogie est tirée de la répétition du terme « toujours, » usité à l'égard de l'offrande de farine (Lévit., VI, 13), et des pains de proposition (ib. XXIV, 8), savoir que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de douze pièces<sup>5</sup> ; or, pour ces derniers, le nombre de douze est indispensable, sous peine d'interdit de les brûler, tandis qu'il n'est pas indispensable pour les morceaux de l'offrande de farine. On tire une déduction semblable<sup>6</sup> de ce que le terme « prendre » est aussi bien employé pour l'agneau pascal (Exode, XII, 22) qu'à l'égard du faisceau symbolique du *Loulab* (Lévit., XXII, 40), savoir que dans l'un et l'autre cas, la prise entraîne l'obligation de lier les objets pris ; or, pour ce dernier, le lien est indispensable, sous peine de n'avoir pas accompli le devoir, tandis qu'il ne l'est pas pour le *loulab*. Il en résulte en somme que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa.

Puisque R. Simon b. Lakisch s'oppose à la déduction faite précédemment

1. V. tr. *Ḥaghiya*, II, 7. 2. Jér., *Abóda zara*, II, 1 (f. 40c). 3. Et pourtant (ainsi que le commentaire *Qorban 'Eda* explique l'objection), il est dit ailleurs, B., tr. *Menahóth*, 76<sup>a</sup>, que l'omission de l'un n'empêche pas d'offrir l'autre. 4. B., tr. *Zebahim*, 65<sup>a</sup>. 5. B., tr. *Menahóth*, 76<sup>a</sup>. 6. B., tr. *Soucca*, 11<sup>b</sup>.

par R. Yoḥanan (pour justifier l'état d'isolement du grand prêtre 7 jours avant Kippour), d'où la déduit-il? Il se conforme à l'avis de R. Ismaël, qui, dans le verset (Lévit., XVI, 3) : *Ainsi muni, Aron viendra au sanctuaire*, suppose un pléonasme, applicable à la consécration. De même qu'au sujet de l'inauguration, le cohen est séparé pendant 7 jours, qu'il accomplit les cérémonies du culte tout ce temps, l'inauguration durant pendant tout cet espace ; de même, pour le Kippour, il y aura une égale séparation, observation du culte et installation. Mais comment justifier cette application, puisque ce chapitre ne traite pas de la consécration générale? Il en est question indirectement, puisque l'on y parle de la mort des fils d'Aron, lesquels moururent pendant la consécration. Donc, finalement, R. Simon b. Lakisch a aussi recours, par ce verset, à une déduction tirée de la consécration ; à quoi bon alors repousser l'avis analogue de R. Yoḥanan? Il ressemble à celui qui, ayant entendu émettre un avis, s'y oppose, pour le faire répéter et s'en assurer. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, R. Simon a recours à une autre déduction<sup>1</sup> tirée du verset (Exode, XXIV, 16) : *La majesté divine se fixa sur le mont Sinaï* ; comme Moïse ne se permit d'entrer dans le sanctuaire le plus reculé<sup>2</sup> qu'après avoir été lui-même sanctifié par l'enveloppe du nuage pendant 7 jours ; de même, pour le Kippour, Aron ne pénétrera dans le sanctuaire qu'après s'être imprégné d'huile sainte pendant toute une semaine. Pourquoi, selon l'avis de R. Yoḥanan, est-il question là de la mort des fils d'Aron, décédés le 8<sup>e</sup> jour de la consécration? C'est que, dit R. Ḥiya b. Aba, les fils d'Aron sont morts le 1<sup>er</sup> Nissan<sup>3</sup> ; et leur décès est rappelé le jour du Kippour, afin d'indiquer qu'à l'instar du pardon général accordé aux Israélites en ce jour, la mort des justes provoque aussi le pardon en leur faveur. R. Aba b. Abina dit<sup>4</sup> : la bible a placé le récit de la mort de Miriam à côté de la section relative à la vache rousse, pour tirer une déduction de ce rapprochement ; comme la cendre de celle-ci sert à obtenir le pardon de nos fautes (à purifier), de même, la mort des justes, provoque le pardon en faveur d'Israël.

R. Judan b. R. Salom dit : l'écriture sainte a placé le récit de la mort d'Aron à côté de celui du bris des tables de la loi, pour indiquer que le premier malheur est aussi grave que le second. Il est dit (Deut. X, 6) : *Les fils d'Israël décampèrent des puits des fils de Yaaqan, pour aller à Mosséra, où mourut Aron*. Or, est-ce bien là qu'Aron mourut<sup>5</sup>, non plutôt à Hor la montagne, comme il est dit (Nombres, XXXIII, 38) : *Aron, le grand prêtre, monta sur Hor la montagne, selon l'ordre divin, et y mourut*? Seulement, dès le décès d'Aron, les nuages d'honneur qui accompagnaient Israël au désert disparurent<sup>6</sup>, et les Cananéens voulurent en profiter pour chercher querelle à

1. Ci-après, II, 3 ; *Yebamóth*, I, 5 (f. 3<sup>a</sup>), et IV, 11 (f. 6<sup>a</sup>). 2. En communiquant, au ciel, avec la divinité. 3. *Meghillath taanith*, appendice, § 1 ; Rabba sur Lévit., n<sup>o</sup> 20. 4. B., *Moéd qaton*, 28<sup>a</sup>. 5. Midrasch Rabba sur Nombres, n<sup>o</sup> 19 ; Jér., *Sóta*, I, 10 (f. 17<sup>c</sup>), où tout ce passage se retrouve. 6. B., *Rosch ha-schana*, 3<sup>a</sup>.

Israël ; c'est ainsi qu'il est dit (ib. 40, et XXI, 1) : *Le cananéen, roi d'Arad, habitant du midi, apprit l'arrivée d'Israël, et par ces régions (ou Atarim), il l'attaqua*. Or, par Atarim » on entend le grand guide<sup>1</sup> qui leur avait montré le chemin. Les ennemis survinrent donc, leur susciter des embûches ; de sorte qu'Israël, découragé, voulut retourner en Egypte, et déjà ils avaient fait 8 étapes en ce sens rétrograde. La tribu de Lévi surgit alors<sup>2</sup>, courut après les fuyards, en tua 8 familles, lesquelles à leur tour, tuèrent 4 des lévites. De ces 4, on retrouve plus tard les traces, sous les noms de famille des Amram, des Içhars, des Hébron, et des Ouziel (I chron., XXIII, 12) ; elles furent reconstituées à l'époque de David, comme il est dit (ps. LXXII, 7) : *De son temps le juste fleurit, et la paix durera jusqu'à ce que la lune cesse de luire*. Lors du retour à Mosséra, Israël dit : la cause première de tant de sang versé, consiste en ce que nous n'avons pas assez reconnu le mérite de ce juste (Aron) ; aussi, ils s'assirent à terre, recommencèrent l'éloge funèbre du défunt, témoignèrent en l'honneur du juste des mérites qu'il avait ; Dieu leur en sut autant de gré que si Aron avait été mort et enterré là (de sorte que Mosséra fut honoré de cette dénomination).

R. Yossé b. Hānina dit : l'omission du dixième d'*épha* que tout cohen est tenu d'offrir à sa réception, ou des caleçons qu'il doit porter, met obstacle à la validité de son service officiel ; parce qu'à l'égard de ces deux objets, la Bible emploie la même expression « agir » (Exode, XVI, 36, et XXVII, 42). Selon R. Hānina, de ce qu'il est dit (ib. XXIX, 38) : *tu procéderas ainsi pour Aron et ses fils*, on conclut que tout ce qui est énoncé dans cette section est indispensable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan : de la conjonction *et*, qui précède les mots *voici la parole* (ib. 1), on déduit que même l'omission de la lecture de cette section biblique est un obstacle au service officiel. R. Yoḥanan dit : les détails, qui dans les générations futures mettent obstacle à l'office du cohen, étaient aussi une cause d'empêchement lors de l'inauguration mosaïque, non d'autres. Aussi, l'imposition des mains (consécration du cohen par le pontife) et le versement du reliquat de sang au fondement de l'autel (ib. 12), qui dans l'avenir ne s'opposent pas à l'accomplissement du culte, n'étaient pas non plus un obstacle lors de l'inauguration mosaïque (tandis que, selon R. Hānina, ces objets énoncés dans ladite section étaient un obstacle). R. Hānina dit : le frontal et la tiare d'Aron devaient être placés avant la ceinture des fils. Au contraire, dit R. Juda b. Rabbi, le verset dit textuellement (ib. 9) : *tu les ceindras de ceintures, Aron et ses fils* (donc c'était ensemble). Toutefois dit R. Idi, c'est là une simple recommandation générale ; mais, lors du premier revêtement cérémonial, l'ordre fut adopté comme suit (Lévit. VIII, 6-13) : *Moïse fit approcher Aron et ses fils et les lava dans l'eau ; puis : il mit sur lui la tunique ; puis : Moïse fit approcher Aron et ses fils, et il les revêtit de tuniques*. R. Eliézer b. R. Yossé dit : nous sa-

1. Jeu de mots entre אַתְּרִים et תִּיר, explorateur. Cf. même Midrasch, ib., et les vers. chald. 2. Mekhilta sur Exode, XIV, n° 1.

vons pertinemment que Moïse remplit les hautes fonctions sacerdotales en simple surtout blanc <sup>1</sup>. En effet, dit R. Tanḥoun b. Judan, il a été enseigné <sup>2</sup> : pendant tous les 7 jours de l'inauguration du sanctuaire, Moïse avait rempli les fonctions sacerdotales, sans que la providence divine résidât auprès de lui : dès qu'Aron revêtit le costume de grand-prêtre (ce qui prouve que Moïse ne l'avait pas revêtu) et entra en fonctions, la providence vint résider auprès de lui (et le guider). Aussi, est-il dit (Lévit. IX, 4) : *car, en ce jour, Dieu vous a apparu* (apparition due à la célébration du culte d'Aron).

R. Yoḥanan b. Ḥanina demanda : est-ce qu'au 8<sup>e</sup> jour de la consécration le pontife Aron (nommé seulement en ce jour), a offert la dîme d'épha par deux moitiés (le matin et le soir), ou le tout ensemble, au soir? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit (ib. 23) : *Le verset, Moïse et Aron vinrent dans la tente d'assignation*, prouve que Moïse accompagna seulement son frère, pour lui enseigner la façon de confectionner l'encens (non l'épha). Il en résulte donc qu'Aron a offert l'épha en deux fois; car, s'il l'avait offert en entier (en une fois), il eût été question de l'enseignement donné par Moïse pour l'encens et l'épha. Ceci ne prouve rien, dit R. Tanḥoum b. Judan, et Aron l'a offert en ce jour d'un seul coup, au complet; mais il n'en est pas question dans le dit enseignement, parce qu'il s'agit là seulement d'indiquer les offices à remplir dans l'intérieur du sanctuaire, étant admis que Moïse avait déjà enseigné ceux qui doivent être accomplis au dehors (comme l'épha).

Comment a-t-on considéré les sacrifices offerts lors de la consécration, comme particuliers ou comme publics (spéciaux à Aron, ou en vue de tout Israël)? Puisqu'il est dit (ib., VIII, 18) : *Aron et ses fils imposèrent leurs mains sur la tête du bœuf*, cela prouve que le sacrifice était considéré comme particulier (pour lequel seul l'imposition a lieu). Mais n'a-t-on pas dit que cette cérémonie était publique? C'est le public, répondit R. Idi, qui a offert les sacrifices livrés aux sacrificateurs (comme leurs biens propres). Pour les 7 jours que, lors de la consécration, les cohanim durent passer devant la tente d'assignation (ib. 35), se réglait-on d'après une journée de sacrifice, ou d'après une de la création? Si c'est une journée de sacrifice, on compte pour la nuit celle qui suit le jour où l'offre a eu lieu; si c'est une journée d'après la création, la nuit précède le jour; si c'est une journée de sacrifice, la dernière nuit n'a pas été suivie de jour (le temps à passer en cet endroit était écoulé); si c'est une journée comme celle de la création, le premier jour n'a pas été précédé de la nuit qui lui est afférente? (Question non résolue).

On a enseigné ailleurs <sup>3</sup> : pendant que les uns retiraient les pains de proposition (de la semaine écoulée), les autres déposaient les nouveaux, les mains des premiers touchent à celles des seconds, de façon à ce que la table sainte ne soit jamais vide, selon ces mots (Exode, XXV, 30) : *devant moi toujours*; R. Yossé dit : si même ces deux opérations ne sont pas simultanées,

1. Midrasch Rabba à Lévitique, n° 11; B., tr. *Abóda zara*, 34<sup>a</sup>. 2. Torath Cohanim, section *Schmisi*. 3. B., tr. *Menahóth*, 99<sup>a</sup>.

la permanence subsiste pourtant. L'avis du premier interlocuteur exprime celui de R. Meir (d'après lui, il ne faut aucune interruption dans la présence du pain). Toutefois, dit R. Yoḥanan, R. Yossé reconnaît que si l'on a enlevé les anciens pains le matin et remis seulement les nouveaux l'après-midi, il y a solution de continuité, contraire à la permanence obligatoire; car, dit R. Yoḥanan, la règle à cet égard est déduite par R. Yossé du séjour, devant la tente d'assignation, accompli par Aron et ses fils. Comme en cette dernière circonstance, il fallait joindre le jour à la nuit et la nuit au jour (y séjourner au moment de la transition, tout en s'absentant une partie du temps); il en sera de même ici, pour l'enlèvement des pains, au moment de la jonction du jour et de la nuit. R. Ḥiya b. Joseph, dit : il suffit qu'il y ait une continuation du jour à la nuit (pourvu que la table ne reste pas vide toute la nuit). Selon ce dernier, quelle a été la règle pour le séjour d'Aron et ses fils devant la tente d'assignation? (La permanence était-elle absolue, sans cesser)? Certes, en comparant ce cas avec la règle pour les pains, l'interruption était permise, par *a fortiori* : puisqu'à l'égard des pains de proposition, la Bible emploie l'expression « toujours », il suffit de joindre le jour à la nuit; il en sera à plus forte raison de même pour l'inauguration, dont il n'est pas dit « toujours ». Il se trouve que l'on peut tirer de ce qui précède la déduction suivante : selon R. Yoḥanan (qui exige la présence permanente), il a dû y avoir, pour l'inauguration du sanctuaire mosaïque, sept stations et six relèvements (pour passer d'un poste au suivant); selon R. Ḥiya b. Joseph, qui autorise les interruptions, il devait y avoir 14 stations et 13 relèvements, soit 2 fois par jour. On a enseigné <sup>1</sup> : pendant les sept jours de la semaine de consécration, Moïse a oint le tabernacle, a érigé la tente, l'a défaire, et a réglé l'ordre des offices; mais le 8<sup>e</sup> jour, il l'a érigé, sans le défaire; selon R. Yossé b. R. Juda, ces diverses opérations ont même eu lieu le 8<sup>e</sup> jour. Ce dernier avis prouve, dit R. Zéira, que l'érection accomplie la nuit n'a pas de valeur pour l'office du jour (sans quoi, il n'y a avait qu'à laisser le tout intact pour le lendemain, sans rien défaire). Il en résulte ceci : d'après l'explication de R. Yoḥanan, R. Yossé b. R. Juda admet qu'aux 7 jours d'inauguration on a, en total, érigé le tabernacle 21 fois et défait 20 fois (3 fois par jour); selon l'explication de R. Ḥiya b. Joseph, R. Yossé b. R. Juda admet que le tabernacle a été érigé 14 fois et défait 13 fois (2 fois par jour). D'où sait-on que le tabernacle était défait chaque jour? On le sait, dit R. Zéira, de ce qu'il est dit (Nombres, VII, 1) : *Il arriva au jour où Moïse eût achevé d'ériger le tabernacle etc.*; on conclut qu'au dernier jour seul, il cessa de renouveler l'érection.

R. Simon b. Lakisch déduit de ce verset (Lév., VIII, 34), *comme il avait agi en ce jour, Dieu ordonna de continuer* (à l'avenir), qu'à la suite le pontife devra s'isoler avant la solennité du *Kippour*. Mais n'a-t-on pas déjà (ci-dessus) tiré cette même conclusion? Oui, mais on a voulu rappeler que si R. Yoḥanan l'interprète d'une façon, R. Simon b. Lakisch l'entend autrement. Quant au

1. Midrasch Rabba, Nombres, ch. 12; Sifri, section Nassô.

8<sup>e</sup> jour de la consécration mosaïque, selon les uns, on y renouvelait l'onction du tabernacle; selon d'autres, elle n'avait plus lieu. Selon les uns aussi, on le défaisait en ce jour; selon d'autres, non. R. Haninia ajoute: il est évident pour nous que celui qui est d'avis d'oindre le tabernacle en ce jour devait penser qu'il était prescrit de le défaire, et celui qui est d'un avis contraire pour l'onction, l'est aussi pour l'action de le défaire. L'avis de celui qui dit qu'il a fallu oindre le tabernacle même au 8<sup>e</sup> jour est justifié par l'expression pléonastique: *il les oignit* (Nombres, VII, 11); mais comment celui qui est d'un avis opposé réfute-t-il cette explication? D'après lui, ce verset veut dire ceci: on suppose en effet qu'il manquait au tabernacle une nouvelle onction, et la dernière érection en tient lieu. De même, l'avis de celui qui dit qu'il a fallu défaire le tout, même le 8<sup>e</sup> jour, est justifié par le verset (Exode, XXII, 37) disant: *pendant 7 jours tu invoqueras le pardon de l'autel* (cérémonie renouvelable après chaque érection); mais celui qui est d'un avis opposé, quel compte tient-il de ce verset? Le « pardon » dit-il, consiste dans l'aspersion du sang, comme il a été dit: sur l'un et l'autre pontife (celui du Kippour et celui qui est chargé de brûler la vache rousse), on faisait des aspersion, en prenant un peu de chacun des dépôts de cendres conservés au Temple, pour que cette eau lustrale remplace l'aspersion du sang effectuée lors de l'inauguration mosaïque. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, cette eau remplaçait ledit sang et l'huile d'onction employée lors de la consécration sous Moïse.

Ben-Bethera explique pourquoi le pontife devait s'isoler sept jours (sans rester chez lui et se contenter, s'il survient une impureté, de se purifier pour être pur après le coucher du soleil, conformément au procédé d'Aron pour le tabernacle): on craint qu'il cohabite avec sa femme qui serait sans le savoir menstruée; et cette faute, même involontaire, entraîne pendant 7 jours l'inaptitude du service. Mais est-ce que les Israélites sont sujets à un tel soupçon (et encore moins le pontife)? Il faut craindre un cas analogue à celui dont il a été dit<sup>1</sup>: si, au moment de cohabiter avec sa femme pure, celle-ci se sent pendant le coït devenir impure, le retrait subit est un acte coupable, *quia exitus suus est ei jucundus æque ac suus ingressus*. En somme, il se trouve que l'avis de R. Yoḥanan (admettant que l'isolement du pontife est déduit de la consécration mosaïque) a besoin d'être complété, par l'opinion de Ben-Bethera; et l'avis de ce dernier n'exclut pas celui de R. Yoḥanan. Voici comment: selon l'avis seul de R. Yoḥanan, sans Ben-Bethera, on eût admis que le pontife, après avoir cohabité avec sa femme, doit aller dormir dans la cellule des assesseurs (y passer le reste de la nuit, comme Aron au tabernacle); il a donc fallu que Ben-Bethera complète cet avis. En se contentant au contraire de l'avis de ce dernier, sans l'opinion de R. Yoḥanan, on eût seulement interdit la cohabitation, mais on eût autorisé le pontife à dormir chez lui. Il a donc fallu émettre les deux avis.

On a enseigné<sup>2</sup>: toutes les cellules du Temple étaient dispensées de la *me-*

1. B., tr. *Schebouôth*, 14<sup>b</sup>. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

*zouzâ* <sup>1</sup>, sauf celle des assesseurs, qui servait de demeure au pontife sept jours de l'année. Selon R. Juda, c'est par simple prescription rabbinique (non obligatoire) que le devoir de la *mezouzâ* est applicable à cette cellule (pour qu'elle ne ressemble pas à une prison renfermant un pontife). L'expression *à tes portes* (Deutéron., VI, 9) a pour but, selon les uns, d'exclure les portes de la montagne sainte et du parvis du Temple; selon d'autres, elle les implique au contraire dans la règle générale. Le premier avis est celui de R. Juda; l'autre, est celui des sages. On comprend bien pourquoi R. Juda les en dispense (ce n'est pas la demeure d'un particulier); mais pourquoi les autres sages prescrivent-ils pour les portes publiques le devoir de la *mezouzâ*? Est-ce là une demeure? Ceci ne prouve rien, répliqua R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'en vertu de la même expression, on étend l'obligation aux portes des villes ou des ruelles, bien que ce ne soient pas des demeures, mais parce qu'elles mènent aux habitations; il en sera de même des portes du Temple, parce qu'elles servent à entrer dans les demeures des cohanim. Les grottes des collines <sup>2</sup> sont soumises à la *mezouzâ*, ainsi que les fenêtres ayant une ouverture de quatre coudées carrées, où s'asseyaient les esclaves qui éventent leurs maîtres; de même, les escaliers tournant <sup>3</sup> l'un au-dessus de l'autre (dont l'intervalle de séparation est inférieur à 4 coudées), car chaque fois que le maître met le pied sur le seuil de l'un d'eux pour monter, c'est comme s'il touchait le sol (en raison de ce passage fréquent, la *mezouzâ* à l'entrée générale ne suffira pas). R. Yossa était chagriné de n'avoir pas vu cet escalier chez R. Iléi, qui s'était arrangé de façon à satisfaire l'avis de tous les sages (et il aurait voulu savoir comment il s'y était pris pour la *mezouzâ*).

La « cellule des assesseurs » était nommée par Aba Saül celle des conseillers. En effet, on nomma d'abord cette salle celle des conseillers, *βουλευτῶν*, plus tard, on l'a nommée: celle des assesseurs (*πάρρησι*) du pouvoir, et en voici la raison: lors de l'existence du premier temple, le pontificat a été maintenu régulièrement dans la même famille par voie d'héritage, de sorte qu'il y a eu seulement 18 grands prêtres pendant qu'il subsistait; sous le second temple, le pouvoir civil a fait ces nominations, parce qu'ils enlevaient la dignité de grand prêtre à force d'argent <sup>4</sup>, ou, selon d'autres, ils tuaient leurs compétiteurs par des maléfices, de sorte qu'il y eut pendant ce temps jusqu'à 80 pontifes, ou 81, ou 82, ou 83, ou 84, ou même 85. Seul, Siméon le juste a régné 40 ans <sup>5</sup>. R. Aha applique le verset des Proverbes (X, 27), *la crainte de Dieu augmente les jours*, à la série des grands prêtres ayant desservi le 1<sup>er</sup> temple; et la suite, *les années des impies seront abrégées*, se rapporte à ceux du 2<sup>e</sup> temple. Il est arrivé <sup>6</sup> que quelqu'un envoya par son fils 2 mesures d'argent, pleines

1. Voir t. I, p. 61 et n. 2. Le commentaire *Pné-Mosché* traduit: « des circonsciseurs », où ceux-ci serrent leurs instruments. Cf. même série, tr. *Meghilla*, IV, 13 (12). 3. Le comment. *Qorban 'Eda* traduit par « poulailler », sens qu'adopte J. Lévy. 4. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 54. 5. Soit, pour tous les autres, un total de 380 ans. 6. Rabba sur *Lévit.*, n° 24.

de pièces, et munies d'un rebord également d'argent (pour éviter la chute des pièces ; voilà comment ils accaparaient la dignité). Un autre renchérit, et envoya, avec autant de précautions, une quantité égale en or. Aussi, fut-il dit d'eux <sup>1</sup> qu'ils ont pour ainsi dire renversé le chandelier (par leur argent corrompteur). Nous trouvons <sup>2</sup> que le 1<sup>er</sup> temple n'a été détruit qu'en punition des crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; c'est qu'il y a dû avoir les mêmes causes de ruine pour le 2<sup>e</sup> temple. Non, dit R. Yoḥanan b. Torta, nous trouvons que Siloh (le 1<sup>er</sup> temple) a été renversé, parce qu'Israël négligeait les visites des jours de fête au temple et profanait les saintetés. Comme cause de destruction du 1<sup>er</sup> temple, nous trouvons les crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; mais pendant le 2<sup>e</sup> temple, nous reconnaissons qu'il y avait des gens se livrant assidûment à l'étude de la loi, pratiquant les préceptes bibliques, prélevant les dîmes, ayant enfin beaucoup de qualités ; seulement, ils avaient un tel amour de l'argent, qu'ils se portaient naturellement une haine mal fondée. Or, une telle haine est aussi pernicieuse que les trois crimes précités. Un jour, R. Zeira, R. Jacob, Aḥa et R. Abouna étaient assis ensemble et dirent : une telle haine est même plus grave que ces crimes ; puisque le 1<sup>er</sup> temple, ruiné pour ce fait, a été reconstruit, tandis que le 2<sup>e</sup> ne l'a pas été. C'est que, dit R. Zeira, les premiers exilés ont fait pénitence et ont obtenu la rémission de leur faute, tandis que les seconds ne l'ont pas fait (voilà le motif de l'inégalité). R. Éliézer dit : comme les premiers ont découvert leurs fautes (les ont avouées), la fin de l'exil leur a aussi été révélée ; mais les seconds, qui n'ont pas reconnu leurs fautes, ne connaissent pas encore la fin de leur captivité. On demanda à R. Éliézer : quelle génération vaut mieux, la dernière ou la première ? Il y a une attestation favorable aux premiers, répondit-il, dans le fait même de la reconstruction du temple : nos ancêtres (par leurs fautes) avaient provoqué l'enlèvement de la partie supérieure <sup>3</sup> du temple, comme il est dit (Isaïe, XXII, 8) : *il découvre la voile (tes murailles) de Juda* ; tandis que notre génération a été cause de la ruine totale jusqu'au mur de soutènement, puisqu'il est dit (ps. CXXXVII, 7) : *ils disent, découvrez, détruisez, jusqu'à ses fondements*. Enfin, on ajoute que toute génération, pendant laquelle la reconstruction du temple n'a pas lieu, est aussi blâmable que si elle avait causé sa ruine.

« On adjoint au pontife un autre prêtre <sup>4</sup>, est-il dit, de crainte qu'il arrive au premier un accident » (mettant obstacle au service divin). Isolera-t-on ce suppléant avec le premier titulaire, ou non ? Non, dit R. Ḥagaï de là-bas <sup>5</sup> (de Babel), de crainte que, par jalousie, l'un tue l'autre. De même, on ne fait pas pour le second la cérémonie de l'onction, dit R. Yoḥanan, pour éviter toute haine. Si le premier (par suite d'accident) a dû céder la place au second,

1. B., *Sabbat*, 116<sup>b</sup>. 2. B., *Yóma*, 9<sup>b</sup>. 3. Littér. : la poutre (de couverture). En d'autres termes, le 1<sup>er</sup> temple a été ruiné, non rasé, comme le second l'a été. 4. Jér., *Meghilla*, I, 10 ; *Horaióth*, III, 5 (f. 47<sup>d</sup>). 5. Une autre version lit : par Moïse ! Cf. Jér., *Nazir*, V, 4 (fol. 54<sup>a</sup>).



qui a commencé à fonctionner, et qu'ensuite le premier redevient apte au service, il gardera seul toute la priorité du rang, et le second n'aura ni l'avantage de servir comme pontife (avec les 8 vêtements officiels), ni comme simple cohen (avec les 4), ayant commencé à fonctionner comme supérieur. Cependant, dit R. Yoḥanan, en cas de fait accompli du service en grand costume officiel, le tout est valable. En cas de service du suppléant, à qui attribuera-t-on le sacrifice du taureau, spécial au cohen en ce grand jour? On peut déduire la réponse du fait suivant : Il arriva à Ben-Ilam, de Cippori, lorsqu'un accident survint au pontife le jour du Kippour, de le remplacer dans ses hautes fonctions ; en sortant, il demanda au roi si le sacrifice spécial du taureau et du bouc, offert en ce jour, devait être payé par lui ou par le pontife titulaire. Le roi comprit ce qu'il demandait (à être maintenu dans ce poste) et lui répondit : il doit te suffire d'avoir servi une heure devant le maître de la création ; et Ben-Ilam comprit qu'il était évincé de la grande prêtrise. De même, il arriva à Simon b. Kamḥith, en parlant au roi la veille du Kippour vers le soir, d'en être atteint par une goutte de salive, qui est une cause d'impureté. Sur ce, son frère Juda entra en fonctions, et leur mère eut le bonheur de les voir tous deux pontifes en un jour. Du reste, tous les 7 fils qu'elle avait eus le devinrent tour à tour. Quelles belles œuvres as-tu donc accomplies, lui demandèrent les sages? Je jure, répondit-elle, que pas même les poutres de ma maison n'ont vu mes cheveux, ni le bord de ma chemise (tant elle était modeste et chaste). Aussi, dit-on d'elle : ce kemaḥ n'est pas de la farine ordinaire, mais de la fine fleur, et on lui applique le verset (ps. XLV, 14) : *Toute resplendissante est la fille du roi dans l'intérieur*<sup>1</sup> ; sa robe est brodée d'or (comme celle du pontife)

Est-ce que l'oïnt de la guerre (le cohen chargé de présider aux préparatifs de guerre) doit apporter l'offre de la dîme d'épha? Non<sup>2</sup>, parce qu'il est dit au sujet de l'huile d'onction (Lévit. VI, 15) : ... *à sa place un de ses fils* ; celui dont le fils pourra un jour remplir l'office à sa place devra apporter la dîme d'épha, non l'oïnt de la guerre, que son fils ne remplacera pas. D'où sait-on que ce dernier n'aura pas de même son fils pour remplaçant? De ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 30) : *pendant sept jours, le cohen parmi ses fils qui le remplacera les revêtira*. Or, celui qui va à la tente d'assignation pour célébrer le culte sacré aura son fils pour remplaçant, non l'oïnt de la guerre, qui ne remplit pas l'office du culte. D'où sait-on que parfois pourtant ce dernier sera nommé aux fonctions de pontife? C'est qu'il est dit (I Chron. IX, 20) : *Pinhas, fils d'Eléazar, avec qui l'éternel était, fut nommé autrefois leur chef* (et l'on sait que ce dernier, sous Moïse, remplit les fonctions d'oïnt de la guerre). Lorsque R. Yossé voulut inciter à l'étude R. Eléazar b. R. Yossé, il lui dit (par allusion aux termes de ce verset) : « autrefois avec lui », et maintenant tu n'étudies plus guère la loi ; c'est ainsi que Phinée sévit contre l'idolâtrie, dans sa jeunesse, au temps de Zimri (Nombres, XXV, 14), mais s'en abstint plus

1. Où on ne la voit pas.      2. Torath Cohanim, section Çaw.

tard, lors du fait de la concubine de Bethléhem qui périt sur la colline (Juges, XIX, 1). — D'où sait-on que lorsque ce pontife était consulté par l'oracle des *Ouřim* et *Toumim* sur l'issue de la guerre, il devait porter le grand costume officiel composé de 8 objets? On le sait, dit R. Ĥiya au nom de R. Yoĥanan, de ce qu'il est dit : *les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui* (Exode, XXIX, 29); par l'expression pléonastique « après lui », on entend la plus haute fonction qui vient aussitôt après lui, soit celle de l'ooint de la guerre. On sait qu'il revêt le grand costume des 8 objets pour célébrer le culte, selon R. Jérémie au nom de R. Yoĥanan, de ce qu'il est dit au verset précité : « Les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui » dernière expression applicable à celui qui, après lui, remplira le même poste. J'étais auprès de toi, dit R. Yonà, lorsque R. Yoĥanan a exposé la déduction tirée de ce verset, et je me souviens qu'il n'a pas parlé de célébration du culte, mais de consultation de l'oracle. Combien d'objets donc revêt-il pour célébrer le culte? R. Oschia rapporte à ce sujet l'enseignement de Bar-Kappara du Midi, qui dit : selon les autres sages, il ne célébrera le culte ni avec les 8 objets du pontife, ni avec les 4 du simple cohen. R. Aba dit : il serait de toute justice qu'il fût revêtu des 4 objets du simple cohen; seulement, cela n'a pas lieu, pour que le peuple (non mis au courant) ne dise pas avoir tantôt vu le pontife revêtu des 4 objets et tantôt de huit (ignorant que ce n'est pas le même qui est l'ooint de la guerre). Mais, objecta R. Yōna, est-ce que l'un n'officie pas à l'intérieur, tandis que l'autre est consulté au dehors? Comment donc les confondre? C'est possible, puisque R. Tarfon, le père de tout Israël (par son esprit supérieur), s'est trompé un jour, en confondant une sonnerie de trompette pour l'assemblée entière avec celle d'un sacrifice isolé. Ainsi il a été enseigné<sup>1</sup> : Pour le précepte disant : *les fils d'Aron, les cohanim, sonneront de la trompette* (Nombres, X, 8), on conclut (par analogie avec un précepte semblable) que les cohanim devront être parfaits de corps, sans défaut. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Tarfon lui dit : je jure par la vie de mes enfants avoir vu le frère de ma mère, quoique boitant d'un pied, debout devant le parvis du temple et sonnant de la trompette. Maître, lui dit R. Akiba, peut-être l'as-tu seulement vu pendant la réunion de toute l'assemblée, tandis que je parle de la sonnerie pendant le sacrifice officiel. En effet, répliqua R. Tarfon<sup>2</sup>, je jure par mes enfants que tu n'as penché ni à droite ni à gauche (ton idée est exacte); tandis que moi qui ai vu le fait, j'en ai oublié la portée précise; je n'aurais pu rien en déduire, puisque par induction tu apprécies le fait exactement. Tout individu donc qui voudrait se séparer de toi (différer d'opinion) agit comme s'il voulait quitter la vie.

*Le propitiateur sera le pontife qu'on aura ooint*, est-il dit (Lévit. XVI, 32). Pourquoi cette dernière qualification? Comme toute la section est dite d'Aron<sup>3</sup>, on aurait cru qu'il s'agit seulement de ce dernier, sans y comprendre

1. Sifri sur Nombres, X. 2. Sifra à Lévit., ch. 4; B., tr. *Zebahim*, 13<sup>a</sup>.  
3. Torath Cohanim à Lévit., XVI.

nul autre pontife ; c'est pourquoi il est dit : « qu'on aura oint, » y impliquant par conséquent l'oint par l'huile d'onction (tout grand pontife successeur). Pour ceux qui furent promus par le costume (ceux du 2<sup>e</sup> Temple, lorsque l'huile d'onction avait disparu), on le sait de ce qu'il est dit ensuite (ibid.) : *et installé pour succéder* ; et enfin on l'applique aussi au cohen suppléant, nommé spécialement pour le jour du grand pardon (sans être oint, ni promu par le costume), parce qu'il est dit (ib. 6) : *le cohen sollicitera le pardon* (quel qu'il soit en fonction ce jour). De quelle façon nommait-on ce suppléant ? Selon les rabbins de Césarée, au nom de R. Hija b. Joseph, la nomination était verbale. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on nomme aussi les chefs de communauté verbalement<sup>1</sup>. En effet, dit R. Hija b. Ada, une mischnâ enseigne formellement ceci : « si tu renonces (de vive voix) aux quatre avis que tu as exprimés, nous te nommerons en Israël président du tribunal » (il n'est pas besoin d'autre formalité). — De même que l'on nommait un cohen suppléant à côté du pontife en exercice, de crainte qu'un accident le rende impropre au service ; de même on lui faisait épouser conditionnellement une autre femme, en prévision qu'il n'arrive malheur à sa propre femme, puisqu'il est dit (ib. 6) : *afin d'obtenir le pardon pour lui-même et pour sa maison*, dernier terme applicable à la femme. Tel est l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit : si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin. On entend par là que si l'on craint la mort de la première femme, on peut aussi craindre celle de la seconde. Mais, dit R. Mena, l'objection opposée à l'avis de R. Juda peut aussi être formulée contre l'avis des autres sages, et ne peut-on pas craindre aussi qu'il arrive un accident d'impureté au suppléant ? (Pourquoi donc avoir ce souci) ? C'est que, fut-il répondu, un tel accident est fréquent, tandis que la mort l'est moins ; on s'est donc préoccupé seulement de ce qui arrive souvent. Si donc nous avons vu émettre l'avis de R. Juda, que la mort aussi est fréquente, c'est conforme à ce qu'a enseigné la Mischnâ : selon R. Juda, on assignera au pontife (à titre conditionnel) une autre femme, de crainte que la première meure. On a enseigné ailleurs<sup>3</sup> : si le messenger chargé de remettre au loin un acte de divorce a laissé le mari vieux ou malade, il remet pourtant cet acte à la femme dans l'hypothèse que le mari vit encore, ne supposant pas la mort fréquente ; pourquoi donc, en ce cas, R. Juda n'est-il pas d'un avis contraire, tandis qu'ici (pour le grand pardon) il est d'avis de supposer la fréquence de la mort ? C'est que, pour le divorce, il s'agit d'un particulier, tandis qu'ici il s'agit de l'ensemble d'Israël, pour lequel il est plus sévère. Mais ne trouvons-nous pas que R. Juda est également sévère pour les particuliers ? N'a-t-on pas enseigné, au nom de R. Juda<sup>4</sup>, que Jérusalem n'avait pas de tronc servant à recueillir les pièces d'argent pour l'achat des nids d'oiseaux à offrir lors des relevailles de couches, de crainte qu'une des femmes ayant déposé là de l'argent meure, et il se trouverait que le montant d'un

1. Sans imposer les mains. 2. Tr. *Edouyóth*, V, 6. 3. Tr. *Guittin*, III, 3 ; B., ib., 28<sup>a</sup>. 4. Tr. *Scheqatim*, VI, 4.

sacrifice expiatoire versé par une femme qui ne vit plus<sup>1</sup> serait mêlé à un autre sacrifice? — Quant à la 2<sup>e</sup> épouse conditionnelle, pourquoi le pontife ne l'épouserait-il pas la veille de Kippour? C'est qu'il est dit : « Afin d'obtenir le pardon pour lui et sa maison », non pour deux. Mais objecta R. Gamaliel b. Inioni, devant R. Mena, si un tel mariage se réalise (le cas échéant) le jour du Kippour, n'équivaut-il pas à une acquisition accomplie le samedi, ce qui est interdit? Comme cet interdit, fut-il répondu, n'est qu'une mesure rabbinique, on n'en tient pas compte au Temple; cette objection prouve, dit R. Mena<sup>2</sup>, que lorsqu'on épouse une veuve le vendredi, on doit la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas l'acquérir le samedi.

2. Pendant les sept jours préliminaires, le grand pontife (pour s'exercer au service) fait les aspersions de sang des sacrifices quotidiens, brûle l'encens à l'autel, nettoie les lampes, offre la tête et les pieds des victimes. Le reste de l'année, il peut à son gré accomplir un de ces services, car le grand pontife peut le premier prendre une part du culte public, de même qu'il a le droit de choisir la première part pour lui.

Mais ne devient-il pas impur par l'aspersion<sup>3</sup> qu'il reçoit à chacun de ces sept jours? En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'aspersion en ce cas n'a lieu qu'après l'accomplissement des offrandes. — « Le grand pontife, est-il dit, peut le premier prendre une part du service officiel, de même qu'il a le droit de choisir la première part à consommer. » Comment ce privilège s'exerce-t-il? Il dira par exemple vouloir prendre pour lui la peau de l'holocauste (n'y eût-il qu'une seule), ou un pain des deux offerts à la Pentecôte, ou six des 12 pains de proposition. Comment se fait-il que, pour la peau, il puisse accaparer tout, tandis que, pour les pains, il est seulement question de la moitié? C'est que, dit R. Zeira, la peau provient du sacrifice d'un particulier, tandis que les pains sont une offrande publique. On a enseigné que Rabbi dit : je déclare qu'il doit prendre seulement la moitié; selon une autre version, Rabbi aurait dit : je déclare qu'il devra prendre la moitié. Que signifient ces divergences de langage? Le voici : s'il n'y a qu'une peau, les sages sont d'avis que le grand pontife peut la prendre entière; selon Rabbi, il ne devra prendre que la moitié. S'il y a 4 ou 5 peaux, les sages disent qu'il en prend une; selon Rabbi, il prendra la moitié de l'ensemble (ce qui alors est un avantage). Rabbi se fonde sur ce qu'il est dit (Lévit. II, 3) : *le reliquat de l'offrande sera pour Aron et ses fils*. Or, ne sait-on pas qu'Aron a autant de part que ses fils? Pourquoi donc la Loi parle-t-elle de tous? C'est pour dire qu'Aron aura droit à la moitié du total, et l'autre moitié est à répartir entre les fils<sup>4</sup>. Ainsi, lors de l'arrivée de l'ordre gouvernemental que les conseillers (βουλιται) et les chefs (strategi) aient à verser une certaine somme au fisc<sup>5</sup>, on fit part de ce fait à

1. Un sacrifice qui n'a plus de maître est sans valeur. 2. Jér., tr. *Ketoubóth*, I, (f. 24<sup>a</sup>). 3. Dès lors, comment peut-il remplir une part d'office? 4. *Torath Cohanim*, ch. 11. 5. B., tr. *Baba bathra*, 143<sup>a</sup>. Au lieu de « chef », le comment.

Rabbi, lui demandant dans quelle mesure devait être faite la répartition ? Il va sans dire, répondit-il, que les uns et les autres font partie de la même classe ; l'ordre officiel les désigne ainsi séparément, pour indiquer qu'ils doivent y contribuer dans la même proportion, chacun pour la moitié. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, conformément à l'avis de R. Juda, on explique ce verset (ibid. XXIV, 9), *ce sera pour Aron et ses fils*, en ce sens qu'une moitié reviendra à Aron et l'autre à ses fils. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, est-ce qu'il n'y a pas un enseignement<sup>1</sup> qui s'oppose à cette explication ? Si quelqu'un a fait le vœu d'offrir cent dixièmes de farine, à apporter en deux vases, il en remettra 50 dans chaque vase, en deux parts égales, et s'il en a remis 60 dans un vase et 40 dans l'autre, le devoir est également rempli. Or, on prescrit en principe le partage en deux parts égales, car s'il avait simplement émis le vœu d'offrir cent parts, sans rien dire de plus, il pourrait certes employer autant de vases qu'il voudrait ; mais, puisqu'il a précisé et parlé de deux vases, il devra en mettre 50 dans chacun ; et pourtant l'on ajoute à la suite qu'en cas de partage inégal, de 60 d'une part et 40 de l'autre, l'offre est agréée. N'en résulte-t-il pas que la moitié précise n'est pas obligatoire ? Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun ; puisqu'un vase peut contenir un maximum de 60 parts pouvant être pétries ensemble, cela équivaut à une assignation de 60 parts faite dès le principe (tandis que, pour d'autres objets, une stricte division en deux parts est exigible). Il n'y a pas d'objection à tirer de là, sauf si l'on s'était exprimé ainsi : celui qui fait vœu d'apporter 60 parts en 2 vases l'offrira par moitiés de 30 parts dans chacun ; si cependant il a mis 40 parts dans l'un et 20 dans l'autre, le devoir est considéré comme accompli (en ce cas, l'objection eût été bien fondée, puisqu'au besoin un seul vase pouvait contenir le tout, les 60 parts). On trouve, en effet, un enseignement qui s'exprime ainsi, qu'en cas de fait accompli d'un partage inégal de 60 parts en 40 et 20, l'action reste valable (c'est donc opposé à l'avis de Rabbi). Mais, objecta R. Hanania, compagnon des rabbins, est-ce que l'on peut tirer une déduction relative à une question d'argent (comme celle du partage) d'un détail de célébration du culte, comme celui des dîmes de farine ? Oui, fut-il répondu ; on trouve qu'une telle déduction a été enseignée. R. Aboun ajoute : il est permis de distribuer en parts inégales les 60 dîmes de farine, à condition de ne pas les répartir en trois vases ; selon R. Aba b. Mamal, on peut employer à cet effet un nombre quelconque de vases.

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Josué b. Lévy<sup>2</sup> : pendant chacun des 7 jours préliminaires, le grand pontife revêt son costume officiel (de 8 objets) ; il va et vient, offre le sacrifice quotidien du matin, présente les vœux et offrandes volontaires (le cas échéant), va chez lui, retourne au Temple offrir le sacrifice quotidien du soir), puis reste pour passer la nuit dans la cellule des assesseurs. R. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy qu'il agit *Pné-Mosché* suppose le sens de *foule*, et traduit par ces mots (italiens) : « Sorti di omini ». 1. Tossefta à *Menahóth*, ch. 12. 2. Jér.. *Haghighá*, II, 4 (f. 78b).

seulement ainsi aux jours de sabbat ou des fêtes (afin d'en rehausser la solennité). — Selon une version, le frontal a pour but de provoquer le pardon divin s'il est placé sur le front du grand pontife; selon d'autres, l'effet sera le même si cet objet se trouve n'importe où. Le premier avis est justifié par ce qu'il est dit (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front*; le second se fonde sur ce qui se passe au jour du Kippour (où le grand pontife laisse de côté tout le costume officiel et se revêt de simple lin blanc). Le premier avis confirme ce qu'a dit R. Yossé b. R. Aboun (que, chaque jour, le grand pontife met le costume officiel); le second confirme celui de R. Ouqba (qui est d'un avis opposé).

3. On lui assignait comme compagnons des vieillards parmi les anciens du tribunal, qui lui lisaient, pendant cet intervalle de temps, la section biblique concernant la solennité du Kippour. Ils disaient : « ô notre maître, grand pontife, lis toi-même ces passages, de crainte de les oublier, ou peut-être même ne les as-tu pas encore appris. » La veille du Kippour au matin, on le plaçait à la porte Orientale du temple, faisant passer devant lui des taureaux, des béliers, des agneaux, pour qu'au lendemain il puisse sans hésiter reconnaître chaque victime destinée au culte.

Comment admettre l'hypothèse qu'il ait oublié, ou pas appris? N'a-t-on pas enseigné que, par l'expression biblique (Lévit. XXI, 10) *le plus grand pontife de ses frères*, on entend qu'au besoin il devra tirer de ses frères une supériorité financière (dussent-ils l'enrichir); et par les termes suivants, *sur la tête de qui l'on a versé de l'huile d'onction*, on entend, selon Rabbi, qu'il doit dominer les autres cohanim<sup>1</sup> par les ornements, par la force, par la richesse, par la sagesse, par un bel aspect? Toutes ces qualités étaient bien exigibles, dit R. Yossé b. R. Aboun, lors de l'existence du premier temple, non sous le second temple. « On le plaçait, est-il dit, près de la porte Orientale. » Était-ce à l'intérieure de ce point, ou à l'extérieur? Si l'on dit que c'était à l'intérieur, il aurait pu dès la veille (avant de pénétrer à l'intérieur) accomplir le premier des cinq bains exigibles, comme il est dit plus loin (III, 3): Il devait se baigner cinq fois en ce jour, dont la première fois parce qu'il est interdit à qui que ce soit d'entrer au parvis, pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain, et les quatre autres sont inhérents à la solennité du Kippour. Si au contraire il se tenait au dehors de cette porte, tous les cinq bains ont eu lieu en vue de la solennité du Kippour. « On fait passer devant lui, est-il dit, des taureaux, des béliers et des agneaux. » Pourquoi ne parle-t-on pas de bouc? C'est que dit R. Aba de Carthagène, sans la présence de cet animal, le pontife est bien forcé d'y songer, vu que l'animal représente principalement l'expiation. On trouve, aussi un enseignement où le terme bouc est explicitement ajouté.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1; Torath Cohanim, section *Emór*.

4. Pendant les sept jours préliminaires, on ne refusait au pontife ni le manger, ni le boire. Mais à partir de la veille du Kippour vers le soir, on ne le laissait pas manger beaucoup, car la satiété provoque le sommeil.

On a enseigné : on ne le laissera manger ni du lait, ni des œufs, ni du fromage, ni de la viande grasse, ni du vin vieux, ni des vins épicés (*conditum*), ni de la purée de fèves, ni des lentilles. Selon Samuel, on ne lui laissait pas non plus manger des cédrats, ou tout autre fruit pouvant susciter une gonorrhée. Malgré ces précautions, on lui lisait ce verset (Psaume CXXVII, 1) : *Si Dieu n'édifie pas la maison, c'est en vain que les maçons travaillent* (le secours divin est encore indispensable). Mais n'était-ce pas l'un des miracles particuliers au Temple qu'il n'est jamais survenu d'accident impur au pontife le jour du Kippour ? Il ne faut pas s'y fier, dit R. Abin, en raison de ce qu'il est écrit (Deuté. VI, 16) : *vous ne tenterez pas Dieu*. Selon R. Yossé b. R. Aboun, c'était vrai seulement sous le premier Temple (qu'il n'est jamais rien arrivé d'impur au grand pontife), non sous le second Temple.

5. Les plus anciens membres du tribunal remettaient le pontife aux mains des plus anciens prêtres, d'où on le conduisait à la chambre de Beth-Abtinos<sup>1</sup> ; là, on lui faisait prêter serment de se conformer strictement aux rites traditionnels ; après quoi, on se disait adieu et l'on se séparait, en ajoutant : « O maître et pontife suprême, nous sommes les délégués du tribunal, et toi tu es le nôtre, ainsi que l'envoyé du tribunal ; nous te conjurons au nom de Celui qui a fixé sa résidence en cette maison, de ne rien changer de tout ce que nous t'avons dit. » Puis, il se séparait d'eux en pleurant, et eux se retiraient en pleurant.

La dite chambre, sise près de la porte « de l'eau », se trouvait près de la sienne (celle assignée au pontife). Il pleurait d'avoir pu être soupçonné d'infidélité aux rites, et eux pleuraient de se trouver dans cette pénible nécessité de le conjurer. Et pourquoi le faisaient-ils ? A cause des pontifes de la famille de Baïthos, qui étaient d'avis de pouvoir préparer l'encens au dehors (dans le parvis) et de l'apporter ensuite au sanctuaire. Ainsi, il arriva à un pontife d'agir de cette façon ; et, après avoir terminé l'office divin, il alla dire à son père : « Bien que vous ayez toujours interprété les versets bibliques (Lévit. XVI, 12 et 13) dans le sens précité (de préparer l'encens au dehors et de l'apporter ensuite à l'intérieur), nul de vous n'a mis cette explication en pratique, jusqu'à l'arrivée de cet homme (moi) ». « Malgré notre interprétation divergente, répondit le père, nous avons soin de nous ranger à l'avis des autres sages. Je serais étonné si cet homme vit encore de longues années ! » En effet, dit-on, il mourut peu de temps après ; selon d'autres, des vers sortirent de ses fosses nasales<sup>2</sup>, et il lui poussa au front un sabot de pied de veau. C'est le

1. Là, on préparait l'encens sacré, et le pontife s'exerçait à le manier. 2. Etant mort de suite.

même, dit-on <sup>1</sup>, qui agit en hérétique à l'égard de la vache rousse, de la fête des tabernacles (*soucca*) et du kippour. Selon R. Simon, au contraire, c'est le même homme qui a mal agi pour la vache rousse et la *soucca*, et un autre qui s'est conduit en hérétique le kippour; ou bien une personne a commis les 2 délits du kippour et de la vache rousse, une autre celui de la *soucca*. Or, la version qui le suppose mort au bout de peu de temps, attribue au même homme les 3 délits; l'autre version, selon laquelle des vers lui sortirent du nez et il eut un sabot au front, suppose que ce sont 2 individus. Toute l'assistance réunie dans le portique lui cria, comme aux fils d'Élie (I, Sam. II, 22): sortez d'ici, fils d'Élie <sup>2</sup>, par une telle conduite, vous avez contaminé le temple de l'Éternel notre Dieu.

Le jour même où un hérétique (ayant mal accompli les libations de la fête de la *Soucca*) fut lapidé au temple, l'angle de l'autel fut ébréché, et l'on y fixa une motte de sel pour dissimuler la brisure; car tout autel, privé d'angle, ou de la bordure, ou du fondement, serait impropre au culte. Mais, fût-il objecté devant R. Abahou <sup>3</sup>, n'est-il pas dit (Lévit. XVI, 17): *nul homme ne se trouvera dans la tente d'assignation, lorsque le pontife y entrera pour obtenir le pardon, jusqu'à sa sortie?* Et n'est-ce pas applicable aussi à ceux (aux anges) dont il est dit (Ézéchiel, I, 10): *leur face avait une apparence de figure humaine, ils ne se trouveront pas dans la tente d'assignation?* Comment donc l'ange de la mort a-t-il pu le frapper? C'est vrai, lorsque le pontife fonctionne régulièrement; non, s'il s'écarte des rites admis. Voici maintenant sur quoi se basaient les dissidents (traités d'hérétiques): le verset (Lévit. XVI, 12-13), *il apportera à l'intérieur du rideau et mettra l'encens sur le feu devant Dieu*, prouve qu'il ne faut pas le préparer d'abord au dehors, puis l'apporter à l'intérieur; or, les Sadducéens disaient: s'il est d'usage pour un simple mortel de le préparer au dehors avant de l'apporter, il doit en être à plus forte raison de même à l'égard de la Divinité, et à l'appui de notre avis, nous invoquons le verset disant (ib. 2): *car, dans un nuage, j'apparaîtrai sur le propitiatoire*. Ceci ne prouve rien, répondirent les autres sages, car un autre verset (ib. 13) dit bien de placer l'encens sur le feu devant Dieu, soit au dedans. Quant au verset ultérieur que vous invoquez, il a pour but d'indiquer qu'au propitiatoire on s'arrange pour élever l'encens en forme de nuage (par l'adjonction d'une herbe spéciale, qui élève l'encens verticalement). D'où sait-on que cette disposition est indispensable, sous peine de nullité de l'encens? De ce qu'il est dit (ibid. 13): *le nuage d'encens couvrira le propitiatoire qui est sur l'arche, afin qu'il ne meure pas*; il faut donc croire que si l'on a omis d'y mettre l'herbe qui fait monter la fumée verticalement, ou si l'on a oublié l'une des épices, on est passible de la peine de mort. Or, il est dit « pour qu'il ne meure pas », ce qui indique la pénalité; et l'expression « dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire » sert d'avertissement de cette pénalité grave. Est-ce à dire, demanda R. Eliézer b. R. Simon, que la pénalité

1. *Soucca*, IV, 6 (8). 2. B., *Pesahim*, 57<sup>a</sup>. 3. Cf. ci-après, V, 2 fin.



et l'avertissement ont été énoncés avant la mort des fils d'Aron (et qu'ils sont morts pour n'avoir pas mis ce qui fait lever la fumée)? Non, puisqu'il est dit (ib. 1) : *après la mort des deux fils d'Aron*. Faut-il conclure de ce verset que les deux objets (la pénalité et l'avertissement) ont été énoncés après la mort des fils d'Aron? Non, puisqu'il est dit (au v. précité) : « Dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire », ce qui indique que l'avertissement a précédé la mort, et l'énoncé de la pénalité l'a suivie. En effet, dit R. Zeira, il n'est pas dit : « Dans un nuage j'ai apparu », mais « j'apparaîtrai », ce qui prouve que Dieu ne punit pas avant d'avoir averti.

6. Si le grand pontife est un homme instruit, il interprétera à haute voix des passages bibliques (pour ne pas s'exposer à s'endormir la nuit de Kippour); sinon, des savants feront devant lui des exposés d'exégèse. S'il a l'habitude de lire la Bible, il se livrera à cette lecture; sinon, on lira pour lui. Quels livres choisira-t-on? Ceux de Job, d'Ezra, ou des Chroniques. Il m'est souvent arrivé, dit Zakaria b. Qebotal, de lire Daniel devant lui.

On a enseigné : on lira devant lui les Proverbes, ou les Psaumes, parce que l'explication des passages difficiles détourne du sommeil. Cahana demanda à Rab : la Mischnâ dit-elle Qebotar (avec *r*), ou Qebotal? Comme Rab était en prière (ne pouvant s'interrompre), il montra des doigts une forme courbe (*r*), et l'on sut que le nom en question est Qebotar.

7. S'il voulait s'assoupir, les adolescents des cohanim faisaient claquer les doigts <sup>1</sup>, en lui disant : O notre maître, grand pontife, tiens-toi debout, ou mets un pied sur la dalle de marbre (dont la fraîcheur tient en éveil), et on l'occupait ainsi, par des distractions, jusqu'au moment où c'était l'heure d'égorger la première victime (à l'aurore).

Selon R. Houna, on mettait le doigt médial sur la bouche, pour siffler avec violence; selon R. Yoḥanan, on faisait résonner ce doigt contre la paume (ou le pouce). Un enseignement formel ne s'oppose-t-il pas à ce dernier avis de R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : avec la bouche (on chantait devant lui), sans user d'instruments, de la lyre, ni de la harpe? On a seulement voulu dire que le plus agréable son qui puisse accompagner ce mouvement des doigts est le chant, et nul instrument.

8. Aux jours ordinaires, on enlève la cendre de l'autel au chant du coq, ou vers ce moment, un peu avant ou après; mais au jour du Kippour, on commence dès minuit (en raison du grand nombre de victimes). Aux jours de fêtes, on commence dès la fin de la première veille (après le tiers); car dès l'aurore, tout Israël envahissait les parvis.

N'est-il pas plus logique, dit R. Mena, qu'au jour de Kippour on commence

1. Littéralement : « avec le doigt médial », contre le pouce.

plus tôt qu'aux autres fêtes, soit dès la fin de la première veille, et aux fêtes à partir de minuit, afin de ne pas s'exposer en ces jours à une soif que l'on ne pourrait pas satisfaire faute d'eau (le bassin étant mis à l'abri la nuit)? Non, dit R. Yoḥanan <sup>1</sup>, pour l'enlèvement des cendres, qui constitue le premier travail du matin, il faut déjà se laver les pieds et les mains au grand bassin ; l'eau est donc forcément là.

## CHAPITRE II

1. En principe, quiconque voulait enlever les cendres de l'autel pouvait le faire. Lorsque ceux qui s'offraient pour cet acte étaient nombreux, ils montaient en courant l'escalier qui y conduit ; celui des compagnons qui était le plus près du but, dans les 4 coudées voisines, avait le privilège. Si deux desservants se trouvaient à égale distance, le préposé à la section disait à tous de lever les doigts. Ils pouvaient lever un ou deux doigts, sauf le pouce qu'il est défendu de lever au Temple (pour éviter toute fraude de compte). Un jour, deux d'entr'eux se trouvaient à égale distance ; en courant pour gravir l'escalier, l'un poussa l'autre compagnon, qui tomba et eut la jambe cassée. En voyant à quel danger ces courses exposaient les cohanim, le tribunal institua que l'enlèvement des cendres sur l'autel serait opéré seulement par la voie du sort. On se réunissait 4 fois par jour pour tirer au sort, et la première opération avait lieu pour cet enlèvement.

Pourquoi, demanda R. Mena, n'a-t-on pas établi dès le principe la voie du tirage au sort pour enlever les cendres (avant l'arrivée de l'accident)? Puisque l'action de l'égorgement, qu'un étranger (simple israélite) peut accomplir, se fait à la suite de la désignation au sort, pourquoi n'en serait-il pas forcément de même pour l'enlèvement des cendres, action interdite aux étrangers ? R. Mena répondit lui-même à la question : pour l'égorgement, qui est seulement valable lorsqu'il fait jour, on tirait au sort, non pour l'enlèvement des cendres, qui pouvait avoir lieu toute la nuit ; or, si pour ce dernier acte, il avait été question de tirer au sort, on ne se serait pas levé de grand matin en raison du doute (on avait préféré stimuler les zèles en laissant arriver par la course). D'où sait-on qu'il en est ainsi pour les cendres? Du rapprochement de ces deux expressions : *toute la nuit... et il prélèvera la cendre* (Lévit. VI, 2, 3) ; de là on infère que ce devoir pourra être accompli toute la nuit. — Si un étranger a opéré ce prélèvement, il sera passible de la peine de mort, selon R. Yoḥanan ; mais R. Simon b. Lakisch l'absout. Quel est le motif de ce dernier? C'est que cette pénalité grave à l'égard de l'étranger est dite (Nombres, XVIII, 7) dans le verset qui confère « le privilège du service » (ou le service du don), excepté

1. Ci-après, II, 1 ; B., tr. *Zebahim*, 21<sup>a</sup>.

l'office d'enlèvement. Quelle est donc la raison pour laquelle R. Yoḥanan condamne l'étranger ? C'est que, dit-il, il est écrit (*ibid.*) : *en tout ce qui concerne l'autel* ; cette expression générale s'applique même à l'enlèvement. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab ; pour quatre travaux entraînant la culpabilité à l'égard du cohen, s'ils étaient accomplis au dehors, l'étranger serait coupable s'il les accomplissait à l'intérieur du Temple. Ce sont : la combustion de l'encens, l'aspersion du sang, la libation de l'eau et celle du vin. C'est conforme à l'avis de R. Simon b. Lakisch (de ne pas admettre dans cette numération l'enlèvement des cendres). Lévy compte au même titre l'action d'enlever les cendres de l'autel, conformément à l'avis précité de R. Yoḥanan. L'action de serrer les charbons ardents dans l'encensoir (sans les porter au dehors) fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ainsi que celle d'avoir enlevé le reliquat des cendres (après avoir rangé la partie essentielle). L'opinion disant que ce dernier point fait l'objet d'une discussion, est conforme à celui qui dit : par l'expression *autres vêtements* (Lévit., VI, 3), dont on se couvrirait pour vider la cendre, on entend des habits inférieurs aux autres ; mais, d'après celui qui dit que cette expression a pour but d'étendre aux cohanim défectueux l'autorisation de remplir cette œuvre, il importe peu que ce soit un étranger (simple israélite), ou un serviteur qui a un défaut (l'admission de ce dernier prouve que ce n'est pas un service faisant partie du culte officiel).

Tous reconnaissent qu'un étranger ayant accompli la cérémonie de ranger le bois sur l'autel est passible de la peine de mort (c'est un acte tout spécial aux cohanim). Toutefois, dit R. Zeira, cette sévérité n'est applicable qu'aux deux rangées de bois, pour lesquelles le texte biblique prescrit formellement le service sacerdotal, en ces termes (ib. I, 7) : *les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel et rangeront les bois*. On a enseigné que R. Juda dit <sup>1</sup> : on sait que l'emploi de copeaux pour allumer le grand feu doit avoir lieu seulement par le soin d'un cohen propre au service (sans défaut) et en tenue officielle (en costume complet), parce qu'il est dit : « les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel. » R. Simon dit : il ne peut venir à l'idée de personne que l'étranger puisse offrir quoi ce soit sur l'autel ; et s'il est dit : « les fils d'Aron mettront le feu, etc., on a voulu indiquer qu'il faut l'allumer exclusivement au sommet de l'autel (non de loin, à l'aide d'un soufflet). Mais, fut-il objecté contre R. Juda (qui déduit du verset précité que la mise du feu doit être faite par le cohen seul), n'est-il pas dit (ib. VI, 5) : *le feu de l'autel brûlera dessus, il ne devra pas s'éteindre*, d'où l'on conclut, selon l'avis de R. Juda, que le feu devra être allumé au sommet de l'autel ? N'est-ce pas une contradiction entre les propres paroles de R. Juda ? Tantôt il dit que le verset « ils mettront le feu » indique qu'il faut la présence d'un cohen propre au service, tantôt il en déduit l'obligation d'allumer le feu au sommet, sans dire qu'un cohen sans défaut soit nécessaire ? Non, dit R. Tanḥoum b. Judan, il n'y a pas de contradiction pour cela, ne pouvant pas conclure de là que l'on

1. Sifra sur Lévitique, section *Çaw*, ch. 2.

peut se passer du cohen, ou non, et d'en tirer la déduction qu'au sommet de l'autel l'étranger est admis.

Si la cendre, une fois enlevée, a été dispersée par le vent, ce devoir est-il considéré comme accompli, ou non ? C'est un point en discussion entre R. Yoḥanan et R. Ḥanina, conforme à la divergence d'opinions exprimée pour ce qui suit : selon R. Ḥanina, si la poignée d'encens mise sur le feu a été dispersée par le vent (non brûlée), le dernier coup de vent entraîne le pardon pour le maître, et le reliquat pourra être consommé sans crainte de prévarication des saintetés (de même, pour la cendre, le devoir de l'enlèvement est accompli) ; selon R. Yoḥanan, il faut que la flamme ait saisi la majeure partie de l'encens<sup>1</sup>, avant que le vent n'ait emporté le reste (de même, la cendre devra avoir été déposée au bas de l'autel en majeure partie, sous peine d'avoir à recommencer). Qu'entend-on par majeure partie ? Est-ce la majeure partie du total devant être consommé, ou la majeure partie de chaque grain à part ? C'est dans ce dernier sens qu'on l'entend, disent R. Ḥiskia, R. Yossa, R. Aba et R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan. Le cas de n'avoir enlevé que la moitié des cendres, fait l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et R. Josué b. Lévy : ainsi, selon R. Yoḥanan, lorsqu'une poignée a été consacrée par la remise dans l'ustensile et que l'on en a fait fumer à peine de la grandeur d'un grain de pavot, le devoir est suffisamment rempli. Selon R. Josué b. Lévy au contraire, la Mischnâ<sup>2</sup> ne s'exprime pas ainsi, et elle autorise seulement de brûler le tout en deux parts égales. Aussi, R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy : il n'y a pas de prise de poignée inférieure à la valeur de deux olives, et chaque combustion comprend au moins la valeur d'une olive (soit la moitié de l'ensemble). Puisqu'il en est ainsi, objecta R. Isaac b. R. Eliézer<sup>3</sup>, lorsque la main du cohen (chargé de prélever la poignée) est trop petite pour prendre l'équivalent de deux olives, est-ce que ce défaut le rend<sup>4</sup> impropre au service ? (certes non). Le cas d'avoir prélevé les cendres par la main gauche fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Juda b. Rabbi : le premier dit qu'il importe peu, pour la poignée consacrée par l'ustensile, qu'on la fasse fumer en la remettant à la main, ou par un vase, ou de la main droite, ou de la gauche (et de même pour la cendre) ; selon R. Juda b. Rabbi, on peut la poser avec la main, à l'instar de ce qui a lieu pour le sacrifice expiatoire (dont on versait le sang avec le doigt), ou avec un ustensile à l'instar du sacrifice de péché, pourvu que l'on se serve en tous cas de la main droite seule. Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas enseigné<sup>4</sup> que si après avoir reçu le sang dans la main droite on le passe à la main gauche, il suffit, pour la validité, de le remettre à droite ? Or, si le sang qui était à gauche pourra être remis à droite, afin d'être versé sur l'autel comme il convient ; ce sera à plus forte raison admissible pour le vase qui contient la poignée à faire fumer. R. Ila dit : Si quelqu'un a

1. B., tr. *Menahóth*, 26<sup>b</sup>. 2. *Ib.*, III, 4. 3. Jér., *Scheqalim*, VI, 4. 4. Tr. *Zebahim*, III, 2.

enseigné l'avis précité (que l'action accomplie par la gauche est valable), ce doit être R. Eliézer b. R. Simon, puisqu'il a été enseigné que, selon ce dernier, le vase contenant la poignée n'a pas besoin d'être sanctifié au préalable. Il se conforme à l'avis émis par R. Simon son père, dans cette Mischnâ<sup>1</sup> : Si l'on n'a pas mis dans un vase consacré la poignée de farine à faire fumer, l'offrande est sans valeur ; selon R. Simon, elle est valable malgré l'omission de la remise au vase. Quelle relation y a-t-il entre ce point et la question de la main ? Selon les rabbins, qui exigent l'emploi de l'ustensile sacré, il faut aussi prélever la cendre de la main droite ; d'après R. Simon, qui ne l'exige pas, on peut user de la main gauche. Je m'étonne, dit R. Mena, que l'on compare l'enlèvement des cendres à l'action de faire fumer l'encens ; tout au plus, est-ce comparable à la prise de la poignée, en ce que, pour les deux opérations, il faut prélever (l'on comprend alors que la droite soit exigible).

Il est dit (ib. 3) ; *il prélèvera*, action qui comporte nécessairement un reste ; puis *qu'aura consumé le feu*, la consommation est applicable au minimum à une olive. Si le tout n'a que l'équivalent d'une olive, on ne peut pas le prélever en partie, car ce serait inférieur à une olive, ni prendre le total, puisque il n'y aurait pas de reste, qu'il est indispensable de laisser ; comment donc faire ? (question non résolue). Par la cendre de ce « que le feu aura consumé, » on aurait pu croire qu'il s'agit de celle provenant du bois ; c'est pourquoi le verset dit : *l'holocauste*. S'il avait été dit « la cendre de l'holocauste », on aurait pu croire qu'il y a lieu de prélever des fragments mêmes de l'holocauste (non pulvérisés) ; c'est pourquoi il est dit « que le feu a consumé » ; il faudra donc gratter les parties calcinées situées au milieu (provenant bien de la victime), puis les porter au bas. Il est recommandé d'apporter d'abord le feu sur l'autel, puis de ranger le bois au-dessus, selon la prescription (ibid. I, 7) : *ils rangeront les bois sur le feu*. Si l'on a placé le bois avant le feu, ou avant de prélever la cendre, il faudra ranger le bois de côté et défaire les piles pour prélever la cendre (l'ordre prescrit étant rigoureux). R. Jacob b. Aha dit que Hilfia demanda : quelle est la règle pour une poignée de farine à faire fumer, mise sur une rangée de bois qui reste la nuit ? De même, R. Jérémie dit que Hilfia demanda<sup>2</sup> quelle est la règle pour les graisses à faire fumer du sacrifice quotidien, placées aussi sur la rangée de bois de la nuit ? A quoi bon le demander, fut-il répliqué. N'est-il pas dit explicitement qu'avant la combustion des membres du sacrifice quotidien le matin<sup>3</sup>, a lieu celle de l'encens ? Ceci ne prouverait rien, car il s'agit là du principe, et l'on se demande si, en cas de fait accompli, le défaut d'ordre nuit à la validité du devoir ? (point non résolu). — Est-ce que l'effet expiatoire du frontal<sup>4</sup> fait pardonner l'oubli de l'ablution officielle des mains ? De même, si, après cette lustration, le pontife est sorti par mégarde<sup>5</sup>, les mains deviennent-elles inaptes au culte ? Quoi, fut-il répliqué, n'y a-t-il pas un enseignement qui dit : « si

1. *Menahóth*, III, 4. 2. B., *Menahóth*, 26<sup>b</sup>. 3. B., *Pesahim*, 59<sup>a</sup>. 4. Jér., *Pesahim*, VII, 7, ci-dessus, p. 106. 5. B., *Zebahim*, 20<sup>b</sup>.

après avoir lavé les mains et les pieds officiellement (au bassin sacré), les mains sont redevenues impures par un contact interdit, il suffit de les tremper pour les purifier ; si le pontife est sorti du Temple, il n'est pas devenu impropre par cette sortie ? » Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, cet enseignement étant conforme à celui qui dit : le fait seul d'avoir passé la nuit ne rend pas les mains impropres (et il en sera de même pour la sortie accidentelle). Ladite question est seulement posée d'après celui qui déclare impropre le pontife qui ne s'est pas lavé les mains après avoir passé la nuit. Est-ce un cas d'invalidation d'avoir fait l'ablution des mains et des pieds en un temps défectueux (avant l'aurore) ? Certes, un enseignement formel résout ce point, en disant : il arrive parfois de sanctifier les mains et les pieds (de les laver) pour le culte du lendemain (soit avant le jour).

R. Yoḥanan dit <sup>1</sup> : l'enlèvement des cendres est le premier ouvrage à faire le matin, puis l'on aura soin de se sanctifier par l'ablution des mains et des pieds au bassin resté sous l'eau toute la nuit (mis ainsi à l'abri de toute impureté) ; selon R. Ḥiya b. Joseph, il suffit d'avoir mis le bassin à couvert au commencement de la nuit, de façon à former la jonction entre le jour précédent et la nuit ; selon les compagnons au nom de R. Yoḥanan, aussitôt après avoir retiré le bassin (pour se purifier du prélèvement des cendres avant le jour), il faut le replonger sous l'eau (pour qu'au moment de l'aube, il soit à couvert, et on le relèvera après cet instant). Un enseignement est en opposition avec l'avis de R. Ḥiya b. Joseph, disant : si l'on a lavé les mains et les pieds au jour, il sera inutile de recommencer à la nuit ; mais si cette ablution a eu lieu lorsqu'il faisait encore nuit, il faut recommencer après l'aube (l'interruption nocturne nécessite le renouvellement, sous peine d'être impropre au service), selon Rabbi ; R. Eliézer b. R. Simon dit : fut-on occupé trois jours consécutifs au service du culte (sans dormir), il n'est pas nécessaire pendant ce temps de se laver les mains et les pieds, car le fait seul du passage de la nuit ne rend pas le servant impropre au culte, bien entendu pour terminer des travaux en cours d'exécution, non pour commencer d'autres (quel avis donc suit-il ? D'après Rabbi, le passage seul de la nuit au jour suffit à rendre impropre et nécessite l'ablution ; d'après R. Eliézer b. R. Simon, ce n'est nécessaire que pour commencer une œuvre). R. Ḥiya b. Joseph explique ainsi ledit enseignement : après s'être lavé les mains et les pieds le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer cet acte la nuit pour un service à terminer, mais pour un commencement d'œuvre la nuit, il faut renouveler l'ablution au jour (sans astreindre, celui qui s'est lavé avant le jour, à recommencer après l'aube). Tel est l'avis de Rabbi ; selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours consécutifs, il n'est pas nécessaire de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres, ni pour l'œuvre à terminer, ni pour commencer une œuvre. D'autre part, R. Yoḥanan l'explique ainsi : après s'être lavé le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer la nuit ; mais l'ablution

1. Cf. ci-dessus, I, 5 (7), fin.

faite la nuit doit être renouvelée au jour, selon Rabbi ; R. Eliézer b. R. Simon dit : fût-on occupé trois jours consécutifs au culte, il n'est pas nécessaire de recommencer l'ablution pour une œuvre à terminer, mais il le faut pour une œuvre nouvelle (pour celle-ci, dit R. Yoḥanan, il faudra d'après tous renouveler l'ablution). Ḥilfia dit<sup>1</sup> : comme le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au culte, de même on pourra se servir du bassin que l'on n'a pas laissé toute la nuit sous l'eau. Est-ce qu'un enseignement ne lui est pas contraire ? Après avoir fait l'ablution le jour, elle n'est pas à renouveler le soir ; si elle est du soir, il faut la renouveler au jour, selon Rabbi ; mais selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours de suite au service officiel, on n'est pas tenu de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au service ; est-ce donc à dire que le bassin non mis à couvert la nuit serait impropre ? En effet, expliquèrent les disciples de R. Yoḥanan, pour le bassin, le passage de la nuit (l'omission de la mise à couvert) rend le service impropre (annule l'ablution), en se contentant de la jonction du jour à la nuit, sans exiger que ce soit toute la nuit.

Qu'entend-on dans la Mischnâ, par « les 4 coudées voisines » ? S'agit-il du voisinage de l'escalier, ou de l'autel même ? De ce qu'ensuite la Mischnâ raconte le fait, que deux servants, à égale distance, montaient l'escalier en courant, il résulte évidemment qu'il s'agit du voisinage de l'autel. R. Yossé b. R. Aboun dit que R. Ḥiya l'a enseigné formellement : celui qui a devancé ses compagnons dans les 4 coudées les plus proches de l'autel aura le privilège de ce service. Pour opérer par la voie du sort, on faisait lever le doigt. Si on levait un doigt, on était compté, ainsi qu'en levant deux : mais si on en levait trois, on n'était pas compté. Est-ce à dire que l'on était complètement exclu ? Non, on ne tenait pas compte de l'excédant. Sur celui qui présentait 4 doigts, le préposé à la section frappait de sa courroie (en signe de blâme), et l'opération du vote était annulée (on devait la recommencer).

« On n'admettait pas le pouce, est-il dit, à cause des trompeurs. » On ne disait pas au Temple par qui l'on commence à compter, mais le préposé levait le turban de l'un des assistants, de façon à savoir par qui le tirage au sort commence. Mais n'y avait-il pas à craindre que le préposé, voyant auprès de cet homme un ami ou un parent, ne modifie le compte de façon à le favoriser et à le faire admettre au service ? C'était impossible en raison de la disposition des hommes en cercle (ou spirale, *κωκλίτζ*). Comptait-on les doigts levés, en passant de droite à gauche de l'individu désigné, ou à l'inverse ? R. Aboun b. Ḥiya dit : de ce que l'on a enseigné qu'en ayant eu la faveur d'être désigné pour offrir l'encens, on dit aussitôt à son voisin de droite de bénéficier de l'honneur à tenir l'encensoir ; il est prouvé que l'énumération passe à droite. Un disciple de R. Yôna dit, au nom de Ḥilfia, avoir entendu dire par celui-ci que l'on continue le compte à gauche, de façon que le dernier voisin de droite (sur lequel le compte a déjà passé) est désigné de fait pour tenir l'encensoir ;

1. B., *Zebahim*, 20<sup>a</sup>.

or, il vaut mieux désigner pour cet honneur l'homme sur lequel le sort a passé 2 fois, que celui qui n'y a encore été soumis qu'une fois. Un jour<sup>1</sup>, un cohen avait devancé un collègue à 4 coudées de l'autel; celui-ci prit son couteau et l'enfonça dans le cœur de son collègue. R. Çadok se leva alors sur les marches du sanctuaire et dit au peuple : écoutez, mes frères, maison d'Israël, puisqu'il est dit (Deut. XVI, 1-2) : *lorsqu'on trouvera un cadavre, etc., les vieillards et les juges sortiront, etc.*; or, à partir de quel endroit mesurerons-nous la distance légale (en présence de cet assassinat connu)? Sera-ce depuis le sanctuaire, ou depuis le parvis? Tout le monde se mit à pleurer, en songeant à la souillure du Temple. Sur ce, le père de la victime entra, en disant : que la mort de mon fils soit le pardon de votre impureté, car l'enfant est encore agonisant, et le couteau en ce cas n'est pas considéré comme impur. Cette parole a été énoncée à la honte de ce temps, puisque la pureté des ustensiles sacrés les préoccupait plus qu'un meurtre. — Selon R. Yoḥanan, on tirait quatre fois au sort, pour donner au culte plus de solennité (pompa). De même, le cohen qui a déjà pénétré au parvis pour enlever la cendre de l'autel intérieur pourrait aussi être chargé de nettoyer le chandelier saint; et pourtant l'on choisit à cet effet un autre cohen, afin de donner plus d'éclat à cette cérémonie. On a enseigné ailleurs<sup>2</sup> : il posait le récipient, كوز, des cendres sur le second degré, puis il sortait; de là, on le reprenait à nouveau, et l'on sortait. Or, dit R. Yoḥanan, on faisait à ce propos aller et venir deux fois, avant de procéder à la combustion de l'encens, afin de donner plus d'éclat à la cérémonie. R. Simon b. Lakisch dit qu'une expression biblique prescrit de diviser ce nettoyage en deux parts, parce qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire, il fera fumer l'encens*. R. Yoḥanan peut-il ne pas tenir compte de ce précepte biblique? Non, il a seulement voulu dire que le même homme pourrait nettoyer le luminaire et faire fumer l'encens : on divise l'opération pour augmenter la solennité.

2. La seconde opération du tirage au sort fixait : 1. celui qui égorge, 2. qui verse le sang, 3. qui enlève la cendre de l'autel intérieur, 4. qui nettoie les lampes, 5. qui apporte les membres à l'escalier, savoir la tête et le pied droit de devant, 6. deux autres pattes, 7. la queue, et la dernière patte, 8. l'estomac et la poitrine, 9. les deux côtés, 10. les intestins, 11. la farine, 12. les gâteaux frits, 13. les vins des libations; soit ensemble, 13 servants admis à l'honneur de ce service. Ben-Azaï dit en présence de R. Akiba, au nom de R. Josué : on devait offrir les divers membres de la façon dont la victime marchait de son vivant (savoir : la tête, un pied, la poitrine, l'estomac, deux pattes, les 2 côtés, la queue et la dernière patte).

D'où sait-on qu'il faut enlever la cendre de l'autel intérieur? On le sait, dit

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 287. 2. Tr. *Tamid*, III, 9.



R. Pedath au nom de R. Éliézer, de ce qu'il est dit (Lévit. I, 16) : *et le jettera près de l'autel, à l'Orient, vers l'endroit des cendres*. A quoi bon tant de précision ? Ce ne saurait être pour fixer la place du jabot à rejeter, puisqu'il a déjà été dit : « près de l'autel », ni pour indiquer de le mettre à l'Orient de l'escalier, puisqu'il est dit : « à l'Orient ». En outre, on a déjà déduit par analogie de l'expression « près de l'autel », répétée pour cette partie à rejeter et pour la cendre, que cette dernière doit être mise aussi à l'Orient ; il reste donc à appliquer la dite expression pléonastique au précepte d'enlever la cendre. D'où sait-on qu'il est interdit<sup>1</sup> d'en tirer aucune jouissance ? De l'analogie, dit R. Ila au nom de R. Éliézer, entre les expressions « dans un endroit pur », usitées pour l'enlèvement des cendres de chaque autel ; c'est-à-dire que l'endroit soit tenu pur, par l'interdiction de tout accès étranger.

Selon R. Zeira au nom de R. Eliézer, ce n'est pas ce qu'on a voulu dire ; mais on déduit que la cendre enlevée de l'autel extérieur est interdite à toute jouissance, de ce qu'il est dit : « et à la place des cendres », savoir que cette place devra toujours être intacte (et, par suite, d'une jouissance interdite). On déduit le précepte d'enlever la cendre de l'autel intérieur par analogie, de ce que l'expression « sur lui » est usitée pour l'aspersion (Lévit. XVI, 19) et pour l'encens (Exode, XXX, 7) : comme l'aspersion doit avoir lieu *sur lui*, sur le corps même, il en sera de même de l'encens ; ce qui nécessite l'enlèvement de la cendre. Enfin, pour l'autel intérieur, on sait que la cendre est interdite à toute jouissance par *a fortiori* : parce que par l'extérieur c'est interdit, l'intérieur l'est à plus forte raison.

R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina<sup>2</sup> : si après l'extinction des charbons servant à brûler l'encens, il reste de l'encens devenu impropre au service, fût-ce un grain entier (de valeur) ainsi affecté, on ne le remettra pas sur l'autel ; car la consommation totale a seulement lieu pour l'autel extérieur (et les morceaux d'holocauste qui resteraient pourront être remis, pour être entièrement brûlés). Une mèche éteinte devra être enlevée à l'instar de la cendre. Faut-il l'enlever de suite ? Non, dirent les disciples de R. Ḥiya b. Lolianeh, car il faut attendre le refroidissement. Faut-il aussi rejeter l'huile restée dans la lampe ? Il le faut, d'après ce qu'a dit<sup>3</sup> R. Samuel b. R. Isaac (il exige le renouvellement complet de l'huile) ; car, demanda-t-il, comment pour chaque lumière la mesure est-elle d'un demi-log, aussi bien pendant les longues nuits du mois de tebeth que les courtes de tamouz ? Il n'y a pas là d'objection sérieuse, répondit R. Yossé, puisqu'il est dit ailleurs<sup>4</sup> : Ben-Babi était chargé du luminaire, c'est-à-dire il accommodait les mèches (en les proportionnant à la saison, plus minces en hiver qu'en été). Dans la présente Mischnâ, il est question d'abord de nettoyage et plus tard d'encens ; tandis que plus haut (I, 2), il est question d'abord de l'encens, puis du nettoyage. R. Yoḥanan répond : ici où il est question du luminaire avant l'encens, on suit l'avis de R. Simon de Miçpâ (en opposition

1. Tr. *Meila*, III, 4. 2. B., tr. *Menahôth*, 26<sup>b</sup>. 3. *Ibid.*, 85<sup>a</sup>. 4. *Péa*, VIII, 7 (t. II, p. 112) ; *Scheqalim*, V, 1.

aux autres sages qui diffèrent dans cet ordre). Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, on n'a pas exprimé tout l'avis selon ce R. Simon en entier; une partie seulement diffère des autres sages, et le reste est selon l'opinion de ces derniers. De même, dit R. Ḥiskia, ou R. Aḥa b. Abahou, ce qui est anonyme dans le traité mischnique de *Middoth* (mesures et règles d'intérieur du Temple), est attribué à R. Eliézer b. Jacob; cependant, tout n'est pas de lui, dit R. Yossé b. R. Aboun, seulement on a noté ce qui diffère de l'avis des autres sages, et le reste est admis aussi par ces derniers. Quel est le motif invoqué par R. Simon habitant de Meicha (pour que le nettoyage du luminaire ait lieu le premier)? C'est qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire (d'abord), il encensera (ensuite)*. R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Simon b. Rabbi que les rabbins (d'un avis opposé) se fondent sur ce qu'il est dit (ib. XXVII, 21) : *à la tente d'assiguation, en dehors du propitiatoire, sur le témoignage, il sera rangé par Aron et ses fils, du soir au matin*; pendant ce temps, il n'y aura que l'acte du nettoyage des lampes (donc l'encens le précède; sans quoi il y aurait une seconde opération plus tard). R. Yoḥanan dit : il n'a pas été établi de tirage au sort pour le sacrifice quotidien de l'après-midi, et ceux qui ont été désignés pour tel ou tel acte, au matin, le rempliront aussi le soir (sauf pour l'encens). Mais n'est-il pas dit : à l'instar du tirage au sort le matin, il y a celui du soir; et celui qui a été désigné à nouveau, pour un certain acte, le sera pour lui-même (sans faculté de transmission)? On peut l'expliquer, dit R. Ḥiskia au nom de R. Aboun b. Cahana, en disant que cet enseignement s'applique seulement au samedi, jour où la section des servants de la semaine était remplacée par une autre l'après-midi. — R. Yoḥanan dit aussi : la prescription des rabbins, d'ajouter vers le soir deux bûches de bois sur l'autel, n'est pas applicable le matin. R. Yossé dit qu'en effet un enseignement s'exprime ainsi : chaque jour, le sacrifice quotidien était offert au Temple par le concours de neuf personnes; le soir, on y employait onze personnes, dont deux tenaient le bois supplémentaire; or, comme on ne dit rien de ce dernier détail le matin, on en conclut qu'il n'avait pas lieu. Aussi, R. Saméï demanda pourquoi cette dernière prescription n'a pas lieu le matin? Quoi, répliqua R. Mena, R. Saméï n'a-t-il donc pas entendu dire par R. Yoḥanan que le matin, ce service n'a pas lieu, comme R. Yossé l'a confirmé par un enseignement? En effet, R. Mena revenant sur sa question, reconnaît avoir entendu exprimer ces avis; seulement, il a agi à l'instar de celui qui entend exprimer une règle par son maître, et en demande la raison. Voilà pourquoi R. Saméï a demandé comment il se fait que l'après-midi ce supplément de fonction a lieu, et non le matin<sup>1</sup>.

« Treize servants, dit la Mischnâ, étaient admis à l'honneur de ce service. » Un enseignement ajoute : il en fallait parfois 14, ou 15, ou même 16,

1. Cette question, non résolue ici, l'est au *Talmud babli*, à ce passage, en se fondant sur un terme biblique.

mais en se maintenant dans ces limites d'au moins 13 et d'au plus 16. Ainsi, le service ordinaire avait lieu par 13 ; au jour de fête, un homme en plus était chargé d'une bouteille d'eau, soit 14 ; au soir, deux servants supplémentaires étaient chargés de bûches de bois, soit 15 ; le samedi matin, deux hommes étaient chargés de cassolettes d'encens, accompagnant les nouveaux pains de proposition, soit avec la bouteille d'eau usitée au jour de fête, 16 personnes. — De l'expression *tu l'apporteras*, dite au sujet du gâteau frit à consumer (Lévit. VI, 14), on conclut<sup>1</sup> qu'il faut l'apporter (aussitôt que possible) avant les sacrifices de supplément ; et, comme de plus, il est dit (*ibid.*) : *tu les offriras*, on entend par là le moment qui suit les libations (du matin). Selon un autre enseignement, cette offre précédera les libations. Ce dernier avis s'entend des libations de vin ; celui qui est d'un avis contraire, que cette offre devra suivre les libations, entend parler de celles de farine ; celles-ci devant être offertes avant le gâteau frit. Quoique les deux offrandes soient destinées à être brûlées, il y a cette différence-entre elles, que l'une provient d'un particulier (le gâteau frit est du cohen), et la seconde (de farine) est publique, devant par conséquent primer l'autre. Cependant, l'offre des gâteaux frits doit précéder celle des cassolettes d'encens, bien que la première soit privée, la seconde publique, parce que la première est quotidienne, non la seconde (étant offerte seulement le samedi). Le gâteau frit précède aussi l'offre du vin, parce que le premier doit être brûlé, et le second sera versé. Lequel des deux, de l'encens ou du vin, prime l'autre ? A quoi bon cette question, puisqu'un enseignement dit formellement que l'encens précédera la libation de vin ? C'est que la question posée s'applique au cas d'une offrande privée composée de ces deux objets, tandis que l'enseignement qui précède traite d'offrandes publiques. — Voici quel doit être l'ordre des parties offertes, indiqué dans notre Mischnâ : la tête, une patte, la poitrine, l'estomac, deux autres pattes, les deux côtés, la queue et la dernière patte. Le motif de Ben-Azaï, dans notre Mischnâ, dit R. Yoḥanan, est qu'il se fonde sur le verset (Exode, XXIX, 18) disant : *tu feras fumer tout le bœuf sur l'autel*, afin qu'il paraisse là comme s'il marchait sur l'autel. Mais s'il en est ainsi, pourquoi après la tête, présenter une patte de derrière (avant le poitrail) ? C'est que, dit R. Mena, dès que l'animal tend la tête pour avancer, il lève un pied d'arrière.

3. On appelait, pour prendre part au 3<sup>e</sup> tirage au sort (du service), les cohanim qui n'avaient jamais servi l'encens, pour le 4<sup>e</sup> tirage, on appelait aussi bien d'anciens fonctionnaires que de nouveaux, chargés de transporter de l'échelle sur l'autel les membres épars des sacrifices.

R. Ḥanina dit que, de son temps, jamais une même personne ne participa deux fois à la cérémonie de l'encens. Mais, objecta R. Yossa, n'est-ce pas déjà ce que dit la Mischnâ, que l'on appelait seulement au 3<sup>e</sup> tirage des servants nouveaux ? En effet, dit R. Ḥanina, il s'agit d'ajouter que, même pour la prise

1. Torath Cohanim, section *Ḥaw*, ch. 4.

de l'encensoir, ce n'était pas 2 fois la même personne. R. Yossa dit qu'une *Braïtha* s'exprime ainsi : celui qui avait eu l'honneur de servir l'encens disait à l'individu placé à sa droite de prendre à son tour l'encensoir ; de cette façon, chaque jour 2 cohanim étaient bénis par leur participation à cet office. C'est ainsi, dit Rab, qu'il est écrit (Deutér. XXXIII, 10-11) : *ils feront fumer l'encens devant tes narines. O éternel, bénis son pouvoir, et que l'œuvre de ses mains te soit agréable.* Aussi, un servent fut bien désolé, lorsqu'il arriva un jour qu'en prenant l'encens, son bras se paralysa, et qu'il ne put mener cet acte à bonne fin devant entraîner pour lui ladite bénédiction (celle-ci étant enchaînée à l'action d'encenser).

4. On offre le sacrifice quotidien à l'aide de neuf personnes (en comptant depuis les présentations des membres détachés), ou par 10, ou par 11, ou même par 12, soit par 9 au moins et par 12 au plus. Voici comment : le minimum habituel est de 9 servants<sup>1</sup> ; au jour de fête, un servent de plus avait une bouteille d'eau à la main, soit 10 ; le soir, il y en avait 11, à cause des deux supplémentaires chargés des bûches de bois ; de même, il y avait 11 le samedi, à cause de deux supplémentaires portant des cassolettes d'encens qui accompagnent les nouveaux pains de proposition ; si, de plus, le jour de fête coïncidait avec le samedi, il y avait trois supplémentaires, soit ensemble 14 servants.

Pour offrir le bélier, il fallait le concours de onze servants, savoir 5 pour les divers membres et deux pour chaque présentation d'entrailles, de farine et de vin. Pour le taureau, on recourait à 24 servants, savoir 1 pour la tête, 2 pour le pied droit de derrière, 2 pour la queue, 2 pour l'autre patte, 1 pour le poitrail ; l'estomac, par trois, les 2 pattes de devant par deux servants, les deux côtés par deux ; enfin trois pour chacun de ces objets : les entrailles, la farine, le vin. Toutefois, ce grand nombre n'est de rigueur que pour les sacrifices publics ; mais, pour ceux des particuliers, si un seul cohen veut se charger de tout apporter, il le peut. Pour écorcher la victime et la dépécer, il n'y a pas de différence entre le sacrifice public et le privé (un simple israélite suffit au besoin).

Comme il est dit (Lévit. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront* (au pluriel), est-ce à dire<sup>2</sup> que cent ou même deux cents cohanim peuvent collaborer à cette œuvre ? Non, dit R. Akiba ; il y a là une expression susceptible de beaucoup d'extension (applicable à un très grand nombre) et pouvant aussi être appliquée à un petit nombre (ou deux) ; si tu as saisi beaucoup, tu n'as rien saisi ; si tu as saisi peu, tu as saisi quelque chose<sup>3</sup>. Ainsi l'on a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : lorsqu'on dispose de deux mesures, dont l'une est

1. Savoir 5 pour les divers membres, 1 pour les entrailles, 1 pour le gâteau frit, 1 pour la farine, 1 pour le vin. 2. Sifra, section *Metsora*, ch. 7. 3. Entre le maximum et le minimum, il faut de préférence choisir le dernier. V. Schuhl, *Sen-*

limitée et l'autre ne l'est pas (dépassant ce qu'il s'agit de mesurer), tous se serviront de celle qui est limitée, non de l'autre (de même, pour ce qu'il s'agit de dénombrer, il faut de préférence prendre le plus petit compte). R. Néhémie propose de tirer la même déduction du texte biblique, lequel n'a pas pour but de former le sens (d'obscurcir), mais de l'ouvrir et d'expliquer ; or, si par l'expression *plusieurs jours* (ib. XV, 25), on entend : dix jours, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre qu'il s'agit de cent ou de deux cents jours, ou même de mille, ou encore de dix mille ; tandis qu'en admettant le minimum du pluriel, soit deux jours, on se trouve devant une limite précise. R. Mena l'explique ainsi au nom de R. Juda : le terme *jours* comprend deux jours, et il ne saurait être question d'un grand nombre, puisque ce terme est suivi du mot *plusieurs*, qui désigne forcément un petit chiffre ; on en conclut que le mot *plusieurs*, ou plus de deux, vise le nombre trois. On ne saurait dire que le mot *plusieurs* indique dix, ou davantage, puisque le texte emploie successivement les deux termes *jours* et *plusieurs* ; or, comme le minimum des *jours* est de deux, le plus petit nombre de *plusieurs* s'appliquera à trois. On ne saurait pas non plus supposer que ces deux mots successifs désignent deux et trois, soit ensemble cinq jours, car il n'est pas dit : « jours et plusieurs » mais « jours, plusieurs » ; ce dernier terme indique donc plus que deux (du précédent), soit trois.

Il est dit (ib. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront etc.* Ce n'est pas à dire qu'il peut y avoir cent servants occupés à ce service, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 12) : *le cohen les rangera*. De ce dernier verset, il ne faut pas non plus conclure qu'un seul cohen devra ranger tous les membres de la victime, puisqu'il est dit auparavant (au pluriel) : *ils rangeront*. Comment donc concilier ces deux expressions différentes ? On veut dire par là que tout cohen sera chargé de placer deux membres, et comme le total des membres dépécés est de dix, il faudra pour eux le concours de cinq servants, plus un pour les entrailles ; ce qui fait pour l'offrande d'un agneau le concours de six personnes. Tel est l'avis de R. Ismaël. R. Akiba déduit la nécessité de recourir à ce même nombre de 6 personnes pour l'offrande de l'agneau, en disant : l'expression « ils rangeront » désigne deux ; le terme suivant, « les fils d'Aron », encore deux ; enfin, le mot « cohanim » deux autres (soit 6). L'expression « les cohanim » (l'article pléonastique) a pour but d'impliquer l'aptitude au service<sup>4</sup> des gens chauves ; tel est l'avis de R. Juda. Mais, fut-il objecté contre R. Akiba, l'expression « ils rangeront » n'est-elle pas dite au sujet du taureau ? Comment donc R. Akiba peut-il conclure des divers termes employés au sujet de ce dernier sacrifice, qu'il faudra le concours de 6 cohanim pour offrir l'agneau quotidien du matin, ou du soir ? C'est que pour le taureau, comme pour le menu bétail, dit Simon b. Aba ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanai, on emploie le terme « ranger » ; on conclut de cette analogie qu'il s'agit dans les deux cas du sacrifice quotidien de l'agneau. *tences*, p. 470, qui cite les passages parallèles. 1. B., *Beḥhoróth*, 43b.

Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eliézer qu'il n'est pas nécessaire de recourir à cette déduction par analogie, car par le verset même on voit qu'il s'agit là de l'agneau quotidien : de l'expression seule « ils rangeront », on ne saurait pas qu'il s'agit de deux, mais des trois termes réunis (dans ce verset) on a déduit que chacun désigne deux servants, soit ensemble six, nombre exigible pour le sacrifice quotidien du matin, qui est le premier de tous. C'est ainsi qu'il a été enseigné (§ 1) : il n'y a rien avant le sacrifice quotidien du matin, sauf la combustion du reliquat d'encens. — En réalité, trois servants pourraient suffire pour offrir le bélier ; mais la Mischnâ en prescrit onze, pour célébrer cette partie du culte avec plus de pompe. De même, pour la présentation d'un taureau, il fallait le concours de 24 servants, afin d'augmenter la pompe de ce service, comme il est dit (Psaume LV, 15) : *Allons à la maison de Dieu en foule*. « Toutefois, dit la Mischnâ, ce grand nombre est seulement exigible pour un sacrifice public. » Aussi, la déduction tirée du verset précité, que six servants suffisent à certaines offrandes, est applicable au taureau qui sert de sacrifice particulier.

### CHAPITRE III

1. Au matin, le chef du service dit aux cohanim : allez voir (par le sommet du Temple) si l'instant de commencer à égorger les victimes est arrivé (si la nuit est terminée). A ce moment là, celui qui est de faction s'écrie : l'aube a lui. Selon Mathia ben Samuel <sup>1</sup>, il disait : la face de tout l'orient s'est éclairée. Est-ce jusqu'à Hébron (dans la vallée), lui demandait-on ? Oui, répondait-il.

Le mot כְּרוֹקִי de la Mischnâ désigne la clarté subite de l'aurore (le rayonnement semblable à l'éclair). A Babylone, on explique ce mot par clarté lumineuse. Est-ce qu'un seul témoignage est valable ? (Comment se fait-il qu'ici il suffise ?) Là, c'est différent, parce qu'il est aisé de voir bientôt si son affirmation se confirme par la venue du jour. Mais n'arrive-t-il pas que, pendant le laps de temps nécessaire pour monter auprès de lui et pour en descendre, le jour est venu (seulement après son assertion) ? C'est un détail aisé à reconnaître même d'en bas (par la comparaison du temps). Ainsi, lorsqu'un témoin atteste <sup>2</sup> qu'un tel enfant est né le samedi, on devra, d'après son assertion seule, le circoncire au samedi suivant ; ou s'il dit qu'il est né à la nuit du samedi soir, on pourra d'après cette assertion transporter l'enfant le samedi (s'il n'avait que 8 jours, ce transport serait interdit), parce que ce fait pourra aussi être vérifié. R. Imi autorisait le transport en ce cas <sup>3</sup>, en se basant sur l'assertion seule de la femme qui accompagne l'accouchée (ou la sage-femme) ; R. Matnia permettait le transport, en voyant combien les membres sont clairs (preuve que ce n'est pas un avorton) ; enfin R. Amé le permettait dès que les femmes

1. Voir tr. *Tanid*, III, 1. 2. Jér., *Rosch haschana*, II, 1. 3. B., *Sabbat*, 132.

(quoique seules) attestent avoir vu les derniers rayons du soleil luire à (la colline de) Susithâ (nuit certaine). Pourquoi, selon la Mischnâ, demandait-on si le jour est déjà visible à Hébron? Pour rappeler ainsi les vertus des patriarches (qui y sont enterrés).

2. Pourquoi fallait-il monter s'assurer du jour? C'est qu'une fois la lune brillait tellement, que l'on avait cru à l'arrivée du jour, et l'on s'était mis à égorger indûment le sacrifice quotidien du matin, qu'il fallut ensuite jeter au feu (en s'apercevant de l'erreur). A l'aube, le pontife se rendait au bain. Voici quelle était la règle au Temple : après avoir rempli ses grands besoins, on était tenu de prendre un bain complet ; après avoir uriné, il suffisait de se laver les mains et les pieds.

Comment a-t-on pu confondre la clarté de la lune avec celle du soleil? La première darde en ligne droite, comme un palmier, tandis que les rayons solaires s'étendent en s'élargissant? Cette confusion avait eu lieu (avant les solennités) vers la fin du mois ; en outre, une erreur analogue avait eu lieu au commencement du mois (le jour même du *Kippour*), et la victime, éborgnée erronément, a dû être livrée au feu comme impropre — 1.

On a enseigné 2 : lorsque le cohen sort du parvis sacré pour causer avec quelqu'un, si c'est pour un assez long moment, il devra à son retour prendre un bain ; si c'est seulement pour quelques instants, il suffit de se laver les mains et les pieds. Mais, pour satisfaire un besoin, quelques minutes suffisent, et pourtant le Mischnâ prescrit en ce cas un bain complet? Ce cas est différent, et il a été considéré comme une longue absence. On a enseigné : le cohen qui s'est endormi au Temple doit prendre un bain complet ; s'il s'est seulement assoupi, il lui suffira de se laver les mains et les pieds, et encore ce sommeil n'a pu avoir lieu qu'étant debout, adossé au mur — 3.

3. Nul ne peut entrer au parvis pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain officiel. Quant au grand pontife, le jour du *Kippour*, il devra prendre cinq bains et se laver dix fois les mains et les pieds, le tout dans une cellule spéciale, sauf le premier bain (qui est obligatoire chaque jour, non spécial au *Kippour*).

Voici comment il faut compléter le sens de la Mischnâ : nul, fût-il pur, ne peut pénétrer au parvis, ou célébrer le culte, avant de se baigner ; car, en réalité, ce bain n'est pas spécial au culte, mais même pour la simple entrée, il est exigible. On a demandé à Ben-Zoma : à quoi bon a lieu ce bain de purification par un homme pur? C'est que, dit-il, si en passant d'une sainteté à l'autre il faut renouveler un bain, celui-ci est à plus forte raison obligatoire en passant d'un endroit profane à un autre sacré. Mais ne faut-il pas dire

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhóth*, I, 1, traduit t. 1, p. 6. Cf. B., *Pesahim*, 93. 2. Tossefta, à ce tr., ch. 1; B., *Zebahim*, 20<sup>a</sup>. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*. V, 10 fin, ci-dessus, p. 80.

le contraire, et admettre qu'il est prescrit de prendre un bain en se déplaçant du profane au sacré, mais qu'il n'en faut pas pour passer du sacré au sacré ? (N'est-ce pas l'inverse de la déduction par *a fortiori* qui paraît devoir en être conclu, et précisément en passant d'un endroit sacré, moindre, à un autre de sainteté supérieure, le bain est exigible, pour établir la distinction) ? Non, répond R. Siméï<sup>1</sup>, voici comment il faut appliquer le raisonnement *a fortiori* : si le passage d'une sainteté à l'autre, qui n'entraîne pas la pénalité du retranchement<sup>2</sup>, exige un bain ; il en faut à plus forte raison pour passer d'un endroit profane au sacré, passage entraînant la pénalité du retranchement (en cas d'omission du bain pour la survenue d'une impureté). Toutefois, même pour le passage d'un endroit sacré à un autre de degré supérieur en cas d'impureté, il y a parfois la pénalité du retranchement, au cas énoncé ailleurs<sup>3</sup> : si après être devenu impur à l'intérieur du temple on a fait une gémulation, ou si l'on a seulement séjourné pendant le temps nécessaire à cet effet, on est passible d'un sacrifice expiatoire (et si l'on a pénétré plus avant, on est passible du retranchement). Quelle est la durée du temps qu'il faut pour une gémulation ? Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, c'est autant qu'il en faudrait pour dire ce verset (II chron. VII, 3) : *ils s'agenouillèrent la face à terre, sur le pavé, et se prosternèrent*. R. Abahou ajoute : cela va jusqu'à la récitation des mots : *et rendez grâce à l'éternel, car il est bon*. R. Mena l'entend jusqu'à la fin de ce verset : *car sa miséricorde est éternelle*. On a enseigné<sup>4</sup> que R. Juda dit : la prescription même de ce bain, (au cas où l'on est pur) a un but de commémoration, et il arrivera parfois qu'en se rendant alors au bain, le cohen se souvient d'un ancien accès de gonorrhée dont il avait été affligé, et il aura soin d'attendre le coucher du soleil avant de rentrer au Temple. On a dit ailleurs<sup>5</sup> : « *quæ se post congressum menstruatam senserit etc.*, tous ceux là doivent prendre le bain de purification, avant de prier ; R. Juda les en dispense. » Or, dira-t-on que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration (non obligatoire en principe), ou dira-t-on que, puisque le bain même n'annule pas l'impureté de la personne atteinte de gonorrhée, il ne prescrit pas de bain pour une cause moindre, comme celle d'un accident (*semen videntis*) ? Qu'importe entre ces deux considérations, puisque R. Juda en dispense ? Il importe dans un certain cas, *si semen vidit antequam profluvisus fuerit* : si l'on admet que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration, celui-ci ne serait pas dû en principe légal ; mais si le second motif prédomine, ce bain sera obligatoire, parce qu'il produira du moins l'effet de purifier de l'accident, survenu en premier lieu. On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : selon R. Juda, la prescription même de ce bain n'a qu'un but commémoratif : il arrivera parfois qu'en se rendant au bain, le cohen se souviendra d'une ancienne impureté, et il aura soin avant de rentrer au Temple, d'atten-

1. Jér., tr. *Pesachim*, V, 10 ; *Sôta*, VII, 7. 2. La simple différence des degrés n'est pas punissable. 3. Tr. *Schebouôth*, II, 4 ; B., *ib.*, 16<sup>b</sup>. 4. Tossefta, *ibid*. 5. Tr. *Berakhôth*, III, 6 (t. I, p. 326).



dre le coucher du soleil. Ceci prouve que R. Juda ne conteste pas la raison du bain prescrit ici (pour celui qui est pur) ; mais ailleurs il en dispense, en raison de l'inutilité qu'aurait un tel bain, pour un homme atteint d'une impureté plus grave.

4. On étendait une toile de lin entre lui et le peuple ; puis il se déshabillait, descendait et prenait le bain, remontait et s'essuyait le corps. On lui apportait le costume orné d'or qu'il revêtait ; après, il se lavait les mains et les pieds. On lui amenait la victime du sacrifice quotidien, qu'il égorgeait, en coupant la majeure partie du cou, laissant achever cette œuvre par un autre cohen. Il recueillait le sang qui découlait de la victime, et le versait sur l'autel. Il entrait à l'intérieur du sanctuaire pour brûler l'encens, nettoyer le luminaire, offrir la tête et certains membres des victimes, les gâteaux frits et les libations de vin.

R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : le grand pontife ne fait achever l'égorgeement par un autre servant qu'après avoir coupé deux organes du cou (le larynx et l'œsophage), ou la majeure partie <sup>1</sup>. En effet, dit R. Yossa, la Mishnâ l'indique formellement, en disant : on lui amenait la victime du sacrifice quotidien, dont il coupait le cou. Le terme קרק, usité ici est tiré de ce verset (Jérémie, XLVI, 20) : *La destruction vient du Nord*. R. Hanina et R. Josué b. Lévi traduisent diversément ce terme : d'après l'un, il désigne l'égorgeement ; d'après l'autre, il indique l'action de l'enlever de sa place. Le premier avis se fonde sur ce que le contexte de la Mischnâ indique ; le second s'appuie sur ce verset (Job, XXXIII, 6) : *moi aussi j'ai été enlevé (formé) de l'argile* <sup>2</sup>.

5. L'offre de l'encens au matin avait lieu entre l'aspersion du sang et la combustion des membres ; au soir, cette opération avait lieu entre la présentation des mêmes membres et les libations. Si le grand pontife était un vieillard, ou un homme délicat, ἀσθενής, on chauffait pour lui de l'eau (la veille), que l'on joignait le lendemain à l'eau froide du bain, pour l'attédier.

Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXIX, 39), il est dit : *le matin*, et ce terme est dit aussi au sujet de l'encens à brûler sur l'autel (ibid. XXX, 7) ; il est juste que ce dernier objet, pour lequel l'expression *au matin* est dite deux fois, précède l'objet dont il n'est dit qu'une fois *au matin* (et la combustion des membres du sacrifice quotidien devra suivre l'encens). Puisqu'il en est ainsi, l'action de verser le sang de ce sacrifice devrait aussi précéder l'encens ? Non, répond R. Ila, comme pour le sacrifice quotidien, il est dit (ib.) : *tu feras*, ce précepte d'agir fait allusion à l'aspersion du sang (qui devra précéder l'encens). D'autre part, il est écrit une fois « au matin » pour le sacrifice quotidien, et deux fois « au matin » pour ranger le bois de l'autel (Lévit. VI, 5) ; ce dernier donc devra précéder l'autre. Or, dans quel but cet ordre à

1. B., *Houllin*, 29<sup>a</sup> et 44<sup>a</sup>. 2. Cf. *Mischnâ, Taharóth*, I, 7.

observer a-t-il été prescrit? Ce ne saurait être en vue d'opérer cette œuvre avant l'offre des membres du sacrifice, puisque pour les faire fumer, il faut avant tout que le bois brûle; on a donc voulu prescrire que l'action de ranger le bois devra précéder celle de l'aspersion du sang. Comme la répétition du terme *au matin* a eu lieu aussi bien pour le rangement du bois que pour l'encens, on ignore à première vue lequel de ces deux objets devra précéder l'autre; mais comme il est indispensable de recourir au bois pour approprier la combustion de l'encens, le rangement du bois aura lieu auparavant. Mais, fut-il objecté, on sait que l'action de verser le sang quotidien précédera celle de ranger le bois (en vertu de l'expression *tu feras* précitée); et puisque la combustion de l'encens précède l'aspersion (ainsi qu'il vient d'être dit), comment peut-on dire que le rangement du bois précédera l'encens<sup>1</sup> (à moins de déclarer que l'aspersion du sang suivra le rangement du bois)? Il n'en est pas ainsi, répond R. Ila, ce n'est pas pour n'avoir pas pu tirer cette déduction d'une autre règle, mais c'est en raison de l'appropriation de l'encens par le bois, que ce dernier doit précéder; voilà pourquoi il a fallu qu'un enseignement le dise formellement. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'appropriation de l'encens (pour la combustion) a lieu par les charbons. Non, dit R. Eléazar, c'est l'herbe faisant monter la fumée (qu'il importe d'y joindre) qui constitue cette aptitude. Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXX, 39), il est dit : *entre les deux soirs*, ainsi que pour l'encens (ib. XXX, 8); cette dernière expression indique que l'encens devra être offert au moment voisin de celui où l'on allume les lampes au Temple, dont il est dit : *du soir au matin* (ib. XXVII, 21), de façon que le nettoyage des lampes soit le dernier acte au soir. Aussi, l'objet dont il a été dit : *entre les deux soirs*, à propos des lumières (ou l'encens), aura lieu après celui dont il a été dit purement : *entre les deux soirs* (après le quotidien du soir). Puisqu'il en est ainsi (que l'encens devra être présenté aussi près que possible des lumières), pourquoi n'est-il pas offert après les libations (au lieu de l'être avant)? C'est que, répond R. Ila, pour ces dernières on a employé le terme *tu feras*; cette action donc devra être reculée autant que possible. Comment se fait-il, demanda R. Aboun b. Hija devant R. Ila, que plus haut (pour démontrer la priorité du sang du sacrifice quotidien) le mot *faire* est une allusion à la priorité, tandis qu'ici le même mot est, au contraire, un indice de retard? Chacune de ces interprétations, répond R. Ila, est justifiée par l'ensemble du sujet : pour le sacrifice quotidien du matin, on aurait pu croire que l'on peut ajourner l'aspersion de son sang après l'offrande de l'encens; l'expression *tu feras* a donc en vue une divergence spéciale, à savoir de lui assigner la

1. Le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : sachant que l'action de ranger le bois précède celle de verser le sang, et cette dernière ayant lieu avant de brûler l'encens, il est inutile d'invoquer le motif de l'appropriation par le bois pour les faire passer avant l'encens; cette priorité n'est-elle pas évidente, par les termes du texte biblique?

priorité. Par contre, pour le sacrifice quotidien du soir, on cherche en thèse générale à avancer les opérations; c'est seulement en raison de l'expression *tu feras* que l'on conclut, pour les libations, le devoir de les accomplir en dernier lieu. Aussi, R. Zeira enthousiasmé du savoir de R. Ila, proclamait son talent et l'appelait un des constructeurs de la loi.

On a enseigné<sup>1</sup> que R. Juda dit : on faisait chauffer à blanc de grosses tiges de fer dès la veille de Kippour, pour les plonger dans l'eau froide du bain, afin de l'attédir. Est-ce qu'ainsi l'on ne produit pas d'extinction au jour du Kippour? Or, R. Juda penserait-il que les travaux capitaux (comme celui d'éteindre), interdits au jour du sabbat, ne sont pas applicables au Kippour? C'est qu'en cela il partage l'avis de R. Simon (qu'un travail dont on ne profite pas directement n'entraîne pas de culpabilité). Mais n'a-t-on pas dit<sup>2</sup> que R. Yossé et R. Simon partagent le même avis? Il eut donc fallu dire que R. Yossé, R. Juda et R. Simon adoptent tous trois le même avis? Il faut admettre que, selon R. Juda, la chaleur au 2° degré (ce qui est chauffé) n'est pas l'égal du feu (et l'extinction en ce cas n'est pas un acte grave). Est-ce à dire qu'en raison de cette opinion émise par R. Juda, il faut attribuer aux autres sages un avis opposé, disant que le produit du feu équivaut au feu lui-même et que, pour ce motif, ils prescrivent de chauffer de l'eau chaude la veille, au lieu de rougir des fers? Pourquoi alors, selon eux, ne pas chauffer tout le bain la veille, au lieu d'une simple addition d'eau chaude? C'est que, dit R. Josué b. Abyin, ou R. Simon au nom de R. Anyané b. Soussi, on a recours à ce procédé, pour que l'on ne puisse pas dire avoir vu le grand pontife prendre un bain officiel, le jour du Kippour, dans de l'eau puisée (c'est interdit).

6. On conduisait le pontife à la cellule de Parwa<sup>3</sup>, salle de bain située dans le sanctuaire (le 2° bain devant avoir lieu en une place sainte). On étendait un drap de lin entre lui et le peuple. Il se lavait les mains et les pieds (avant de toucher seulement aux vêtements), et puis se déshabillait. Selon R. Meir, après s'être déshabillé (après ce contact), il se lavait les mains et les pieds, puis descendait se baigner, remontait et s'essuyait. On lui apportait le costume blanc, qu'il revêtait, puis il se lavait les mains et les pieds. Le matin, il portait des vêtements de Pélusium, d'une valeur de douze *manéh*, et l'après-midi des vêtements des Indes<sup>4</sup>, estimés 800 zouz. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il avait le matin un costume d'étoffe de Pélusium, coûtant 18 *manéh*, et l'après-midi un autre de douze *manéh*, soit en total une valeur de 30 *manéh*. Si à cette somme (prise du trésor sacré) il veut en ajouter encore, il le pourra, en prenant de son bien personnel.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1; B., *Synhédrin*, 18b. 2. Tr. *Sabbat*, II, 5. 3. C'est le nom d'un magicien (conservé ainsi), disent les commentaires. 4. Neubauer, *Géogr.*, p. 385.

Quel est le motif de R. Meir? C'est qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24) : *il se déshabillera*, acte suivi du *lavage* des mains et des pieds, puis : *il se revêtira* (de la juxtaposition de ces termes, on conclut qu'à l'instar du lavage après la première action, on le renouvellera après la seconde). Pourquoi le préopinant est-il d'un avis contraire? C'est que, dit-il, en raison même du rapprochement des termes, on compare l'action de se déshabiller à celle de s'habiller : comme cette dernière aura lieu à l'état saint, après le lavage, il en sera de même pour se déshabiller. R. Mena dit en présence de R. Judan : est-ce que, selon l'avis de R. Meir, la seule action de se baigner sert de séparation entre deux lavages des mains? (Faudra-t-il les laver avant et après le bain?) Tu t'imagines donc, lui répondit-il, qu'après s'être déshabillé, il faut se laver les mains et les pieds, ainsi qu'après le bain ; il n'en est pas ainsi, et après le déshabiller, on devra se laver les mains et les pieds, puis se baigner, se revêtir, et procéder à un nouveau lavage des mains. Samuel dit : tant le lavage du déshabiller que celui qui accompagne l'acte de s'habiller, tous deux auront lieu en vue de l'avenir (devront précéder ces actes). Bar-Kappara dit : un lavage a lieu pour l'avenir, l'autre pour le passé, et tous deux (même le premier), se font en étant déjà habillé. R. Yoḥanan dit : tous (Samuel et Bar-Kappara) reconnaissent que le premier lavage est prescrit en vue de l'avenir (avant de revêtir le costume sacré blanc, en ayant encore sur soi le costume ordinaire).

Tous reconnaissent aussi, dit-il, que l'omission du premier lavage serait une cause d'empêchement de célébrer le culte, en raison de ce qu'il est écrit (Exode, XXX, 21) : *Une loi éternelle pour les générations* (le terme *loi* précisant que ce détail est indispensable). Enfin, R. Yoḥanan dit encore ; tous reconnaissent que le dernier lavage des mains et des pieds a lieu en vue du passé (pour le retrait du costume sacré, non pour le costume ordinaire que le pontife revêt après avoir achevé tout le service). En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ le confirme en disant : on lui apportait ses vêtements habituels, qu'il mettait (après un dernier lavage) ; or, ce n'était certes pas pour revêtir le costume ordinaire qu'il fallait se laver les mains et les pieds. R. Yoḥanan déduit de l'expression pléonastique<sup>1</sup> *il les revêtira* (Lévit. XVI, 4), que ce fait seul est indispensable (sous peine de nullité du service), non l'acte de se laver les mains, comme l'acte du changement des vêtements est indispensable, non le lavage qui l'accompagne.

Les objets en lin (du costume) doivent être doubles, et il est admis que cette règle n'est pas conforme à l'avis de R. Yossé (ci-après). R. Samuel b. R. Isaac, ne s'étant pas rendu un jour à la salle d'études, vint trouver R. Zeira et lui demanda ce qu'il y avait eu de nouveau au cours de cette journée : on a enseigné, lui raconta R. Zeira<sup>2</sup>, que le lin (du grand pontife) devra être double, ce qui est en opposition avec R. Yossé. Or, il a été exposé : du verset (Exode, XXVIII, 40) *aux fils d'Aron tu feras des tuniques* les sages déduisent qu'il fallait deux tuniques (minimum du pluriel) pour chacun ; selon

1. B., *Zebahin*, 19<sup>b</sup>. 2. Jér., *Hahgigâ*. I, 1 (f. 75<sup>d</sup>, fin).

R. Yossé, une seule suffit à chacun. Les autres sages se fondent sur les termes dudit verset ; mais R. Yossé applique l'emploi du pluriel au grand nombre de fils d'Aron, devant tous recevoir la tunique officielle. — Le mot *lin* indique que le costume officiel devra être nouveau (n'ayant pas servi à un simple cohen), et il n'a pas pour but de dire que ce vêtement ne devra pas être usé, puisque l'expression « il les revêtira » (aussitôt après) assigne précisément le devoir de porter en tous cas ce costume (fût-il usé, pourvu qu'il n'ait pas servi au simple cohen). R. Hanania dit au nom de R. Yassa que c'est conforme à la discussion émise au sujet du point suivant : sur une peau tannée dans le but d'en faire une amulette, il est permis d'écrire une *mezouza* ; R. Simon b. Gamaliel le défend (il veut, comme ici pour le costume, une matière neuve). R. Yossa dit : nous avons d'abord cru que la présente discussion a lieu seulement sur le point de savoir si un objet, préparé pour l'usage profane, peut servir ensuite à un but religieux, et il va sans dire (d'après tous) que ce qui a été destiné une première fois au culte ne saurait devenir profane. Mais comme il a été enseigné : les pierres destinées au culte devront être taillées à l'état saint et devront continuer à rester en cet état saint ; de même, les vêtements sacrés devront être tissés à l'état saint et être conservés en cet état ; en outre, R. Hanina dit au nom de R. Yassa, que la question d'emploi de vieilles étoffes est conforme à la discussion émise d'autre part. Il en résulte qu'il y a contestation, même sur le point de savoir si un objet destiné au culte peut aussi servir dans un but profane. Ainsi, l'on a enseigné<sup>1</sup> : lorsqu'on a fabriqué un ustensile dans un but religieux, on pourra (sans souci de sa destination première) l'employer comme profane aussi longtemps qu'il n'a pas servi au culte ; à partir de ce dernier moment seul, l'usage profane devient interdit. Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>2</sup> qu'après avoir fabriqué un objet pour le culte, cette destination seule suffit pour interdire désormais l'emploi profane ? Ce point même, dit R. Hanania au nom de R. Yassa, est l'objet d'une discussion analogue (en renversant les termes) : l'objet fabriqué dans un but profane pourra (malgré cette destination) servir au culte aussi longtemps qu'il n'y a pas eu d'emploi profane ; à partir de ce dernier moment, il ne pourra plus servir au culte. Mais n'a-t-on pas dit (comme ci-dessus) que l'objet fabriqué dans un but profane ne peut pas servir au culte (s'attachant à la destination première) ? On peut l'expliquer, dit R. Houna au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), en disant qu'il s'agit d'un ustensile acquis avec de l'argent provenant du trésor sacré (il a donc été consacré en principe), et c'est là un cas spécial, dont on ne peut rien conclure comme règle générale.

A partir de quel moment<sup>3</sup> les ustensiles du culte (faits dans cette vue) deviennent-ils sacrés (d'un usage interdit) ? Est-ce dès la fabrication, ou à partir de leur emploi ? Si c'est dès la fabrication, il n'y a plus à se préoccuper de la suite (on comprend qu'ici la destination spéciale soit effective) ; si c'est à

1. Tossefta au tr. *Meghilla*, ch. 2 ; au tr. *Menahóth*, ch. 9. 2. B., *Baba mecia*, 84<sup>a</sup> ; *Menahóth*, 22<sup>a</sup>. 3. Jér., *Meghilla*, III, 1 (f. 73<sup>d</sup>).

partir de leur emploi, ils deviennent sacrés en même temps que leur contenu. Il va sans dire que sous Moïse, les ustensiles ayant été consacrés par l'huile d'onction, ils l'étaient dès le principe ; mais dans les siècles suivants, p. ex. sous Salomon, devenaient-ils du même coup (au moment de l'emploi) saints et aptes à consacrer d'autres objets ? Au moment de l'entrée en Palestine (en vue de l'érection future du Temple), les Lévites ont transvasé les objets des ustensiles mosaïques dans les nouveaux (de façon à opérer la transmission immédiate de la sainteté, au même titre que les vases mosaïques). Mais s'il n'y avait plus de vases mosaïques, les nouveaux deviennent sacrés en même temps que leur contenu (par l'emploi). De même, au retour de la captivité de Babylone, on a transvasé les reliquats sacrés des vases de Salomon dans les nouveaux (fabriqués sous Ezdras) ; pour ceux de ces derniers, qui n'avaient pas eu de contact avec les vases salomoniens, la consécration n'est arrivée qu'au moment de l'emploi. — Si des pierres ont été taillées pour la sépulture d'un mort <sup>1</sup>, il est défendu d'en tirer aucun profit (dès le principe) ; si elles ont été taillées à la fois pour un vivant (en vue de sa sépulture future) et pour un mort, la jouissance est permise. Tout vase tombé dans les 4 coudées les plus voisines d'un lit funèbre devient d'un accès interdit par la présence même d'un mort ; mais en dehors de cet espace, les objets tombés devant un mort peuvent être repris.

La Mischnâ a énoncé qu'au jour du Kippour le grand pontife prenait 5 bains et se lavait dix fois les mains et les pieds. D'où sait-on qu'il y avait deux lavages des mains et des pieds en raison de chaque bain ? De ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24) : *il se déshabillera ; il se baignera ; il revêtira* (la question du lavage est énoncée entre les deux actions, pour dire qu'elle accompagne chacune). Il est juste qu'il en soit ainsi, observe R. Eléazar b. R. Simon : puisque pendant les jours ordinaires de l'année, où le bain n'est pas exigible pour le service officiel (légalement), le pontife devra cependant se laver les mains et les pieds ; à plus forte raison ce lavage est dû au jour où le bain est prescrit légalement. Toutefois, ce raisonnement pêche par la base (peut-on objecter), et il n'y a pas d'*a fortiori*, car si aux jours ordinaires il suffit d'un lavage, le texte biblique n'en exprime aussi là qu'un seul ; et peut-être suffit-il pour toute la journée ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *il retira les vêtements de lin*, sans qu'il ait été encore question de les revêtir <sup>2</sup> ; or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller sans qu'il soit question aussi de se revêtir, et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira, » c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des mains et des pieds est exigible. Au contraire, dit R. Mena, c'est l'inverse qui paraît admissible, et il faut renverser les termes (selon l'ordre de l'énoncé biblique, d'abord déshabiller, puis revêtir). — Est-ce que la seconde qualité de l'étoffe de Pelusium n'était pas supérieure à la première des Indes ? (pourquoi donc le grand

1. B., *Synhédrin*, 48<sup>a</sup> ; *'Abôda zara*, 29<sup>b</sup>. 2. Cf. ci-après, VII, 9.

pontife devait-il avoir, pour le second costume, l'étoffe des Indes)? On a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer (sans interdire une autre supérieure).

Ainsi, l'on a enseigné ailleurs<sup>1</sup> : il n'y a rien au-dessus du surchoix de la première qualité (pour l'huile destinée au luminaire) ; la seconde part de la première qualité, ou la première part de la seconde qualité (que l'on emploie pour les offrandes nécessitant de l'huile) sont considérées comme égales, sans qu'il y ait entre ces deux dernières, une différence de supériorité ; et l'on a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer. Pourquoi donc, en somme, la Mischnâ assigne-t-elle une valeur supérieure au costume du matin ? C'est que pour celui-ci, répond R. Naḥman au nom de R. Mena, le texte biblique emploie 4 fois le mot *lin*, qui n'est exprimé qu'une fois pour le costume à porter l'après-midi. Il est arrivé à R. Ismaël b. Fabi de mettre, au jour du *kippour*, un costume valant cent manéh et de monter en cet état sur l'autel faire le service. R. Eliézer b. Horsoum, revêtu d'un costume valant deux myriades, monta à l'autel pour célébrer le culte ; mais ses frères les cohanim le firent redescendre, car la transparence de l'étoffe était telle qu'il paraissait nu. Que fit-il alors ? Il trempa le costume dans de l'eau (pour obvier à la transparence), et fit le tour de l'autel sept fois, pour en montrer l'éclat<sup>2</sup>.

6. Le grand pontife se rendait auprès du taureau particulier à sa personne, placé entre le portique et l'autel, la tête placée au sud et la face tournée vers l'ouest. Le pontife se plaçait à l'orient, tournant les regards vers l'ouest ; il appuyait les deux mains sur la victime, et récitait la confession, en ces termes : « O éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O par Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes, dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur (ib. 30) : *car, en ce jour, votre expiation aura lieu, etc.* » A ces mots, l'assemblée répondait : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux ! »

On nomme nord de l'autel<sup>3</sup>, approprié à la cérémonie de l'égorgement par rapport au saint des saints, l'emplacement qui s'étend depuis le mur occidental de l'autel jusqu'à la muraille au nord du parvis, sur toute la longueur de l'autel qui est de 32 coudées. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Eliézer b. R. Simon, c'est l'espace qui s'étend depuis l'angle réservé à la cellule des couteaux jusqu'à l'intervalle entre le portique et l'autel, y compris le mur oriental du parvis, Rabbi ajoute l'espace nécessaire pour la marche des simples israélites, soit onze coudées, plus autant pour la marche des cohanim.

Selon R. Yoḥanan, il n'est dit nulle part que l'égorgement opéré par un sim-

<sup>1</sup>. *Menahôth*, IX, 5.    <sup>2</sup>. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, pour les sécher à la hâte.    <sup>3</sup>. Tossefta à *Zebahim*, ch. 6.

ple israélite soit sans valeur (illicite). Rab faisait la recommandation suivante à ses disciples : en tout lieu on a enseigné que l'aspersion du sang est interdite par l'entremise d'un simple israélite, et, pour la vache rousse, même l'égorge-ment est interdit de cette façon. Sur quoi R. Yoḥanan répliqua qu'en aucun cas l'égorge-ment accompli par un étranger manque de valeur. Mais, objecta R. Ḥiya b. Aba, puisqu'il est dit (Nombres, XIX, 3-4) : *il égorgera* (la vache), puis *il aspergera*, n'est-ce pas pour indiquer qu'à l'instar de ce dernier acte, devant être exclusivement accompli par un homme, non par une femme (ou un étranger), l'égorge-ment devra l'être de même? Il y a une distinction à établir, fut-il répondu : l'aspersion des eaux sera valable faite par un étranger <sup>1</sup>, non par une femme (de même pour l'égorge-ment). Pour l'aspersion des eaux, répliqua-t-il, on ne trouve pas l'emploi du mot cohen, tandis qu'il est usité pour l'aspersion du sang (Lévit. XVI, 14), et il n'y a pas de différence entre l'étranger (simple israélite) et la femme, car ce qui est valable par l'effet de l'un l'est aussi par l'autre. De même, pour la cérémonie des cendres de la vache rousse, le texte biblique se sert du terme *homme* pour dire que tout simple israélite est admis à remplir cet acte, et par suite la femme aussi bien que l'homme. R. Israël b. R. Isaac, ou R. Yoḥanan, dit au nom de R. Simon b. Yoḥai : le taureau d'expiation offert au jour de Kippour, devra être égorgé par le cohen. Pourquoi ne pas parler aussi du bouc offert en ce jour? Cela va sans dire, puisque le verset (ibid. 15) dit textuellement : *Il égorgera le bouc, etc., et offrira son sang* ; comme ce dernier acte est forcément accompli par un cohen, le premier le sera aussi. R. Jacob b. Aḥa, R. Yossa et R. Yoḥanan disent formellement au nom de R. Ismaël b. R. Isaac : le taureau et le bouc doivent être égorgés par le cohen. — R. Ḥagai dit : dans la première confession, le pontife dira : « O Eternel ; » dans la seconde : « ô par Dieu. »

On a enseigné <sup>2</sup> que pour formuler la confession (le Kippour), le pontife di-  
sait <sup>3</sup> : « j'ai commis un délit, j'ai été inique et pécheur », rappelant le verset (Exode, XXXIV, 7) : *il pardonne le délit, l'iniquité et le péché*, et cet autre (Lévit. XVI, 21) *il confessera sur lui* (le bouc) *toutes les iniquités des enfants d'Israël*. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, le 1<sup>er</sup> terme dési-  
gne les délits volontaires ; le second, les crimes par rébellion, et le dernier, les fautes involontaires. Mais, est-ce qu'après avoir confessé les 2 premières  
sortes de péchés et demandé le pardon, il y a lieu de recommencer pour les  
erreurs involontaires? Voici, en effet, la formule de confession : « O Seigneur,  
j'ai péché, j'ai été pervers et inique envers toi, moi et ma maison et les fils  
d'Aron, comme il est dit dans la loi de Moïse ton serviteur (ib. 30) : *En ce  
jour, votre expiation aura lieu, etc.* » ; puis l'assistance répondait : « Loué  
soit à jamais le nom de son règne glorieux ! » On trouve aussi que c'est la  
formule de la plupart de ceux qui ont confessé publiquement. David dit (ps.  
CVI, 6) : *Nous avons péché comme nos ancêtres; nous avons commis des*

1. Tr. *Para*, XII, 1. 2. Tossefa à ce tr., ch. 2. 3. Formule maintenue  
dans la liturgie actuelle du Kippour, prière de *Moussaph*.



*iniquités et des impiétés*; enfin Daniel dit (Dan. IX, 5) : *nous avons péché, nous avons été iniques, impies et rebelles*. Donc, le pontife confesse en ces mêmes termes. Pourquoi, après que Moïse eut dit (Exode, XXXIV, 7) « il pardonne le délit, l'iniquité et le péché », est-il dit plus loin (Lévit. XVI, 21) « il confessera sur le bouc toutes les iniquités des enfants d'Israël » ? C'est pour faire entendre que dès la confession des 2 premières sortes de crimes, Dieu les considérera à l'égal des fautes involontaires.

Deux fois la journée du Kippour, le pontife énonçait le nom sacré (le tétragramme divin), 6 fois pour le taureau à sacrifier, 3 fois pour le bouc, une fois pour l'imposition des sorts. Ceux qui se trouvaient auprès de lui se jetaient la face à terre, et ceux qui étaient éloignés disaient : Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. Ni les premiers, ni les seconds, ne bougeaient de leur place ; jusqu'à ce que le nom divin s'était pour ainsi dire caché (voilé dans un mystérieux oubli), selon le verset (Exode, III, 15) : *Voici mon nom à jamais*, lisant le dernier mot *לצל*, dans ce sens : « pour être caché ». En principe <sup>1</sup>, le pontife disait le nom divin à haute voix ; mais lorsqu'il y eut un très grand nombre de gens effrontés (irrespectueux à cette audition), le pontife énonçait ce nom à voix basse. R. Tarfon dit <sup>2</sup> : je me suis trouvé placé en rang au milieu de mes frères les cohanim, et j'ai dû pencher l'oreille vers le pontife pour l'entendre prononcer le nom divin, qu'il émettait à peine au milieu du chant d'accompagnement des autres prêtres.

Autrefois, ce nom était livré à chacun ; lorsque les gens irrespectueux devinrent nombreux, on le livra seulement à une catégorie réservée de gens purs. Samuel, en passant, entendit un père maudire, par ce nom, son fils qui en mourut, et il s'écria : cet homme a commis 2 choses graves du même coup (la mort de son fils) et une transmission indue du nom sacré à un passant qui l'entendit.

R. Inioné b. Soussié se rendit auprès de R. Hanina à Cippori et lui dit : viens et je te livrerai le nom ineffable. Sur ce, le fils de R. Hanina alla se cacher sous le lit de son père pour écouter ; mais, en éternuant, il révéla sa présence. Quoi, s'écria le premier, est-ce votre habitude d'agir ainsi avec ruse ? Va donc, je ne te révélerai rien, ni à toi, ni à d'autres. Un médecin se trouvant à Cippori offrit de révéler le nom ineffable à R. Pinhas b. Hama, qui refusa ; et pourquoi demanda le premier ? C'est que je mange de la dîme qui m'est donnée de côté et d'autre ; et si j'étais initié à la connaissance du nom divin, je ne pourrais plus rien manger de ce qui provient des hommes <sup>3</sup>.

8. Le pontife arrivait à l'est du parvis et au nord de l'autel, ayant le président à sa droite et le chef de la section du service à sa gauche. Là étaient les 2 boucs auprès d'une urne, *καλπη*, contenant les 2 sorts sur

1. B., *Pesahim*, f. 20<sup>a</sup>. 2. B., *Kidduschin*, 71<sup>a</sup> ; *Pesahim*, 20<sup>a</sup>. 3. V. Décisions de R. Moïse Riqanâti, n° 66 ; Casuistique de R. David b. Zimra, II<sup>e</sup> partie, n° 714.

tablettes en bois d'ébène, fabriquées en or par le pontife Ben-Gamala. Aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

(10) De même, Ben-Qatin avait fait fabriquer 12 robinets au bassin d'eau, qui n'en avait eu que 2; il l'a aussi embelli d'un appareil mécanique, μέγανη, afin que l'eau ne devienne pas impropre à l'usage par le séjour de nuit. Le roi Monobaz fit en or tous les manches des vases sacrés en usage le Kippour, et sa mère Hélène <sup>1</sup> fit don d'un chandelier en or, qui fut placé à la porte du sanctuaire, et d'un tableau du même métal sur lequel on grava le texte de la loi relative au soupçon d'adultère <sup>2</sup>. Il est arrivé un miracle <sup>3</sup> aux portes offertes par Nicanor au temple; aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

On appelle « nord de l'autel », ou partie propre à l'égorgement des sacrifices supérieurs, l'espace s'étendant depuis le nord de l'autel. En effet, R. Simon a corrigé ainsi l'énoncé du § précédent : il s'agit de l'espace compris entre le mur septentrional de l'autel et le côté est du parvis. Le président remplissait 5 fonctions : 1° Il disait au pontife de lever la main droite (pour le tirage au sort); 2° il se plaçait à la droite du pontife, pendant la marche, et le chef de la section de service se mettait à gauche; 3° il déployait une étoffe pour faire signe que la libation ayant lieu, le chant doit commencer; 4° il assistait de sa main droite le pontife gravissant les degrés de l'autel, et il l'aidait à monter <sup>4</sup>; 5° nul pontife n'exerça ses hautes fonctions avant de passer par la présidence, afin d'être bien au courant. — Les « tablettes » dont il est question dans la Mishnâ étaient de buis, πύξινον. R. Samuel frère de Rab demanda si, en cas de perte, on peut les remplacer par des tablettes en or? Certes, selon le proverbe disant : on peut s'élever en fait de saintetés, non descendre <sup>5</sup>.

Quant aux « robinets ajoutés par Ben-Qatin », pourquoi n'étaient-ils pas superposés les uns aux autres? C'est que, dit R. Yôna, ils avaient pour but qu'au jour d'accumulation des sacrifices (aux jours de demi-fête des tabernacles), 12 cohanim pussent se laver les mains à la fois et y arriver sans se gêner réciproquement. On comprend qu'il était permis de se laver dans la partie supérieure de cette fontaine, parce qu'elle avait perdu sa qualité de vase (où le cohen ne doit pas se purifier), en ayant été diminuée par une adjonction au bas; mais est-ce que la partie inférieure n'a pas conservé intacte la qualité de vase? Comment donc le cohen peut-il s'y purifier pour l'office? C'est que, dit R. Josué b. Lévy, un conduit d'eau, venant de la source d'Etam, mettait cette fontaine (mécaniquement) en communication avec l'eau vive (restituant ainsi l'aptitude à la purification), de façon que les pieds tournés au sud étaient perforés comme des grenades (le caractère de vase étant désormais

1. La reine d'Adiabène; voir Derenburg, *Essai*, etc., p. 224. 2. *Nombres*, ch. V. 3. Expliqué ci-après, fin. 4. *Tamid*, VII, 3. 5. Tr. *Berakhôth*, f. 28<sup>a</sup> (t. I, p. 335).

annulé, on pouvait s'y laver). De même, dit R. Simon b. Karsena au nom de R. Aha, on employait au bain des Cohanim le grand bassin construit par Salomon, dont il est dit (II Chron. IV, 6) : *le bassin servait aux prêtres pour s'y laver* ; et il n'était pas considéré comme vase (interdit), parce qu'il était alimenté par la source d'Etam (cours d'eau vive), et ses pieds tournés au sud étaient perforés. Il est dit (Ezra, I, 9) : *leur nombre est de 30 bassins d'or*. Ce dernier terme, dit R. Samuel b. Nahman, désigne les récipients du sang d'agneaux.—« Il y avait mille bassins d'argent » ; c'est là, dit R. Simon b. Lakisch, que l'on recueillait<sup>1</sup> le sang des taureaux. Enfin, « ces taureaux étaient au nombre de 24 ; » c'est bien ainsi, dit R. Simon, que l'on désigne ailleurs<sup>2</sup> la cellule des Halifoth, parce que l'on y renfermait les couteaux d'égorgement.

Au sujet du luminaire d'or, offert par la reine Hélène, il y a 2 avis différents : l'un dit que c'était un chandelier à sept branches, l'autre dit que c'était une simple lampe ronde (קנבֿןֿ). En effet, le traducteur chaldéen Aquilas traduit les mots de Daniel (V, 5) « en face de la lumière » par lampe, λαμπίς. Elle fit graver aussi sur une tablette d'or le chapitre relatif au soupçon d'adultère<sup>3</sup> ; et lorsque le soleil brillait, des éclairs s'en échappaient par le reflet des rayons, de sorte que l'on avait connaissance du lever du soleil (et qu'il fallait réciter le *schema*). Selon R. Simon b. Lakisch au nom de R. Yanai, les initiales seules de cette section de la loi y étaient inscrites. Mais n'a-t-on pas dit que le rouleau écrit contenant ce texte était entièrement semblable au tableau, n'ayant ni des lettres plus épaisses, ni plus minces, mais moyennes ? On a voulu dire seulement que les initiales étaient semblables. R. Oschia au contraire a enseigné que la section y était écrite en entier ; ce texte servait à la lecture officielle pour la cérémonie, ainsi qu'à l'explication des moindres détails techniques (ou grammaticaux) de ce passage biblique.

« Un miracle est survenu pour les portes de Nicanor, que l'on cite avec éloge », est-il dit. On a enseigné, en effet, ce fait : pendant le transport de ces portes en bateau, un violent orage survint. Pour alléger le bâtiment, on jeta une porte à la mer ; et, comme l'orage continuait, on voulut aussi jeter la 2<sup>e</sup> porte. Nicanor la prit alors dans ses bras en disant : si vous voulez la jeter à la mer, jetez-moi avec elle. Il était désolé de la perte de la 1<sup>re</sup> porte, jusqu'à son arrivée au port, לקֿהֿן, de Joppé<sup>4</sup>. En débarquant, il eut la joie de voir surnager de dessous le navire la porte destinée au Temple, qu'il croyait perdue. Aussi a-t-on enseigné<sup>5</sup> : toutes les portes du Temple furent successivement dorées (à mesure que le trésor s'enrichissait), sauf les portes du Nicanor, en raison du miracle dont elles avaient été l'objet. Selon d'autres, leurs plaques de cuivre brillaient d'une façon surprenante. On enseigne aussi au nom de R. Éliézer que leur cuivre brillait plus que l'or.

9 (11). Voici les noms de ceux qui méritèrent le blâme (en ce qui tou-

1. Décomposition du mot « bassins » en כֿנֿבֿןֿ, recueillir, et הֿלֿבֿןֿ, agneau. 2. *Middoth*, IV, 7. 3. Jér., *Sôta*, II, 2 (f. 18<sup>e</sup>). 4. Neubauer, p. 82. 5. *Middoth*, II, 3.

che le culte officiel) : la famille de Garmo ne voulait enseigner à personne son système de cuisson des pains de proposition ; celle d'Abtinós ne voulait montrer à personne sa manière de préparer l'encens ; Hagros, fils de Lévi, connaissait un mode particulier de chant, et ne voulait pas le communiquer ; enfin Ben-Qamçar n'a pas voulu faire part à autrui de son talent d'écrivain. Des premiers (les bienfaisants), il a été dit (Prov. X, 7) : *on rappelle le souvenir du juste en bénédiction* ; et, de ces derniers, il est dit (ensuite) : *le nom des impies s'anéantit*.

La famille de Garmo était très compétente dans la fabrication des pains de proposition et dans le mode de retrait du four <sup>1</sup>. Comme elle refusait de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles pour le retrait du four. Les gens de Garmo chauffaient l'intérieur d'une forme, et à l'extérieur, ils appliquaient la pâte ; cuisson supérieure, qui empêchait toute moisissure. Les Alexandrins ne savaient pas l'éviter, parce que, tout en chauffant l'intérieur, ils faisaient aussi cuire le pain à l'intérieur (mode défectueux). Lorsque les sages apprirent ce fait, ils dirent : tout ce que Dieu a créé existe en son honneur, selon ces mots (ib. XVII, 4) : *toute œuvre de Dieu<sup>2</sup> est en faveur* (et doit être convenable, non moisie). Ils les firent donc chercher ; et, sur leur nouveau refus, ils doublèrent leur salaire. Au lieu de la somme quotidienne de 12 mané<sup>3</sup>, à laquelle ils avaient droit, on leur en accorda 24 ; selon R. Juda, au lieu des 24 qu'ils recevaient d'ordinaire, on leur accorda 48. Pourquoi, leur demanda-t-on, ne voulez-vous pas enseigner votre système à autrui ? C'est que, dirent-ils, nous savons par tradition de nos ancêtres, que ce temple sera détruit. et il ne faut pas que notre système soit connu par d'autres, qui pourraient l'employer à l'usage des idoles ; on doit donc les mentionner avec éloge. Jamais on ne vit entre les mains de leurs enfants du pain blanc, afin que l'on ne puisse pas les soupçonner de vouloir manger eux-mêmes des pains sacrés de proposition.

La famille d'Abtinós (Euthinos) était très compétente à fabriquer l'encens pour qu'il s'élève en forme de colonne. Comme ils refusèrent de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles à le faire monter. Or, les gens d'Abtinós faisaient en sorte que l'encens s'élevait en colonne droite, s'éparpillait au plafond, puis redescendait ; ce que les Alexandrins ne savaient pas produire, leur encens se dissipant aussitôt après s'être levé. Les sages ayant énoncé les mêmes réflexions qu'auparavant, ils répondirent en mettant en avant leurs scrupules pour l'avenir, à l'égard de l'idolâtrie. On doit aussi rappeler à leur éloge que jamais une femme de leur famille ne sortit parfumée (pour éviter tout soupçon de tirer parti de l'encens sacré) ; et, de plus, lorsqu'il arrivait à l'un d'eux d'épouser une femme d'une autre localité, il établissait avec elle la condition préalable

1. Jér., *Segalim*, V, 2 (f. 48<sup>d</sup>). 2. Littéral. : Dieu a tout fait. 3. Monnaie valant 100 dinars. V. t. III, p. 243.

qu'elle ne serait jamais parfumée. R. Yossé dit avoir rencontré un enfant des Abtinos, auquel il demanda de quelle famille il était ; et, sur sa réponse qu'il était de telle famille, le rabbi ajouta : mon fils, comme tes ancêtres ont eu souci d'augmenter leur gloire (en gardant pour eux le secret de leur fabrication), sans crainte de diminuer (en dehors d'eux) la gloire divine, le contraire est arrivé ; leur gloire est devenue nulle par la destruction du Temple, et la majesté divine n'a fait que s'étendre davantage sur le monde. R. Akiba dit : Simon b. Logos m'a raconté qu'il lui avait semblé (en rêve) avoir cueilli des herbes odoriférantes avec un enfant de la famille d'Abtinos et qu'il le voyait à la fois rire et pleurer. Mon enfant, lui demanda-t-il, pourquoi pleures-tu ? Je déplore, répondit-il, la diminution de la gloire paternelle. Et pourquoi es-tu joyeux ? Je me réjouis du bonheur qu'auront les justes à l'avenir de voir le Temple rebâti ; en ce moment, il me semble voir l'encens s'élever en colonne verticale<sup>1</sup>. Je lui dis : mon fils, montre-le moi. Il s'y refusa, en disant qu'il est de tradition paternelle chez eux de ne livrer ce secret à nulle créature.

R. Yoḥanan b. Nouri dit : j'ai reconstruit un vieillard descendant de cette famille d'Abtinos, qui me dit : maître, jadis ma famille ne transmettait ce rouleau (contenant la recette spéciale pour la fabrication de l'encens) qu'avec la plus grande réserve, de l'un à l'autre ; mais puisqu'à présent il n'y a plus de gens dignes de foi, voici le rouleau et prends-en soin. Lorsque je vins faire le récit de la rencontre à R. Akiba, il se mit à verser de chaudes larmes, et dit : Désormais, hélas, nous n'aurons plus à mentionner leur nom avec blâme, puisque tous ont justifié leur conduite, sauf Ben-Qamṣar, et qu'il est dit ailleurs<sup>2</sup> qu'ils figuraient parmi les préposés au service du Temple. R. Ḥiskia dit que R. Simon et les autres sages ont des avis divergents sur le point de savoir pourquoi la Mischnâ cite seulement 3 noms : l'un dit que l'on a voulu comprendre par là les hommes méritants de toutes les générations contemporaines du Temple ; selon l'autre avis, la Mischnâ n'a désigné spécialement que les gens marquants de son temps. Or, d'après le premier avis, on applique à tous (même à Garmo et Abtinos) le verset (précité) : « le souvenir du juste est invoqué en bénédiction » ; d'après l'autre avis, la fin de ce verset, « le nom des impies s'anéantit » est applicable à tous, tandis que le commencement du verset (la bénédiction) n'est applicable qu'à Ben-Qatin et à ses compagnons. De tous, Ben-Zôma disait<sup>3</sup> : ils te rendent (à Dieu) ce qui leur vient de toi, on l'appellera par ton nom, on te mettra à la place qui t'est due : personne ne touche à ce qui est destiné à un autre, et aucun règne n'a de contact avec un autre (ne peut l'empêcher).

1. Cette apparition rappelle la destruction du Temple et sa restauration future.  
2. *Seḡalim*, ibid. 3. V. *Sentences*, p. 124.

CHAPITRE IV

1. A la hâte, le pontife saisissait dans l'urne, *καλή*, deux lots <sup>1</sup>, sur l'un desquels était écrit : « pour l'Éternel, » et sur l'autre : « à Azazel. » Le président se trouvait à sa droite, et le chef de la section de service était à sa gauche. Si le lot attribuant le sacrifice « à l'Éternel » se trouvait levé dans sa droite, le président lui disait : « ô mon maître, le grand pontife, élève ta main droite »; si le lot désignant la part « à l'Éternel » se trouvait dans sa gauche, le chef du sacrifice lui disait : « Seigneur grand-prêtre, élève ta gauche. » Il plaçait ensuite les lots sur les deux boucs, en prononçant la formule : « à l'Éternel le sacrifice expiatoire. » Selon R. Ismaël, il n'avait pas besoin de parler de péché, mais il disait seulement : « à l'Éternel. » Après quoi, les assistants répondaient : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. »

En réalité, il n'est pas indispensable de tirer ces deux bulletins d'une urne ; on peut aussi se servir d'un panier quelconque, et il n'est question d'urne que pour donner à la cérémonie plus d'éclat (*pompa*). A quoi bon graver les sorts sur des tablettes ? Ne suffirait-il pas d'y placer 2 fils, l'un blanc l'autre noir, que l'on attacherait ensuite sur les boucs, en disant que l'un est destiné à Dieu, l'autre à Azazel ? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVI, 8), un lot sera pour l'Éternel ; il faut donc que ce soit un objet stable comme tel <sup>2</sup>, faisant connaître d'avance lequel est destiné à Dieu et lequel à Azazel. Mais pourquoi ne pas prendre deux pierres, l'une blanche et l'autre noire, établissant ces distinctions ? C'est qu'à leur simple vue on ne saurait préciser leur destination. Pourquoi ne pas inscrire leur but sur chacune, au lieu de l'écrire sur des tablettes ? C'est que cette destination visible devra être perpétuelle, non passagère (comme sur des pierres). Aussi, l'on dit que les tablettes étaient gravées. On a enseigné de même <sup>3</sup> : au moyen de 2 urnes, on fit le partage de la Palestine, l'une comprenant les divisions territoriales, l'autre contenant les noms des tribus ; et 2 cohanims adolescents tiraient un bulletin de chacune, puis leur jonction formait une attribution de terre désormais acquise.

Par 3 objets la Palestine a été répartie en ses divisions : par la voie du sort par le pacte du pontife, ou les Ourim et Toumim, par une compensation pécuniaire (en dédommagement des grandes distances loin du centre). Ainsi, 1° il est écrit (Josué, XVIII, 10) : *Josué leur jeta le sort devant l'Éternel à Micpa* <sup>4</sup>; 2° l'expression employée là, « devant Dieu, » est applicable <sup>5</sup> au dit pectoral (où les noms des tribus avec leur terre étaient aussitôt marqués) ; 3° il est dit (Nombres, XXVI, 56) : *par égard au plus grand et au plus petit nombre, ce qui indique une égalisation par de l'argent*. R. Abin dit : si Dieu n'avait pas

1. Il les prenait vivement, pour que ce soit bien l'effet du hasard. 2. Le fil pourrait déteindre. Voir Sifri sur *Lévitique*, XVI. 3. B., *Baba bathra*, 122<sup>a</sup>. 4. Jér., *Synhédrin*, VI, 3 (f. 23<sup>b</sup>). 5. *Bereschith Rabba*, n° 26.

fait que chacun se plût dans la place assignée<sup>1</sup>, il n'y aurait jamais pu y avoir d'entente pour le partage<sup>2</sup>. On dit à ce propos que 3 choses doivent plaire<sup>3</sup> : la femme doit plaire à son mari, la localité à l'habitant, l'achat à l'acquéreur. En effet, dit R. Aba b. R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin au nom de Lévi : dans le monde futur, Dieu agira ainsi, comme il est dit (Ezéchiel, XXXVI, 26) : *je mettrai en vous un cœur neuf, etc., je vous donnerai un cœur de chair*, dernier terme que l'on peut entendre dans ce sens<sup>4</sup> : un cœur méprisant la part d'autrui (sans envie et content de son sort).

Si après avoir touché les lots au fond de l'urne, ceux-ci se trouvent mêlés (sans que l'on sache alors lequel des deux désigne la part à l'Éternel), les boucs qui se trouveraient ainsi mal désignés (confondus) ne peuvent pas être pris pour ce service officiel (et devront être remplacés). Si le mélange a eu lieu après que le pontife les a retirés de l'urne, l'opération est valable, en dépit du contact des mains qui a produit la confusion (la désignation avait été faite d'une façon valable). Comment opère-t-on en ce dernier cas ? Voici ce que le pontife dira : si dans ma main droite était le lot « à l'Éternel », le bouc de droite devra être consacré comme tel ; si ce lot était dans ma gauche, le bouc de ce côté sera consacré. Si même il déclare qu'au cas où sa main droite porte le lot « à l'Éternel », celui de la gauche devra être consacré, cette déclaration sera valable, ainsi qu'à l'inverse (cette réciprocité est admise, en raison du déplacement des lots). Lorsque cependant il s'exprime ainsi : « soit que le lot à l'Éternel m'arrive par la main droite, soit qu'il m'arrive par la main gauche, je déclare seulement vouloir consacrer le bouc qui est à ma droite, ou seulement celui qui est à ma gauche », une telle déclaration est sans valeur, parce que la désignation de ce qui est consacré se trouve avoir été faite de vive voix, au lieu de l'être par la voix du sort, selon la prescription biblique (Lévit. XVI, 8).

Ils pourront se composer de n'importe quels matériaux (en métal ou en bois). On aurait pu croire que le pontife devra mettre les deux lots sur l'une et l'autre victime (après désignation faite par les mains) ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *les lots, un à l'Éternel et un autre à Azazel* (non les deux) ; et ce n'est pas à dire qu'il devra mettre le lot à l'Éternel et celui d'Azazel sur une victime, puis autant sur l'autre, parce qu'il est spécifié (dans le texte) : *un lot*. Est-ce que cette seconde partie de l'enseignement ne répète pas (en d'autres termes) ce qui a été dit au commencement ? Voici en effet comment il faut modifier cette fin : est-ce qu'après avoir placé le lot à l'Éternel sur la victime ainsi désignée, et le lot à Azazel sur l'autre victime ainsi fixée, le pontife peut ensuite échanger les lots (afin de tenir compte du premier terme biblique *lots*, au pluriel) ? Non, en raison de ce qu'il est dit : *un lot à l'Éternel*, il sera seul ; et, de même, *un lot à Azazel*, un seul.

1. Littéral. : que chaque emplacement soit agréable à ses habitants. 2. On n'eût pas accepté l'arrêt du sort, et chacun aurait prétendu à la plus belle part. 3. B., *Sôta*, 47<sup>a</sup>. 4. *Ber. Rabba*, n° 34.

Sur le frontal du pontife<sup>1</sup>, il y avait l'expression : *saint à Dieu*. Dans la ligne du bas, il y avait la qualification (saint à), et au-dessus planait le nom divin, comme un roi assis sur son trône (cathedra); de même, pour les lots, il y avait l'expression « un lot à » au bas, et le mot « Éternel » au-dessus. R. Éliézer b. R. Yossé raconte<sup>2</sup> avoir vu le frontal à Rome (parmi les dépouilles rapportées de Jérusalem), et l'on y voyait écrits en une ligne les mots « saint à Éternel. » Comme il est écrit (ib.) : *Aron mettra les lots*, ils devront être posés en principe par le cohen; mais, en fait, si un étranger (simple israélite) les a posés, l'action est aussi valable. Si cependant un tel homme les a levés (tirés) de l'urne, est-ce aussi permis? Non, c'est un acte sans valeur. Ne devrait-il pas être permis par *a fortiori*? Puisque pour l'action de poser, la Bible prescrit que ce soit fait par Aron, et pourtant l'intervention d'un étranger n'invalide pas l'acte; ne devrait-il pas à plus forte raison en être de même pour tirer les lots, acte pour lequel il n'est pas question d'intervention du cohen? C'est en effet l'inverse que l'on a voulu exprimer: pour l'apposition des lots, qui ne s'oppose pas à la validité du service, l'action d'un étranger est admise; mais, pour tirer des lots de l'urne, l'action est plus grave, et elle ne pourra pas être accomplie par un étranger, sous peine de non-valeur. Aussi, R. Isaac b. Haqoula dit au nom de R. Yanaï: le retrait de l'urne est un acte susceptible d'opposition à la validité (s'il n'émane pas du cohen); mais la pose des lots, faite de même, n'est pas un obstacle à la validité. Selon R. Yoḥanan, le retrait même n'est pas un obstacle, et la désignation verbale suffit. De cet avis, on a cru pouvoir conclure qu'il est même permis au pontife de désigner une victime pour le jour du Kippour et une autre pour le lendemain. Or, d'après R. Yanaï (qui distingue entre le retrait et la pose), on s'explique les termes<sup>s</sup> du verset; mais, d'après R. Yoḥanan (qui autorise même la désignation pour le lendemain), pourquoi le texte biblique parle-t-il de *lots*? Il s'agit seulement du précepte initial (en fait accompli, l'omission ne nuit pas à la validité). N'y a-t-il pas un enseignement opposé à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit: le sort fait de la victime un sacrifice expiatoire, non la désignation? Il explique que cet enseignement parle du cas où la moitié a déjà été faite par le sort (il est alors interdit de recourir à la désignation pour dénommer l'autre victime). Est-ce qu'un autre enseignement n'est pas opposé à l'avis de R. Yanaï? N'y est-il pas dit que s'il n'a pas posé le sort sur le bouc à Azazel, ou s'il a omis la confession, le sacrifice est valable, sauf qu'il y manque l'accomplissement d'un précepte? (Comment donc R. Yanaï dit-il que l'omission du sort est une cause de nullité)? On a seulement voulu dire (selon lui) que, par l'expression à l'Éternel (dite du bouc servant de sacrifice expiatoire), on étend cette qualification au bouc d'Azazel; il devra de même être digne du service divin et être jugé impropre au service s'il y avait un défaut de temps (par exemple si la mère a été égorgée le même jour pour un malade, ou si son petit a moins de huit jours). Ceci est

1. B., *Soucca*, 5<sup>a</sup>; *Sabbat*, 63<sup>b</sup>. 2. B., *Meila*, 17<sup>b</sup>.



conforme à l'explication de R. Yoḥanan, qui admet la désignation verbale des victimes. A ce sujet, l'on a supposé que si même une désignation est faite pour ce jour et une autre pour le lendemain, elle est aussi valable. Or, d'après R. Yoḥanan qui admet de telles destinations, on comprend qu'il ait fallu tirer, de l'expression à Dieu, l'extension au bouc d'Azazel (et prévoir le défaut survenu par le temps); mais d'après R. Yanai (qui n'est pas de cet avis), à quelle extension appliquer ce terme? N'y a-t-il pas à craindre que le bouc (destiné à Azazel) soit désigné à l'Éternel (et il faudra nécessairement qu'il soit à l'abri du défaut de temps)? On explique cet enseignement en disant qu'il s'applique à celui qui se proposait (au cas où le sort désignerait à l'Éternel le bouc défectueux au point de vue du temps) de recommencer le tirage de l'urne (pour celui-là, on déduit du terme biblique que les 2 boucs devront être aptes au service divin, même celui d'Azazel).

Si les deux boucs du service officiel de Kippour ont été égorgés hors du Temple, selon les uns, le cohen est passible de la pénalité du retranchement; selon d'autres, il ne l'est pas. Toutefois, dit R. Ḥisda, il n'y a pas de désaccord entre ces deux opinions: la première se rapporte au cas où l'on n'a pas présenté le bouc égorgé au dehors (dès lors, il peut servir à l'intérieur pour le sacrifice supplémentaire, et il y a culpabilité du fait d'avoir égorgé au dehors une victime valable); la seconde opinion s'applique au cas où la victime égorgée dehors a été présentée (indûment, et à défaut de validité, il n'y a pas non plus de culpabilité). R. Yossa dit que R. Ḥisda avait voulu comparer ces cas à celui de l'agneau pascal égorgé hors du Temple aux jours ordinaires de l'année (en dehors de la veille de Pâques; en ce cas aussi, le cohen serait coupable de l'avoir égorgé, en raison de la validité possible à titre de sacrifice pacifique). Cependant, l'analogie n'est pas fondée; car, selon R. Mena b. Tanḥoum, R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux: l'agneau pascal dont le moment propice est passé, change par lui-même de destination (il devient pacifique, sans déplacement), tandis qu'ici le bouc est modifié dans sa destination par l'égorgeement externe. Cette analogie étant repoussée, sur quoi porte donc la discussion? Les uns, qui déclarent le cohen coupable, sont d'avis que l'omission du tirage au sort ne s'oppose pas à la validité du service<sup>1</sup>; ceux qui ne le jugent pas coupable sont d'avis que ce tirage au sort omis enlève la valeur du sacrifice. Comment peut-il y avoir, pour les deux boucs, la faute de les avoir égorgés, puisqu'en tous cas il n'y en a qu'un destiné à l'Éternel? En effet, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, en parlant des deux, on a voulu dire pour l'un ou l'autre (on serait coupable d'un tel acte accompli au dehors). Une fois le tirage au sort effectué, l'égorgeement externe est un acte blâmable pour le bouc destiné à l'Éternel, non pour celui d'Azazel. En outre, dit R. Aba, cet égorgeement n'est un acte blâmable que lorsque la remise du sang du taureau sur le propitiatoire a eu lieu (pour la validité, il

1. Dès lors, le bouc conserve sa validité à l'intérieur; et l'égorgeement externe d'une victime admise officiellement est un acte coupable.

faut suivre strictement l'ordre); mais si cette opération n'a pas encore eu lieu, l'égorgeage n'est pas un acte coupable (étant sans valeur), puisque si l'on a égorgé le bouc avant d'avoir versé le sang du taureau (sans suivre l'ordre exact du service), on a accompli un acte improprie. R. Aboun b. Hīya demanda en présence de R. Zeira : si le cohen a égorgé le taureau (au dehors) avant d'avoir opéré le tirage au sort des deux boucs, est-ce un acte improprie (inacceptable au Temple pour défaut d'ordre), et y a-t-il culpabilité du sacrificateur? On peut répondre à cette question, dit R. Zeira, d'après ce qui suit : les actes à accomplir pour le taureau sont un obstacle à l'égard des boucs, et vice-versâ (l'ordre devra être rigoureux); si donc l'on a égorgé le taureau avant le tirage au sort des boucs, c'est un acte coupable; car s'il n'était pas considéré comme tel, on eût dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdimé, l'on ne peut rien prouver de là (il se peut que l'omission du tirage au sort des boucs ne s'oppose pas à l'offrande du taureau); et l'objection, de n'avoir pas dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau, est nulle, car certes il n'empêche pas l'aspersion du sang dans l'intérieur, entre les barres du propitiatoire; mais il peut devenir une cause d'obstacle pour la remise du sang de taureau sur le propitiatoire (c'est à ce sujet que le défaut d'ordre nuit à la validité). Voici comment cela peut arriver : il n'est pas permis de répandre sur le propitiatoire le sang du taureau avant d'avoir versé du sang de bouc sur l'intervalle entre les barres (pour ces détails du service officiel, l'ordre est rigoureux, non pour le tirage au sort).

2. Le pontife attachait une langue (touffe) de laine écarlate à la tête du bouc devant être envoyé à Azazel, et le plaçait vers la sortie d'où il devait être expédié; le bouc destiné à être égorgé était tourné vers la place où a lieu l'égorgeage (pour éviter toute confusion). Puis, il se rendait auprès du second taureau, lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les fils d'Aron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi tous ces iniquités, etc. »

R. Samuel b. Naḥanan dit au nom de R. Jonathan<sup>1</sup> : il y a trois langues de laine qui diffèrent par le poids, savoir : 1. celle de ce bouc pesait un *selà* ; 2. celle du lépreux, pesait un sicle ; 3. celle de la vache rousse pesait deux *selà*. Selon R. Aba b. Zabda au nom de R. Simon b. Halafta, celle de la vache pesait deux *selà* et demi; ou, selon une autre version, elle pesait dix *zouz*<sup>2</sup>.

3. Le pontife égorgeait ensuite le taureau, recueillait le sang dans un bassin, le remettait au servent chargé de le remuer sur la quatrième dalle du sanctuaire, pour ne pas le laisser figer. Puis, il prenait la poêle, montait au sommet de l'autel, écartait les charbons d'un côté et d'au-

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 2 (f. 48\*). 2. Un *sela* = 4 *zouz*; donc 2 *sela* 1/2 = 10 z.

tre, enlevait les plus ardents du milieu, descendait et plaçait l'ustensile sur la quatrième dalle du parvis.

Il faut rectifier ce que la Mischnâ dit au commencement, en parlant de la 4<sup>e</sup> dalle : il s'agit de celle du parvis (non du sanctuaire, où le servant, chargé de remuer le sang, ne peut pas pénétrer). On a enseigné : le cohen qui aurait égorgé le taureau au dehors est coupable de la pénalité du retranchement (en raison de la validité de l'action, quoiqu'irrégulière). S'il a pris la poignée d'encens à l'intérieur (au lieu d'opérer ainsi au parvis), il n'est pas coupable. Si, après avoir ramassé les charbons et fait fumer l'encens, le sang se trouve renversé, il devra sacrifier un autre taureau et en apporter le sang à l'intérieur (avant de le répandre sur l'autel); mais si le sang recueilli se trouve renversé, avant la cérémonie de l'encens, l'action d'avoir amassé les charbons pour l'encens n'a pas servi et devra être recommencée. Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir quand le sang a été renversé, si c'est avant ou après l'offre de l'encens, comment agira-t-on ? On ne saurait sacrifier un autre taureau et en rapporter le sang de suite à l'intérieur du sanctuaire (sans renouveler l'encens), car peut-être le sang a-t-il été renversé avant la combustion de l'encens ; et cette action se trouverait avoir été accomplie d'une façon impropre au service. On ne saurait pas non plus recommencer cette dernière ; car il se peut que le sang ayant été renversé après l'opération de l'encens, celle-ci est valable, et dès lors l'entrée inutile au sanctuaire serait une transgression de la défense d'y pénétrer en vain. Comment donc faire pour ne pas négliger le service solennel ? En effet, fut-il répondu, on trouve dit que parfois l'on ne peut pas observer strictement tout le programme du culte en ce jour de Kippour. Si le pontife, après avoir égorgé le taureau, meurt, est-ce que son suppléant pourra apporter à l'intérieur le sang de ce taureau, ou devra-t-il en égorger un autre ? Il faut recommencer, dit R. Simon b. Lakisch, parce qu'il est dit (Lévit. XVI, 3) : *Aron se présentera avec un taureau*, non avec le sang d'une autre victime. R. Hanina et R. Jonathan disent tous les deux que le suppléant pourra utiliser le sang de l'égorgeement opéré par le premier pontife. Cet avis résulte des paroles de R. Josué b. Lévy (plus loin, V, 1); et c'est aussi l'opinion de R. Hanina, ou R. Aba au nom de R. Yoḥanan. Ainsi, R. Josué b. Lévy demanda : si après avoir prélevé la poignée d'encens le pontife meurt, est-ce que le suppléant pourra porter à l'intérieur du sanctuaire cette même poignée, ou devra-t-il la renouveler ? A quoi bon cette question ? Il est évidemment nécessaire de recommencer, en vertu de l'expression (ibid. 12) « et sa poignée pleine » (non celle d'un autre); tandis que, pour le sang du taureau, il n'est pas dit « son sang » : c'est qu'évidemment le suppléant pourra verser celui qu'aura recueilli le premier pontife.

4. Aux jours ordinaires, le pontife recueille les charbons dans un vase d'argent et les passe dans un autre en or ; au jour de Kippour, il les recueille de suite dans un vase d'or, dont il se sert aussi pour les ap-

porter à l'intérieur. Aux jours ordinaires, il se sert, pour cette opération, d'un vase d'une contenance de 4 cabs, et les verse dans un autre d'une contenance de 3 cabs; en ce jour, il emploie de suite un vase de 3 cabs, qu'il emploie aussi pour l'intérieur (au saint des saints). R. Yossé dit : aux jours ordinaires, il recueille les charbons dans un vase contenant un saa, et il les verse dans un autre de 3 cabs; en ce jour, il se sert de suite d'un vase de 3 cabs, qu'il emporte aussi à l'intérieur. Le vase habituel (des jours ordinaires) était lourd; celui du Kippour était plus léger. L'ordinaire avait un manche court; celui du Kippour avait un long manche. Enfin, le vase ordinaire était en or jaune; celui du Kippour était d'un or rouge. Tel est l'avis de R. Menaïhem.

Lorsque la Mishnâ dit qu'« après avoir employé pour le retrait des charbons une marmite d'une contenance de 4 cabs, on les transvase dans un récipient de 3 cabs, » c'est conforme à ce qu'elle dit ailleurs<sup>1</sup> : si la valeur d'un cab de charbons se trouve dispersée, on les balaye vers le conduit d'eau (passant au parvis), et le samedi on se contente de les couvrir d'un grand vase, *ψυκτήρ*. Chaque jour, est-il dit ensuite, ce récipient était massif et lourd; le Kippour, il était léger, pour ne pas fatiguer le cohen<sup>2</sup>, pour la même cause, le manche du vase employé ce jour était plus long qu'à l'ordinaire, et au lieu d'avoir à peine une coudée, le manche était d'une condée  $1/2$ , afin que le bras soit moins tendu. De même, aux jours ordinaires, le manche n'avait pas d'étui, tandis qu'il en avait ce jour, afin que le charbon puisse y rester vivace (non étouffé), et pourtant sans danger de brûler le cohen. Mais, cet étui ne formait-il pas un interstice interdit entre la main et la poignée? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, parce que l'étui était cloué au vase (ne formant ensemble qu'un corps).

Il y a 7 sortes d'or<sup>3</sup> : l'or bon, le pur, le précieux, celui d'Upaz, l'épuré, l'affiné, et l'or rouge de Parwayim (II Chron., III, 6). Le bon or s'explique aisément, selon ces mots (Genèse, II, 12) : l'or de ce pays est bon; il est bon, dit R. Isaac, d'en avoir à la maison et d'en porter en sa compagnie pour les voyages. L'or pur est celui qui, passé au feu, en revient sans perte, conformément à ce fait<sup>4</sup> : il est arrivé qu'un chandelier employé au Temple dépassait du poids d'un dinar d'or celui que Moïse avait fabriqué au désert; on eut beau le mettre au creuset 80 fois, il en sortait toujours sans déficit. Mais est-ce possible? Ne le voit-on pas toujours diminuer à cette épreuve? Non, aussi longtemps qu'il n'est pas clarifié, il diminue; mais une fois pur, il reste intact. On appelle or précieux (I Rois, VI, 20) celui qui domine tous les autres et fait renfermer<sup>5</sup> tous les autres. R. Samuel explique le verset (I Chron., XXIX, 4) « sept

1. *Tamid*, V, 5. 2. Très chargé de besogne en ce jour. 3. *Midrasch Rabba*, ch. 12; idem, à *Cantique*, III, 10. 4. Jér., *Schegalim*, VI, fin (f. 50<sup>b</sup>); B., *Menaïhóth*, 29<sup>a</sup>. 5. Jeu de mots sur le double sens de *נָסַח*, « enfermer » et « précieux. »

mille talents d'argent épuré pour en revêtir les murailles de la maison », et il est dit : il *couvrit toute la maison d'or*. Comment est-il question d'or, après avoir parlé d'une couverture d'argent? C'est le même métal, l'or, qui est appelé une fois  $\eta\sigma\sigma$ , faisant rougir les autres sortes d'or. Il y a une autre sorte d'or fin, dit R. Patroqi, frère de R. Drossa, au nom de R. Aba b. Bina, semblable aux étincelles du feu alimenté de poix. Selon R. Abin, c'est le lieu de provenance qui donne son nom à cet or, parce qu'il arrive d'Upaz (Jérémie, X, 7). On nomme or épuré celui que l'on pouvait couper comme des olives, ou enduire en pâte, ou donner à manger aux autruches, qui l'épurent par la déglutination. Selon d'autres, on l'enfouissait au fumier 7 ans. L'or affiné est celui qui est aussi malléable que de la cire. Adrien avait pour poids un morceau d'or de la grandeur d'un œuf, et Dioclétien, un poids de dinar gordien. Enfin, l'or de Parwayim est ainsi nommé, parce qu'il est aussi rouge que le sang de taureau (*par*), dit R. Simon b. Lakisch; selon d'autres, il produit des fruits (*peri*). C'est ainsi qu'il a été dit<sup>1</sup> : à la porte du temple il y avait une vigne produisant des fruits d'or. R. Aḥa b. Isaac dit lorsque Salomon érigea le temple, il y enferma toutes sortes d'arbres; et au même moment où ceux du dehors donnaient des fruits, il y en avait aussi au dedans. Aussi, il est dit (Isaïe, XXXV, 2) : *elle fleurira, elle sera réjouie, ne sentira que l'allégresse, etc.* Quand desséchèrent-ils? C'est, dit R. Isaac ou Hinena b. Isaac, lorsque Manassé mit une idole au Temple, selon ces mots (Naḥum, I, 4) : *les fleurs du Liban se fanent.*

5. Aux jours ordinaires, le pontife offrait la valeur d'un demi-*maneh* le matin, et autant l'après-midi; le jour du Kippour, il ajoutait « une poignée pleine ». Aux jours ordinaires, il prenait de fines épices pour l'encens; au jour du Kippour, il choisissait les plus fines de toutes. Aux jours ordinaires, les cohanim montaient à l'Est de l'autel et descendaient du côté Ouest; au jour du Kippour, ils montaient et descendaient au milieu; selon R. Juda, toute l'année le grand pontife monte et descend au milieu. Aux jours ordinaires, le grand pontife se lavait les mains et les pieds au bassin officiel; le jour du Kippour, il se servait d'une cruche,  $\kappa\acute{\omega}\theta\omega\nu$ , d'or; selon R. Juda, le grand pontife emploie toute l'année la cruche d'or pour cette ablution.

Voici les matériaux composant l'encens<sup>2</sup> : la résine odorante, l'ongle aromatique<sup>3</sup>, du galbanum<sup>4</sup>, de l'encens blanc pesant 70 parts de 70 *maneh* chacune, de la myrrhe, de la casse, des pointes de nard<sup>5</sup>, des portions de safran valant

1. *Middóth*, III, 8. 2. B., tr. *Krithóth*, 6<sup>a</sup>. Voir le Rituel des jours de sabbat et de fêtes. 3. Pour cette sorte spéciale d'aromate, voir une note de M. le gr. Rab. Wogue sur *Exode*, XXX, 34, dans sa traduction du *Pentateuque*. On ne saurait admettre ici l'onix, car il n'est question d'aucun minéral. 4. Pour ce terme, le commentaire *Qorban 'Eda* rappelle le mot vieux français *galne* (jaune). 5. Peut-être, des épines de rosier. Raschi a : spina.

chacune 16 maneh, du costus douze, de l'écorce d'épice<sup>1</sup> pour 3 maneh, et du cinnamone (κιννάμωμον) pour neuf maneh. Il se trouve que le total s'élevait à la valeur de 365 maneh, correspondant au nombre des jours de l'année (solaire), plus un reliquat de 3 maneh (du total de 368), dont il était tenu compte particulièrement le jour du Kippour, comme il a été dit dans la Mischná : en ce jour solennel, il ajoutait une poignée d'encens du plus fin. On y mettait encore de l'extrait de porreau pour 9 cabs ; du vin de Chypre, trois saas et 3 cabs ; à défaut de ce vin (déjà rare), on prenait du vieux vin blanc, plus un quart de cab de sel de Sodome (soufré), enfin une parcelle d'herbe faisant monter la fumée verticalement. Selon R. Nathan, on y ajoutait encore un fragment de branche (ou de rose) du Jourdain<sup>2</sup>. Si l'on y a joint du miel, l'encens devient impropre (Lévit., II, 11); et l'omission d'une seule de ces épices entraîne la pénalité de la mort. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : on entend par résine odorante celle qui découle des bois de storax. Pourquoi usait-on du savon (suc) de porreau ? Pour oindre (amollir) l'aromate onglée et la rendre plus belle<sup>3</sup>. L'on employait aussi du vin de Chypre, parce qu'il était avantageux, par sa force, pour y tremper ce même aromate. Pourquoi ne pas se servir alors d'urine, qui est plus mordante ? C'est qu'il n'est pas permis d'apporter dans le parvis un objet sentant mauvais : ce serait un manque de respect. Lorsqu'il pilait les épices (les pulvérisait), le prêtre disait les mots : « bien fin », répétés ; car l'émission de la voix humaine est favorable à l'odeur des épices. S'il manque l'une des sortes d'épices, ou si l'on y a joint un peu de miel, l'encens devient impropre au service<sup>4</sup> ; si pourtant l'on n'y a pas mis de sel (prescrit, ibid. 13), ou si l'on a omis l'herbe qui rend la fumée verticale, on est passible de la peine de mort. De plus, ajoute R. Zeira, on commet la faute de pénétrer inutilement au saint des saints (pour un office impropre). Bar Kappara a enseigné : les fabricants d'encens à Jérusalem disaient que si l'on y joignait un fragment de miel, l'odeur serait si forte que l'on ne pourrait pas la supporter. On a enseigné : si l'encens contient la moitié de la mesure prescrite (soit 184 maneh), il est valable ; mais s'il ne contient que le tiers ou le quart, nous ne savons pas s'il est vala-

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est en arabe قشر سليخة, que l'on trouve, avec le sens bien précis, de « cannelle » (en écorce), dans le traité *des Simples*, d'Ibn-el-Beithar, traduction Leclerc, t. II; Notices et Extraits des Mss. de la Bibliothèque, t. XXV, 1<sup>re</sup> partie (1881), pp. 272-4, d'après Dioscorides et d'autres. — La traduction française du Rituel par Anspach (Metz, 1820) a, pour ce mot, « canne odoriférante », ce qui approche pas mal du vrai sens. 2. Ce terme est traduit : *hars* (résine), dans la traduction hollandaise du Rituel journalier juif par S. I. Mulder, tandis que la traduction d'Anspach porte (indûment) : « ambre ». Comme nous l'a fait observer M. l'abbé Vigouroux, Plutarque note un mélange de 16 mines de cette nature, le κῶφι, dans son tr. *d'Isis et Osiris*, ch. 81, édition Parthey (Berlin, 1850, in-8°), p. 143 ; et, dans ses notes (pp. 277-8), cet éditeur cite une série de compositions de ce genre d'encens, dont l'une comprend jusqu'à 50 matériaux divers. — Il faut noter l'analogie phonétique entre ce κῶφι et notre terme arméen, ԽՓԲ. 3. Pâlir son aspect foncé. 4. B., *Menahóth*, 20<sup>a</sup>.

ble, ou non. Rabbi dit : dès que la quantité proportionnelle au besoin du jour s'y trouve, elle est valable pour l'office public ; et s'il vient d'être dit que, pour la validité, il faut qu'il y ait la moitié, on entend par là une partie de chaque sorte (que chacune y figure pour une part égale au reste). Une fois tous les 60 ou 70 ans, il suffisait de préparer la moitié de ladite mesure, en raison des reliquats accumulés de chaque année (à la suite des prises de poignée, un peu inégales). C'est pourquoi l'on se demandait <sup>1</sup> ce que l'on faisait du reste d'encens supplémentaire (pour 3 maneh, offert le Kippour).

On a enseigné <sup>2</sup> : si le pontife a brûlé de l'encens la valeur d'une olive hors du Temple, il est passible de la peine capitale ; s'il a offert à l'intérieur moins de la valeur d'une olive (mesure trop petite), cela ne fait rien. Il faut entendre par là, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, que le devoir du public se trouve ainsi suffisamment rempli. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Jérémie, puisqu'il a été enseigné qu'en cas de présentation de la valeur d'une olive au-dehors on est coupable, il faut en déduire que, pour l'encens offert au-dessous de cette mesure à l'intérieur, il n'y a pas de culpabilité immédiate, étant admis que cette mesure sera achevée plus tard. — Pourquoi la Mischnâ précise-t-elle que l'encens devra être « fin » ? Comme il est dit (Exode, XXX, 36) : *tu en broieras finement*, en général (pour tous les jours), celui du Kippour devra être surfin. A cet effet, l'on opérera ainsi : dès la veille du Kippour, le pontife prélèvera le montant de 3 maneh d'encens, qu'il mettra au pilon, afin d'en prendre la poignée officielle ; de cette façon, l'on arrivera à une extrême finesse. — Quant aux « ablutions de la cruche d'or », dit R. Yôna, toutes elles avaient ainsi lieu en ce jour, sauf la première (faite forcément au bassin officiel, selon le texte biblique) ; selon R. Yossé, même cette première ablution avait lieu, en ce jour, à la cruche d'or (le texte biblique se référant aux jours ordinaires). Est-ce qu'à l'encontre de R. Yôna un enseignement ne dit pas <sup>3</sup> : « tous les ustensiles se trouvant au Temple pouvaient servir pour les ablutions des mains et des pieds » (non le bassin seul) ? Il répond à cela que, de cette autorisation générale, l'on exclut la première ablution du matin. N'y a-t-il pas, à l'opposé de l'avis contraire de R. Yossé, un enseignement <sup>4</sup> disant qu'à défaut du bassin officiel et de sa base, le culte divin manque de valeur légale ? On a seulement voulu dire, répondit-il, que la question d'emplacement de ces deux objets peut s'opposer à la validité du service (ils doivent occuper leur place légale).

6. Aux jours ordinaires, on brûlait successivement quatre rangées de bois ; le jour de Kippour, il en fallait cinq. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, il y en avait trois aux jours ordinaires, et quatre le Kippour. Enfin, selon R. Juda, il y en avait deux aux jours ordinaires et trois le Kippour.

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 5 (f. 48<sup>a</sup>).    2. B., *Zebahim*, 109<sup>b</sup>.    3. B., *ib.*, 21<sup>b</sup>.  
4. Jér., *Scheqalim*, IV, 2.

L'avis de R. Méir est basé sur ce qu'il est écrit (Lévit. VI, 5) : 1° *le feu sur l'autel brûlera là, et ne devra pas s'éteindre*, mots applicables à la rangée qui a pour but d'activer (entretenir) le feu ; 2° *le pontife y brûlera*, expression désignant la rangée suivante, qui doit consumer les membres à brûler et les graisses ; 3° *il y rangera l'holocauste*, autre expression faisant allusion à la grande rangée d'entretien du feu ; enfin, il est dit : 4° *il fera fumer là les graisses des sacrifices pacifiques*, pour désigner la rangée du bois destinée à brûler l'encens. Or, R. Yossa se contente de trois rangées, parce qu'il n'est pas d'avis qu'il faut une rangée spéciale pour consumer les membres à brûler ; et, selon R. Juda, il ne faut pas non plus de rangée destinée particulièrement à entretenir le feu (soit deux en tout, les jours ordinaires). Mais alors, quel serait, selon lui, le sens de l'expression *feu perpétuel* (ibid) ? On veut indiquer par là, dit-il, que ce feu devant brûler sans cesse doit se trouver à l'angle de l'autel extérieur (entretenu par de simples copeaux). R. Eléazar dit : les membres et graisses à brûler, non consumés le soir, doivent être l'objet d'une combustion séparée, sur un foyer à part, pour laquelle on transgressera au besoin la solennité du sabbat. R. Jacob b. Aha demanda au nom de R. Samuel b. Aba : puisque notre Mischnâ dit qu'aux jours ordinaires il y avait 4 rangées de bois, d'où sait-on qu'elles l'emportent sur le sabbat ? C'est que, dit R. Mena, la Mischnâ ajoute qu'au jour du Kippour, il y en avait cinq (il en sera de même pour chaque sabbat). Mais, objecta R. Aboun b. Hiya en présence de R. Zeira, est-ce qu'un objet ne faisant pas obstacle à la validité de l'office <sup>1</sup> l'emporte sur une telle solennité ? Le fait des témoins venant attester la néoménie, répondit R. Zeira, prouve qu'en un tel cas la solennité cède le pas, puisqu'à leur défaut la célébration du culte n'aurait pas moins lieu (la décision du tribunal suffisant, au besoin, à fixer les jours de fête), et pourtant ils sont autorisés à transgresser le repos du sabbat pour annoncer ce qu'ils ont vu. Ainsi, l'on a enseigné ailleurs <sup>2</sup> : s'il faut marcher une nuit et un jour pour arriver au grand tribunal, les témoins pourront transgresser le repos sabbatique et parcourir un tel trajet, afin d'aller attester l'apparition de la nouvelle lune.

D'où sait-on qu'il faut une rangée supplémentaire pour brûler l'encens spécial du Kippour ? On le déduit, dit R. Jérémie au nom de R. Pedath <sup>3</sup>, de l'expression *charbons enflammés* (Lévit. XVI, 12). A quoi bon ce dernier mot explétif ? C'est pour dire que ce feu n'existerait pas sans les charbons (la rangée de bois étant spéciale à cet effet) ; par le mot *charbons* seul, on aurait pu comprendre qu'il s'agit aussi bien de charbons assoupiés par la cendre ; c'est pourquoi le texte ajoute *en flamme*. Par ce dernier mot seul, on aurait cru que la flamme suffit ; c'est pourquoi il est dit : *charbons enflammés*, savoir qu'il faut les deux conditions réunies, et de façon que le feu serait annulé sans la présence des charbons. R. Josué b. Lévi dit <sup>4</sup> : le pain de proposition ne

1. L'omission de cette combustion n'empêche pas la validité. 2. *Rosch haschana*, I, 8, fin. 3. *Torath Cohanim*, section *Ahare Moth* ; B., *Pesachim*, 75<sup>b</sup>. 4. *Menahôth*, 95<sup>a</sup>.



devenait pas impropre au service officiel<sup>1</sup> pendant les voyages d'Israël au désert; selon R. Yoḥanan, il le devenait. R. Ḥiya au nom de R. Josué b. Lévi expliquait l'avis de ce dernier par ce verset (Nombres, II, 7) : *comme ils campaient, ils voyageaient*; or, comme ils ne devenaient pas impropres pendant le repos du camp, de même ils ne le devenaient pas pendant le voyage. R. Amé au nom de R. Josué b. Lévi le déduisait de ces mots (ibid.) : *la tente de l'alliance voyageait comme le camp des lévites, au milieu des camps*, c'est-à-dire, dans le même état qu'au repos du camp. Cependant, dit R. Jacob b. Aḥa ou R. Amé, au nom de R. Éliézer, celui qui brûle des saintetés au dehors, même pendant les voyages d'Israël au désert, est passible de la pénalité des coups de lanière. R. Yoḥanan énonce la règle<sup>2</sup> différemment : pendant les voyages dans le désert, les saintetés étaient pour ainsi dire repoussées (devenaient impropres par le déplacement), et pourtant la situation relative du campement était respectée, en ce que les gens impurs devaient tous se tenir à part dans leurs limites respectives<sup>3</sup>. R. Yossé rapporte au contraire, comme adage fréquent dans la bouche des rabbins, qu'à partir de l'enlèvement du rideau (pendant ces voyages), il n'y avait plus de limites de séparation pour les gonorrhéens et les lépreux. Il y a des enseignements à l'appui de chacun des deux avis (de R. Josué b. Lévi et de R. Yoḥanan, au sujet des pains de proposition) : un enseignement confirme le premier avis, en disant que, du mot *toujours* (Lévit. XXIV, 8), on déduit que les pains devront y être toujours, même au jour du sabbat, fût-ce à l'état impur (et par conséquent le déplacement ne saurait les rendre impropres). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, disant que de l'expression explétive *il ne s'éteindra pas* (ib. VI, 5), on déduit qu'il ne s'éteignait pas même pendant les voyages dans le désert. Pendant ces transports, comment opérait-on pour le conserver? On le couvrait d'un vase en métal, *ψακτῆρ*, selon l'avis de R. Juda; R. Simon dit que, même pendant le voyage, on nettoyait l'autel, comme il est dit (ib. IV, 13) : *ils enlevèrent les cendres de l'autel et étendirent au-dessus une étoffe écarlate*; or, si le feu avait brûlé sur l'autel, on n'aurait pas pu y étendre d'étoffe (c'est donc qu'il était éteint). Que réplique R. Juda à ce raisonnement? Il dit qu'au-dessus du feu immédiat on plaçait d'abord le vase de métal (puis l'étoffe); quant au mot *וַיִּשְׂנוּ*<sup>4</sup> de dernier verset, il indique (selon lui) qu'on engraisait l'autel d'aliments à consumer. C'est ainsi, observe R. Juda b. Pazi, qu'il est dit (Deutéron. XXXI, 20) : *il a mangé, s'est rassasié et a engraisé*.

## CHAPITRE V.

1. On apportait au pontife (de la cellule des ustensiles) la pelle (cuiller) et l'encensoir, et de là il prenait une poignée d'encens, qu'il remet-

1. Par le déplacement, ou la sortie du tabernacle. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 17; B., ib., 60<sup>b</sup>. 3. Les gonorrhéens hors du camp des lévites, et les lépreux hors de celui d'Israël. V. B. *Zebahim*, 60. 4. La racine a le double sens de : « enlever les cendres » et « engraisser ».

tait dans la cuiller, que cette mesure soit grande ou petite. Voici comment on mesurait : le pontife prenait l'encensoir de la main droite et la cuiller de la main gauche ; il suivait le parvis, jusqu'à ce qu'il arrivait entre les deux rideaux qui servent à séparer le sanctuaire ordinaire du saint des saints, soit un espace d'une coudée. Selon R. Yossé, il n'y avait qu'un rideau, puisqu'il est dit (Exode, XXVI, 33) : *le rideau vous servira de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.*

Mais n'est-il pas déjà dit (IV, 3) : « le pontife prend l'encensoir et monte au sommet de l'autel » ? Pourquoi donc dire ici qu'on lui apportait ce vase ? Il faut, en effet, rectifier l'enseignement de la Mischnâ, et dire qu'on lui apportait la cuiller et la coupe (pleine d'encens). Par le premier terme, on entend une cuiller à pot. Ceci prouve, dit R. Yossa, que cet ustensile est profane ; car s'il était sacré, on ne saurait admettre que son contenu, devenu saint, puisse être jamais racheté (comme c'est le cas pour le reliquat de l'encens, que l'on donnait en paiement aux ouvriers). Or, il y a une discussion au sujet de l'encens préparé dans un ustensile profane<sup>1</sup> : Selon R. Yossé b. Hanina, cet encens serait impropre au service officiel ; selon R. Josué b. Lévy, il est valable. Selon le premier, l'expression *saint*, usitée pour l'encens, indique qu'il faut le présenter dans un objet consacré ; d'après le second, ce terme indique seulement que la provenance doit être sacrée, en prélevant le montant du trésor public.

R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, et celui de R. Josué b. Lévy s'accorde avec R. Yoḥanan ; car l'on a enseigné<sup>2</sup> : si quelqu'un a consacré ses biens à l'entretien du culte et que, parmi eux il y ait des objets dignes de servir aux sacrifices publics, on pourra les utiliser au salaire des ouvriers (et employer le montant au culte) ; or, dit R. Yoḥanan, on entend par de tels objets l'encens (qui seul est du service public ; n'en résulte-t-il pas que l'on peut le présenter à l'état profane ?) Ceci ne prouve rien, dit R. Oschia, car il peut s'agir là d'un ouvrier de la maison d'Abtinos, qui acceptait pour salaire une part de l'encens qu'il avait fabriqué (à l'état sacré). L'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, puisque R. Houna dit au nom de Samuel : même le pilon servant à broyer l'encens était un ustensile spécialement consacré. Mais, dit R. Yossa b. R. Aboun, R. Houna n'a-t-il pas objecté devant R. Yossa qu'un objet consacré par un ustensile saint ne saurait plus être racheté ? (Comment donc peut-on dire que les ouvriers le recevaient comme salaire ?) Cela ne prouve rien, fut-il répondu, car cet avis a été ômis par Samuel, qui dit : à l'égard des reliquats de sainteté, on est moins sévère (et cet emploi est autorisé). Or, la discussion suivante existe au sujet des reliquats des sacrifices quotidiens<sup>3</sup> : Selon Samuel, on peut les racheter, comme des animaux sans défaut (et les

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 3. 2. Ibid., § 4 (5). 3. Les agneaux achetés dans une précédente annuité étaient mis de côté à un moment.

appliquer, si l'on veut, à d'autres sacrifices); selon R. Yoḥanan, on leur appliquera la règle des saintetés devenues impropres au service (après qu'ils ont longtemps erré et sont atteints d'un défaut, on pourra les racheter, puis appliquer le montant à une cérémonie du culte). S'il est resté un bouc d'une précédente époque<sup>1</sup>, d'après Samuel, puisqu'il est permis de le racheter à titre d'holocauste, c'est à plus forte raison admis pour un sacrifice expiatoire (dont le bouc est l'objet); mais, d'après l'avis de R. Yoḥanan, R. Zeira dit que cet animal devra rester au pacage jusqu'à ce qu'il ait un défaut (qui permette de le racheter). R. Samuel b. R. Isaac dit qu'on l'emploiera à alimenter la combustion sur l'autel lorsque celui-ci sera vide. Mais est-il permis de modifier un holocauste en sacrifice expiatoire (but primitif du bouc)? Non, dit R. Yossé; mais il y a cette distinction à établir pour les sacrifices publics (à l'opposé des particuliers), que c'est le moment de l'égorgeage, non la destination, qui détermine leur emploi final (et, au présent cas, le bouc ne sert qu'à être un holocauste). R. Hanania b. Tradion ajoute que c'est une condition formulée par le tribunal supérieur, qu'au cas où il y a des reliquats de sacrifices publics, ils passent à l'état d'holocaustes.

Il est dit (Lévit. II, 2) : *une poignée pleine*. Ce n'est pas qu'un excédant doive dépasser, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. VI, 8) : *une poignée*; et ce n'est pas à dire qu'il suffit d'en prendre du bout des doigts, puisqu'il y a le mot *pleine* (précité). Voici donc comment l'on opérera : on plongera le creux de la main (la paume) dans la poëe, ou le vase profond contenant la farine, puis on l'égalisera du haut en bas (avec le pouce et le petit doigt, on essuie l'excédant). Mais ne peut-on pas objecter que, pour l'offrande de farine, cette précision est exigible, en raison de l'emploi des deux expressions, « une poignée pleine » et « une poignée », tandis qu'à l'égard de l'encens, il y a seulement le terme « la poignée pleine »? On le déduit par analogie, répond R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi : pour l'un comme pour l'autre, la poignée défectueuse est impropre au culte. Est-ce que le reliquat de la poignée est considéré comme s'étant trouvé dans un vase sacré et devient saint en même temps? En outre, est-ce qu'un autre cohen peut prendre la poignée et la placer dans la main de celui qui encense? De même, est-il permis d'adopter une mesure de poignée, sans prélever directement? Peut-on utiliser pour cette mesure la poignée de n'importe qui, ou faut-il que ce soit seulement la main du cohen qui offre aussi l'encens? C'est ainsi que R. Josué b. Lévi a demandé (plus haut, IV, 3) : si le cohen qui a pris la poignée meurt, est-ce que son suppléant pourra utiliser cette même poignée? Or, si l'on considère la prise de poignée comme un vase sacré communiquant la sainteté à ce qu'elle contient, il en résulte qu'elle a un caractère spécial de sainteté, n'autorisant pas qu'un autre cohen, en cas de décès, entre dans cette première poignée (émise), ni qu'un autre fasse le prélèvement pour lui remettre en mains, ni d'établir une mesure anticipée pour la poignée, ni de mesurer

1. Si, après en avoir égaré un, on le retrouve plus tard, une fois l'offrande faite.

avec n'importe quelle autre main. Si au contraire la poignée n'est pas considérée comme un ustensile communiquant la sainteté à son contenu, tout ce qui vient d'être dit sera autorisé.

« A chacun selon sa mesure, dit la Mischnâ, qu'elle soit grande ou petite, » fût-elle aussi grande que la main de Ben Qamhith, dont la main pouvait contenir quatre cabs, ou aussi petite que celle de Ben-Gamla, qui pouvait tenir seulement l'équivalent de deux olives. — Quelle est la règle pour le transport du sang de la victime par un étranger (simple israélite)? Selon Hiskia, cette opération ainsi faite est valable; selon R. Yanaï, elle est impropre pour la cérémonie. Est-ce qu'une Mischnâ <sup>1</sup> n'est pas en opposition avec l'avis de R. Yanaï? Si ayant recueilli le sang dans la main droite, est-il dit, le cohen le remet dans la gauche, il lui est permis de le réplacer dans la droite (sans annuler cet acte); or, la main gauche n'est-elle pas considérée à l'égal d'un étranger (n'étant pas admise au service officiel)? De même, ne devrait-on pas autoriser le transport par un étranger? On peut répondre qu'en ce cas la main gauche est admise exceptionnellement, parce qu'elle se trouve tournée vers l'intérieur du sanctuaire. R. Aba ajoute: si même la main gauche était dirigée vers le côté extérieur, il y a ici une distinction à établir en ce qu'elle fait toujours partie du corps du cohen, ce qui diffère du transport par un étranger. R. Zeira explique que l'action d'étendre la main (gauche) diffère de celle de marcher (voilà pourquoi elle est admissible pour le service). N'y a-t-il pas une opposition manifeste à l'avis de R. Yanaï dans la fin de cette même Mischnâ (ib.), disant: si le sang a été renversé du récipient sur les dalles de pierre et qu'ensuite le cohen l'a ramassé, il peut l'utiliser à l'aspersion (on voit donc que ce déplacement sur le sol ne le rend pas impropre). On peut expliquer ce cas spécial, dit R. Bivi, en supposant que le sang a coulé vers l'intérieur, près de l'autel; en ce cas, il n'y a guère de déplacement). Selon R. Aba, si même le sang a coulé vers l'extérieur (assez loin), cette marche spontanée ne ressemble pas au transport par un étranger (qui est seul interdit). Selon R. Zeira, l'action d'étendre la main (pour ramasser le sang du sol) n'équivaut pas au transport par la marche. Est-ce que notre présente Mischnâ n'est pas en opposition avec R. Yanaï, disant: « le cohen prend la pelle dans la main droite et l'encensoir dans la gauche. » (Ce transport par la gauche, équivalent à celui d'un étranger, est permis). Là, c'est différent, car il est impossible de porter autrement (la droite étant déjà chargée); et l'on ne saurait pendre l'encensoir au bras droit, car ce ne serait pas une manière convenable de se présenter au saint des saints. Si l'on a interverti la place de ces deux ustensiles, quelle est la règle? On est d'avis qu'une telle interversion (contraire à l'ordre rigoureux de cérémonial de Kippour) est interdite. Peut-il, pour recueillir les charbons, tenir l'encensoir à la droite (sauf à reprendre la pelle à droite, au moment d'encenser)? L'action de recueillir les charbons, en les poussant de la droite à gauche, est permise. Pourquoi ne pas

1. Tr. *Zebahim*, III, 2.

permettre aussi de cueillir de cette façon les charbons (que le servant va chercher sur l'autel<sup>1</sup>, en les transvasant successivement)? Là (pour un tel cas), le retrait du charbon de droite à gauche rendrait cette partie du cérémonial impropre, au même titre qu'une interversion dans la prise des ustensiles ; tandis qu'ici (pour le reste) cette dernière façon seule (d'opérer par la gauche) est impropre ; mais le retrait de droite à gauche est permis. Tous admettent, d'un commun accord, que si l'on a porté les deux ustensiles un à un (d'abord l'un, puis l'autre), le pardon résultant de l'encens sera acquis ; seulement ce cohen aura transgressé la prescription d'être entré une fois de trop au saint des saints. Laquelle de ces deux entrées est blâmable ? Selon les compagnons d'étude, c'est la seconde ; selon R. Yossé, c'est la première, car lorsque le cohen a omis un ustensile, on lui dira d'aller le chercher et de l'apporter à l'intérieur ; on ne saurait donc le blâmer de cette 2<sup>e</sup> entrée (mais d'avoir omis, la 1<sup>re</sup> fois, un objet). On a dit ailleurs<sup>2</sup> : si après être devenu impur au parvis, le cohen s'y est agenouillé, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une gémulation, il est coupable. Pour quelle action l'est-il ? Est-ce d'avoir subi une impureté, ou de n'être pas sorti aussitôt ? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute (et devra la racheter par un sacrifice). 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).

« La séparation était un espace d'une coudée », dit la Mischnâ. R. Ila dit que l'on trouve une allusion à cette mesure dans ce qu'a dit la Mischnâ<sup>3</sup> : Il y avait, vers le saint des saints, un espace de vingt coudées, טריקון. Par ce dernier terme, répond R. Yôna de Boçra, on entend un fragment, קטע, en partie détaché de l'intérieur, en partie du dehors (c.-à-d. un tel espace au Temple appartenait tant au saint des saints qu'au sanctuaire ; il est donc douteux à quel côté il faut assigner cet espace). R. Yossé dit : comme il est écrit (I Rois, VI, 17) : *sur un espace de 40 coudées du Temple se trouvait le sanctuaire, ou parvis, devant moi*, on en conclut que l'interstice était compris dans l'intérieur. R. Mena déduit, au contraire, que cet espace devait faire partie du dehors, de ce qu'il est dit (II Chron. III, 8) : *il fit le saint des saints de vingt coudées* (non de 21 : c'est que ladite galerie d'une coudée n'y était pas comprise). Pourquoi les autres sages parlent-ils de deux rideaux ? Parce qu'il est dit (Exode, XXVI, 33) : *le rideau vous servira à séparer le saint des saints du sanctuaire* (comme le premier était douteux et indéterminé ; il en fallait un second). Comment R. Yossé répond-il à cette observation (qui justifie la présence des deux rideaux) ? Selon lui, on entend par ce verset qu'il y avait un rideau très long, pour pouvoir séparer même à une grande hauteur, les deux espaces consacrés, le saint des saints en l'air et celui d'en bas. Mais les autres sages n'admettaient-ils pas la même séparation d'en haut et du bas ? C'est qu'ils sont d'avis qu'il y avait déjà une démarcation visible, comme il a été enseigné<sup>4</sup> : les extrémi-

1. Tr. *Tamid*, V, 5. 2. Tr. *Schebouôth*, II, 3. 3. *Middôth*, IV, 7. Voir *Kilaïm*, VIII, 5 (II, 307). 4. *Ibid.*

tés des charpentes indiquaient, dans le plafond, le point de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.

2. Le rideau extérieur avait un ourlet replié vers le dehors au sud, et le rideau d'intérieur en avait un semblable tourné au nord. Entre les deux, le cohen marchait jusqu'à ce qu'il arrivait au nord ; à ce point, il tournait la face vers le sud, il suivait à gauche le long du rideau, jusqu'à son arrivée près de l'arche sainte. Arrivé là, il plaçait la pelle entre les deux barres de l'arche sainte, amoncelait l'encens vers les charbons ardents, de sorte que la maison sainte se remplissait en entier de fumée odorante. Il sortait par la même voie où il était entré, et récitait une courte prière, qu'il ne prolongeait pas, pour ne pas rendre tout Israël inquiet.

On a enseigné<sup>1</sup> : il entrait en suivant le chemin au sud du chandelier ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, il passait au nord de la table sacrée. Selon une autre version, il entrait en suivant la voie entre l'autel doré et le chandelier, jusqu'à ce qu'il parvenait au nord ; et avec ses coudes il repoussait les rideaux qu'il frôlait, pour ne pas les exposer à s'allumer au contact des charbons. Arrivé au nord, le pontife tournait la face vers le sud ; il revenait alors sur ses pas pour ne pas avoir l'air d'avoir marché (en cet espace étroit) entre les barres de l'arche. Comment opérait-il ensuite pour brûler l'encens ? R. Hanina répond : il posait l'encensoir à terre, jetait en l'air l'encens, qu'il recueillait dans la pelle. Selon Samuel, il faisait glisser du pied la pelle devant lui (pour ramasser l'encens). Selon R. Yoḥanan au contraire, il versait l'encens de l'encensoir sur la pelle, d'où la fumée s'élevait, puis elle redescendait (de façon à s'étendre en tous sens). Il sortait par la même voie qu'il avait suivie pour entrer, selon R. Yossé (qui admet la présence d'un seul rideau) ; mais, selon R. Meir (qui le fait passer au sud du chandelier), si même le pontife voulait revenir sur ses pas pour retourner par là, il ne le pouvait pas, car il se trouverait tourner le dos au saint des saints. Il est écrit (II Chron. II, 13) : *Salomon arriva à la hauteur sise sur la colline de Jérusalem*. Dans quel sens faut-il entendre ce verset ? Si le verset veut dire que Salomon, venant de Jérusalem, se rendait à ces hauts lieux, il aurait dû dire : « de Jérusalem à la hauteur » ; si au contraire il veut dire que Salomon venait des hauts lieux, le verset devrait dire : « de la hauteur à Jérusalem » ? R. Samuel b. Abdima répond que Salomon venait de la hauteur, et le texte a voulu indiquer (par ce langage équivoque) que le roi agissait, en sortant de là, comme s'il y allait, en revenant sur ses pas, de façon à ne pas tourner le dos au sanctuaire.

« Dans le vestibule extérieur, le pontife adressait à Dieu une courte prière, » dit la Mishnâ. Telle était la prière qu'il récitait quand, au jour du Kippour, il sortait du saint des saints, sauf et heureux<sup>2</sup> : « Eternel notre Dieu et Dieu de nos pères, qu'il te plaise de ne pas décréter contre nous de captivité, ni en

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Ces formules, sauf les premières, se retrouvent dans la liturgie actuelle du Kippour, au *Moussaph*.

ce jour, ni en cette année; et si un tel sort nous est réservé, puissions-nous être exilés dans une localité où ta loi est en vigueur. Puisses-tu décider, Éternel, que nous ne subissions pas de privation; et si nous devons en subir, ayons toujours le souci de remplir les bonnes œuvres à faire. Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, puisse cette année nouvelle être une année de subsistance facile, une année d'abondance, une année prospère pour le commerce, une année de rosée et de pluie (si les chaleurs devenaient ardentes), où enfin les membres de ton peuple d'Israël ne dépendront pas servilement l'un de l'autre; ne prête pas l'oreille exclusivement aux vœux des voyageurs (qui désirent qu'il n'y ait pas de pluie). » Selon les rabbins de Césarée, il ajoutait<sup>1</sup> : « Puisse, dans le sein d'Israël, ne pas y avoir de suprématie despotique, exercée par l'un au détriment des autres. » En faveur des habitants de Sharon, il ajoutait à part : « Éternel notre Dieu et Dieu de nos pères, puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres<sup>2</sup>. »

« Il ne prolongeait pas sa prière pour ne pas inquiéter les Israélites; » car, comme un jour cette attente se prolongeait, le peuple inquiet pénétra à l'intérieur, pour s'enquérir de ce qui se passait. On dit que c'était Simon le juste, à qui l'on demanda le motif de sa prolongation d'arrêt. Je priais Dieu, répondit-il, que votre sanctuaire ne soit pas détruit. Même pour une cause aussi grave, lui dit-on, tu ne devais pas prolonger ton séjour. — Pendant 40 ans, Simon le juste exerça en Israël les fonctions de pontife<sup>3</sup>; la dernière année, il prédit lui-même sa mort, et lorsqu'on lui demanda comment il le savait, il répondit : « chaque année, lorsque j'entrais au saint des saints, un vieillard habillé et coiffé de blanc m'accompagnait aussi bien à l'entrée qu'à la sortie; cette fois, il n'était plus avec moi en sortant. » On objecta à ce fait, en présence de R. Abahou, qu'aux termes du verset (Lévit. XVI, 17), *nul homme ne devait se trouver dans la tente d'assignation lorsque le pontife entrait au sanctuaire pour obtenir le pardon jusqu'à sa sortie*, ni même ceux (les anges) dont il a été dit (Ezéchiel, I, 10) *leur face ressemble à une figure humaine*. Comment donc expliquer cette apparition? Je ne vous dis pas que c'était un homme, fut-il répliqué; mais c'était Dieu lui-même, béni soit-il<sup>4</sup>.

3. Lorsque l'arche de l'alliance fut enlevée, on trouva à sa place une pierre remontant au temps des premiers prophètes (David et Samuel), et nommée Schatiya; cette pierre (haute de 3 doigts) servait de reposoir.

On a enseigné : aussi longtemps que l'arche était restée là, sa clarté suffisait pour entrer et sortir du sanctuaire (voilé); mais depuis son enlèvement, le pontife tâtonnait en entrant et en sortant. Cette pierre, dit R. Yoḥanan, a reçu un tel surnom, parce qu'elle a servi de point de départ à la fondation du monde<sup>5</sup>. C'est aussi l'avis de R. Hiya, selon ce qu'il est dit (Ps. L. 1-2) :

1. Midr. Rabba à Lévit., no 2. 2. Leurs constructions n'étaient pas solides, dit Neubauer, *ib.*, p. 49. 3. Derenbourg, *ib.*, p. 48. Midr. Rabba, *ib.*, 21. 4. Cidessus, I, 5; *Succa*, IV, 8 (f. 54<sup>d</sup>). 5. *Pesahim*, V, 1.

*Chant d'Assaph, le Dieu fort, l'éternel, a parlé, et il a appelé terre... Dieu a fait resplendir sa lumière de Sion, parfaite en beauté; et il est dit ailleurs (Isaïe, XXVIII, 16) : je mettrai pour fondement une pierre en Sion (2 versets dans lesquels on peut voir une allusion à ladite pierre).*

4. Le pontife prenait le sang du taureau de celui qui était chargé de le remuer, entrant à la place d'intérieur (au saint des saints) et se tenait au point d'arrêt (entre les barres de l'arche). Il en aspergeait une part vers le haut (de l'autel) et sept parts vers le bas, sans s'appliquer pour cela, ni à verser le sang en haut, ni au bas (du propitiatoire), mais par un simple jet <sup>1</sup>, et il comptait de la façon suivante : une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. Puis, il sortait et posait le récipient sur un piédestal d'or qui se trouvait dans le parvis. On lui amenait le bouc, il l'égorgeait, recueillait le sang dans un vase, entrant à l'intérieur et se tenait au point d'arrêt (comme ci-dessus), aspergeait aussi sept fois, une fois en l'air et sept vers le bas, ne s'appliquant aussi, ni à atteindre le bas ni le haut (du propitiatoire), mais par une sorte de jet, en comptant etc. Puis il sortait, posait le récipient sur un second piédestal du parvis. Selon R. Juda, il n'y avait qu'un piédestal (servant tour à tour à déposer chaque récipient). Aussi, le pontife prenait d'abord le sang du taureau, laissant celui du bouc, en aspergeait sur le propitiatoire, vis-à-vis de l'arche, du dehors, une fois vers le haut et sept fois vers le bas, sans s'appliquer à asperger ni le haut, ni le bas (du propitiatoire), mais en usant d'une sorte de jet, en comptant etc. Ensuite, il reprenait le sang du bouc, laissant celui du taureau et opérant exactement de même. Enfin, il versait le reliquat de sang du taureau auprès du reste du sang de bouc, transvasait le bassin plein (des deux sangs) dans celui qui était vide (pour parfaire le mélange), puis : *il se rendait auprès de l'autel placé devant l'Éternel, et, sur lui, sollicitait le pardon*, savoir sur l'autel doré (Lévit. XVI, 18).

On entend par le mot « jet » de la Mishnâ, dit R. Samuel b. Hanania au nom de R. Éliézer, une opération semblable à un coup de verge. Le compte prescrit, dit R. Yoḥanan, avait lieu pour éviter que le cohen se trompe; selon R. Zeira, ce compte avait pour but de faire en sorte que le nombre d'aspersions s'arrêtât au chiffre de sept. Mais n'est-il pas dit, dans un enseignement que, selon R. Juda, on comptait jusqu'à sept et un, soit huit (tout en comptant une fois à part)? R. Aboun répond que, du texte biblique même, on conclut à la nécessité de compter une fois à part, puisqu'il est dit (ib. 14) : *devant le propitiatoire il aspergea sept fois*; or, à quoi bon redire : « il aspergera » (c'est déjà dit au commencement)? C'est donc pour indiquer que la première

1. Tombant à terre.



aspersion devra compter à part et avec les autres<sup>1</sup>. Comme il est écrit (*ibid.* 15): *il l'aspergera sur le propitiatoire*, cela ne veut pas dire sur le sommet, puisqu'il est dit (d'autre part): *et devant le propitiatoire*. Or, par cette dernière expression, on pourrait supposer qu'il s'agit du côté (de la face); c'est pourquoi il est dit: « sur » et « devant » (que, pour asperger, il faut lever la main et lancer le sang au devant). Selon R. Zeira, le sang devra toucher au propitiatoire; selon R. Samuel b. R. Isaac, ce n'est pas nécessaire. R. Aboun b. Hiya dit que ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit: « il l'aspergera sur le propitiatoire » et « devant le propitiatoire. » Comme pour le propitiatoire dont il est question plus loin (au sujet du sang de taureau), il suffit de l'atteindre à la moitié, non au sommet, sans qu'il soit besoin de le toucher; de même, pour le propitiatoire en question ici (pour le sang du bouc), les mêmes conditions suffiront. R. Yossé dit: R. Aboun b. Hiya semble dire que l'on déduit les règles pour l'aspersion du sang de bouc en question vers le haut, de celles qui ont été aussi énoncées, pour le haut, au sujet de l'aspersion du sang de taureau (pour le point de savoir si le sang devra toucher, ou non); en réalité, il n'en est pas ainsi, et l'on déduit les aspersion du sang de bouc, vers le bas, des mêmes aspersion provenant du taureau. Ainsi, de ce qu'il est écrit « il l'aspergera devant le propitiatoire », on a conclu qu'il faut une aspersion vers le haut; mais par l'autre expression « devant le propitiatoire » (dite au sujet du bouc), on ne sait pas combien il en faut. On la déduit donc par le raisonnement suivant, et l'on dit: puisqu'il est question de remise du sang pour le taureau, vers le bas, ainsi que pour le bouc vers le bas; comme pour le premier, pour ce dernier ce sera sept fois. Ou bien encore l'on procédera comme suit: puisqu'il est question de « sang » aussi bien vers le haut que vers le bas, dans l'un et l'autre cas, il ne s'agira que d'une fois. A quoi donc cela ressemble-t-il? (D'où vient cette divergence de déductions?) On établit les analogies, pour conclure à l'égard du bas, de ce qui est dit d'autre part pour le bas, mais non pour le bas d'après ce qui est relatif au haut. Peut-on aussi recourir à ce mode de raisonnement et dire: on déduit bien ce qui se rapporte au sang de bouc, de ce qui est dit pour ce même sujet, mais non de ce qui est dit au sujet du taureau? C'est pourquoi il est écrit (*ibid.* 15): *il agira avec son sang* (celui du bouc) *comme il l'a fait pour celui du taureau*; comme du sang de taureau on asperge sept fois en bas, il en sera de même du sang de bouc. On ne saurait pas encore combien de fois on doit répandre du sang de taureau vers le haut; mais on tient compte de l'analogie entre l'expression « remise du sang » employée pour le bouc et vers le haut, et de celle usitée pour le taureau vers le haut, afin d'en conclure que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une seule fois. Faut-il avoir recours à ce procédé, et établir un parallèle entre le terme « sang », vers le bas (usité pour le bouc), et le mot « sang » vers le haut (du taureau), afin d'en déduire que, dans ces deux cas, il s'agit de

1. Voir Torath Cohanim sur *Lévitique*, XVI. — Dans les édit. de Venise et les imitations, le § 5 commence ici.

sept fois? A quoi ce procédé ressemblerait-il? Dira-t-on que l'on déduit l'aspersion à faire vers le haut d'une autre analogue, sans déduire celle du haut de celle du bas? Ou bien dira-t-on d'agir différemment et de déclarer que l'on conclut bien les règles pour le sang de taureau de celles relatives à ce même sang, mais non des règles du sang de bouc? C'est pourquoi il est dit: «il agira avec son sang (celui du bouc) comme il l'a fait pour celui du taureau;» toutes les opérations pour l'un et l'autre seront semblables, et comme pour le sang de taureau il y a sept aspersion vers le bas, il y en aura autant du bouc; de même, comme celle du bouc vers le haut est une seule, il n'y aura qu'une seule du taureau, vers le haut.

Comme il est dit (ib. 16) : *sur le saint*, le pontife aura soin de diriger l'aspersion vers l'arche sainte<sup>1</sup>. R. Néhémie dit : comme on trouve qu'en vue du taureau offert pour bien d'autres préceptes religieux (p. ex. pour servir de rachat aux fautes de la communauté, ou pour l'installation du cohen faisant le service de la guerre), le cohen est placé en dehors de l'espace de l'autel, et lorsqu'il est chargé de cette aspersion, il le lance, à ce moment, vers le propitiatoire ; on aurait pu croire que le pontife agira de même à l'égard de l'office du kippour. C'est pourquoi il est dit (ib. 18) : *il se rendra à l'autel qui est devant l'Éternel*, ce qui signifie : à l'intérieur de l'autel ; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit là de l'autel extérieur, puisqu'il est dit « devant l'éternel », expression qui est seulement applicable à l'autel d'intérieur. Tous s'accordent à admettre que, pour le taureau d'installation du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert d'expiation à la communauté, le sang aspergé n'a pas besoin de toucher au propitiatoire. La discussion roule seulement sur le point de savoir si c'est obligatoire pour celui du taureau et du bouc de kippour<sup>2</sup> : selon les uns, il devra toucher ; selon les autres, ce n'est pas nécessaire. R. Eliézer b. R. Yossé raconte avoir vu à Rome (parmi les dépouilles opimes) un fragment du rideau de sanctuaire couvert de gouttes de sang, en me disant qu'il doit provenir du sang des aspersion faites le jour du kippour. Ceci prouve-t-il que le sang devait toucher? Non, on peut admettre que ce n'est pas obligatoire, mais qu'au cas où le contact a eu lieu, c'est valable (voilà pourquoi il a vu des gouttes).

Si l'on a versé le sang d'un ustensile sacré dans un autre profane, il va sans dire qu'il devient impropre au service du culte ; mais ne l'est-il pas si on le verse d'un ustensile sacré dans un autre sacré? En effet, répond R. Yossé, la *Mischnâ* prouve qu'il reste valable, en disant : le pontife versait le sang du taureau auprès de celui du bouc (soit d'un vase sacré à un autre semblable). Mais que peut-on conclure de là? R. Mena n'observe-t-il pas que l'on ne dit pas de verser le vase du sang de taureau, qui est plein, dans celui du sang de bouc, qui serait vide (il s'agit seulement de mêler les deux sangs)? Il est vrai, répond R. Yossé b. R. Aboun, que l'on versait le sang de taureau dans le vase du sang de bouc déjà plein ; mais ensuite on les mêlait de nouveau dans un

1. *Torath Cohanim*, ou *Midrasch sur Lévit.*, ch. 3.      2. B., *Menahôth*, 24<sup>a</sup>.

autre vase, afin d'opérer un mélange complet (on voit donc que le transvasement d'un ustensile sacré dans un autre semblable est permis). D'où sait-on que ce mélange est obligatoire ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *il remettra du sang de taureau et du sang de bouc*, savoir des deux réunis ; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de prendre de l'une, puis de l'autre part, puisqu'il est écrit (Exode, XXX. 10) : *Aaron en purifiera les cornes (de l'autel) une fois l'année*<sup>1</sup> ; une fois par an, il obtiendra ainsi le pardon, non deux fois<sup>2</sup> ; ou bien encore on en conclura que du sang de taureau il sera versé une fois par an, non deux fois. En effet, R. Ismaël enseigne une déduction analogue, de la suite du même verset : « par le sang du sacrifice expiatoire du Kippour, une fois par an, il sera pardonné sur lui pour vos générations », soit une fois par an, non deux. Tous s'accordent à admettre que, pour les sept aspersions vers le bas de l'autel<sup>3</sup>, il faut opérer le mélange, parce qu'il est dit « sept », et non quatorz. Lorsqu'on a recueilli le sang du taureau dans trois coupes différentes, et celui du bouc dans trois coupes différentes, dont l'une sert à asperger les barres, l'autre le rideau, la troisième l'autel d'or, laquelle des trois coupes sera mélangée du sang de bouc pour opérer la dernière aspersion (sur l'autel d'or) ? Mais, fut-il répliqué, peut-on n'avoir songé qu'à la moitié du pardon (recueillant seulement d'un sang dans chaque coupe) ? Voici comment il faut l'entendre : on a recueilli dans 3 coupes une partie de chacun des deux sangs pour l'employer à ces trois destinations, à asperger les barres, le rideau, et l'autel ; laquelle des trois coupes (après les opérations faites) servira au mélange final prescrit ci-dessus ? C'est un point en discussion entre R. Zeira et R. Ila, développé plus loin (VI, 1) : Lorsqu'on a tiré au sort pour trois couples de boucs, que le sang de l'un (de ceux qui seront sacrifiés à l'Éternel) est destiné à asperger les barres, un autre à asperger le rideau, et un troisième l'autel, duquel de ces trois groupes prendra-t-on le bouc destiné à Azazel ? Selon R. Zeira, comme il est dit (ibid.) : « pour pardonner par lui », le compagnon de celui qui servirait à l'expiation sera envoyé, non ceux des groupes ne servant pas au cérémonial ; selon R. Ila, on déduit du même verset que le point capital consiste dans l'achèvement du pardon<sup>4</sup>, et le compagnon de celui qui aura servi à cet effet sera envoyé au roc d'Azazel, non celui d'un autre couple. Or, selon l'avis de R. Zeira, les 3 compagnons (un de chaque groupe) sera envoyé (chacun ayant un rôle dans la cérémonie) ; selon R. Ila, on enverra seulement un bouc du dernier couple (contribuant seul à l'achèvement). Donc, il en est de même ici pour le mélange des coupes : selon R. Zeira, il faut les mêler toutes trois (après les aspersions) ;

1. M. le gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, à ce verset, est d'avis de ne pas dire, avec Luther, Mendelssohn et autres : « Il fera expiation sur ses cornes. »  
 2. En versant de chaque sang, il y aurait 2 aspersions. 3. La discussion porte seulement sur les aspersions aux angles, pour savoir si on emploiera du sang de chaque victime à part, ou non. 4. Soit du 3<sup>e</sup> couple, dont le sang arrosera l'autel.

selon R. Ila, cela suffit pour la coupe qui a servi à asperger l'autel d'or (opération finale).

S'il a recueilli le sang du taureau dans 3 coupes et le sang du bouc dans ces 3 coupes<sup>1</sup>, laquelle est considérée comme comprenant le reliquat qui devra être versé « au fondement de l'autel » ? C'est un point à résoudre d'après la discussion en litige entre Rabbi et R. Éliézer b. R. Simon, puisqu'il est dit<sup>2</sup> : lorsqu'on a recueilli le sang d'un sacrifice expiatoire (destiné aux 4 angles de l'autel) dans 4 coupes différentes, et que de chacune on asperge l'un des angles, doivent-elles toutes être vidées au fondement de l'autel ? Oui, parce qu'il est écrit dans la Bible (Lévit., IV, 30) : *tout le sang sera versé au fondement de l'autel*. Cependant, si l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersiones dues, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 25) : *il versera le sang, etc.* Comment concilier ces deux prescriptions ? La coupe qui a seule servi sera vidée sur le fondement de l'autel, et les autres seront versées dans le canal d'écoulement du Temple, selon Rabbi. R. Éliézer b. R. Simon dit : si même l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersiones, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit : « tout son sang sera versé » (le reste devient l'accessoire de cette coupe). Or, d'après R. Éliézer b. R. Simon, toutes les coupes, considérées comme des restes, seront versées au fondement de l'autel (et, en cas de répartition entre trois coupes, toutes seront versées) ; selon Rabbi, on y versera seulement la coupe ayant servi aux aspersiones. Les compagnons d'étude disent : en cas de mélange du sang de deux boucs, dont l'un est devenu impropre dès l'égorgement par une pensée défectueuse, l'autre sera également impropre ; mais si les entrailles de l'un se sont perdues (et, ne pouvant être brûlés, rendent ce sacrifice inapte au culte), l'aspersion aura lieu pour la victime dont les entrailles restent à brûler. La discussion n'a lieu que pour deux victimes expiatoires habituelles ; mais, pour le taureau du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert à racheter une faute de l'assemblée, il suffit, pour la validité, qu'il reste assez de sang pour les aspersiones en joignant celui des deux victimes. Les compagnons d'étude disent encore : si des entrailles d'une victime propre au culte ont été mêlées à celles d'une victime impropre, il suffit, pour la validité de l'offrande, qu'il en reste assez de la victime propre au culte pour la combustion sur l'autel. La discussion a lieu au cas où les sangs provenant de deux sacrifices expiatoires sont mêlés<sup>3</sup> : Selon Rabbi, tout dépend de la quantité de sang resté, s'il y a assez de quoi répandre les aspersiones légales pour l'une et pour l'autre, ce sang est déclaré valable ; si non, il est impropre. Selon les autres sages, si même il reste seulement de quoi faire une aspersion avec le sang mêlé des deux victimes, il est valable. C'est que, selon Rabbi, la mesure rigoureuse pour chaque aspersion est indispensable ; selon les autres sages, elle ne l'est pas. Voilà pourquoi il

1. Dont chacune a, comme ci-dessus, son but spécial. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 8, fin. 3. B., *Zebahim*, 75<sup>a</sup>.

a été dit plus haut qu'en considérant les deux victimes comme jointes par les sangs mélangés, la pensée qui rend l'une impropre est applicable aussi à l'autre ; mais si les entrailles de l'une ont été perdues, l'aspersion a lieu pour les entrailles de l'autre (cette conservation suffisant à la validité).

5. Le pontife commençait à aperger du haut en bas <sup>1</sup>, en partant de l'angle nord-est, puis passant au nord-ouest, au sud-ouest, et au sud-est. A l'emplacement où il commence pour le sacrifice expiatoire sur l'autel extérieur, il terminera pour l'autel intérieur (faisant le tour à l'inverse). Selon R. Eliézer, le pontife, sans se déplacer de l'endroit où il se trouve, répand le sang aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut (sans crainte), sauf qu'à l'angle où il se trouve il aspergera de haut en bas.

Pourquoi le pontife ne commence-t-il pas (comme pour l'extérieur) par l'angle sud-est ? R. Ila dit : il faut toujours suivre par la droite ; et si l'on passait du sud-est au nord-est, ce ne serait pas aller à droite. Pourquoi alors ne pas commencer par le nord-ouest (que l'on rencontre en premier lieu) ? C'est que, dit R. Eliézer, il est écrit (Lévit. XVI, 18) : *il sortira vers l'autel* (il faut donc que la sortie soit régulière). Il ne peut pas non plus commencer par l'angle sud-ouest, parce qu'à un moment il tournerait le dos au sanctuaire. Mais, ne finit-il pas par tourner forcément le dos, en faisant tout le tour ? Non, parce qu'une fois les aspersions faites (en commençant dans un sens), il peut revenir sur ses pas ; et il ne peut pas non plus se placer au sud, tout en commençant (à l'inverse) par l'angle nord-ouest, car R. Ila a déjà dit qu'il faut aller à droite, et dans cette situation le dit angle ne serait pas à droite. On a enseigné <sup>2</sup> que R. Eliézer dit : de l'endroit où il se trouve placé sur l'autel, le pontife fait les aspersions aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut, sauf l'angle se trouvant devant lui en diagonale <sup>3</sup>, qu'il aspergeait de haut en bas. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : les deux opinions se fondent sur le même terme biblique *autour* (ibid) : selon les sages, ce terme désigne le devoir, pour le pontife, de marcher autour de l'autel ; selon R. Éliézer, il spécifie l'obligation d'asperger tous les angles du contour (tout en s'arrêtant à une place). Deux cohanim ayant échappé au siège (πελεμής) de Jérusalem, l'un dit : « je restais debout sur place en faisant les aspersions » ; l'autre dit « je marchais pour cet office ». Ceci prouve, dit R. Juda, que les deux façons d'opérer sont valables.

6. Sur l'autel purifié (aspergé aux 4 angles), le pontife faisait encore 7 aspersions ; il versait le reliquat de sang sur le fondement ouest de l'autel extérieur, et celui qui provenait des victimes offertes sur cet autel extérieur, devait être versé au fondement sud. Enfin, ceux des uns et des autres se mélaient dans la rigole, d'où ils allaient au canal de Cédron ;

1. En faisant l'inverse, de bas en haut, il s'exposait à se salir. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. C'est le plus éloigné ; et, en étendant le bras, il pourrait se salir.

puis on les vendait aux jardiniers comme engrais; mais ce serait une prévarication des saintetés d'en user avant de les avoir rachetés (payés au trésor).

Il est écrit (ib. 19) : *Il fera l'aspersion sur lui*(l'autel), ni sur le rebord, ni sur les charbons, mais sur les parois. Selon les uns, les 7 aspersiones auront lieu sur le côté nord; selon d'autres, sur le côté sud. Le premier avis a été émis par R. Eliézer; le second, par les autres sages. Voici quelques indications mnémotechniques, dit R. Yossé (concernant l'ordre à suivre pour le cérémonial du culte) : tout ce qui sera pris de l'extérieur <sup>1</sup> pour être remis à l'intérieur sera pris du point le plus voisin de l'intérieur (à l'ouest de l'autel extérieur); ce qui sera enlevé de l'intérieur pour être placé au dehors<sup>2</sup> sera remis au point le plus proche de l'intérieur (sur ce même côté ouest). R. Jérémie dit au nom de R. Pedath : pour les charbons de l'encens quotidien et le luminaire occidental, on tire la déduction des charbons à employer le jour du Kippour (faisant connaître les règles à observer); et pour les deux récipients d'encens (à déposer sur l'autel extérieur), on l'apprend par analogie avec ce qui est prescrit pour les restes de sang (qu'il faut verser de ce même côté). Comme il est écrit (Lévit. IV, 7) : *il versera tout le sang du taureau, etc.*, on y comprend celui du taureau sacrifié au jourdu Kippour<sup>3</sup>. Pourquoi, dans cette extension, n'est-il pas question aussi du bouc de ce même jour? C'est que, dit R. Mena, même sans cette remarque, le mélange est obligatoire (et le sang de bouc inclus). En effet, on trouve un enseignement où il est dit expressément : en raison du verset « il répandra tout le sang », on comprend par extension le sang du taureau offert le jour du Kippour, en y joignant celui du bouc pour verser le reliquat au fond de l'autel. Il est écrit aussi (ib. XVI, 20) : *lorsqu'il aura cessé de solliciter le pardon pour le sanctuaire*. Selon les uns, dès la cessation du service, le pardon est obtenu; selon d'autres, c'est à l'inverse, après le pardon, qu'il cessait. Voici, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, sur quoi porte la discussion : d'après le premier avis, l'omission d'avoir versé le reste du sang s'opposera à la validité du cérémonial complet; d'après l'autre avis, cela ne forme pas un obstacle. R. Josué b. Lévi dit que la divergence porte sur l'interprétation; mais la présence des reliquats (non encore versés) ne constitue pas un obstacle. C'est aussi l'avis de R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi. En quoi consiste alors la différence de l'interprétation? Le voici : selon le premier, le verset précise qu'il faut quatre aspersiones différentes (en 4 places); d'après le second, il suffit de les confondre en une seule aspersion. On a enseigné que R. Ismaël dit<sup>4</sup> : si le reste de sang du sacrifice expiatoire, qui n'influe pas sur le pardon, doit être versé au fondement de l'autel, à plus forte raison celui de l'holocauste, qui importe au pardon, devra y être versé. Non, dit R. Akiba, il y a deux distinctions : le premier ne provoque pas le

1. Soit le charbon pour l'encens. 2. Par ex. le sang du taureau, ou l'encens qui accompagne le samedi les pains de proposition. 3. B., *Zehahim*, 52<sup>a</sup>. 4. B., *ibid.*

pardon et ne peut pas y être apte, tandis que le second suscite le pardon et y est apte. Selon le premier avis, ce reste de sang n'influe pas sur le pardon aux jours ordinaires de l'année, mais il a cette même aptitude le Kippour. D'après le second, ce reste n'a jamais cette aptitude, même au jour de la fête du premier de l'an ou du Kippour. A quoi applique-t-on ce qui vient d'être dit qu'il ne suscite pas le pardon ? On ne saurait mettre en doute l'obligation d'un tel précepte, puisque l'on est tenu de le verser au fondement ; il faut donc dire que s'il ne s'agit pas du précepte, il est question de l'obstacle à la validité en cas d'omission. R. Sameï dit : un enseignement prouve que l'omission de ce reste peut devenir une cause d'obstacle, puisqu'il est dit <sup>1</sup> : Au cas où l'on a remis en haut ce qui doit être en bas, le pardon n'est pas obtenu, par déduction de l'opération inverse : car, si pour le sang devant être versé au bas et qui a été aspergé en haut, il est dit qu'il n'est pas agréé, parce qu'il n'arrive jamais d'en asperger en haut ; il serait admissible qu'au cas inverse, du sang devant être versé en haut et qui l'a été au bas, l'agrément ait lieu, parce qu'il arrive parfois d'en verser au bas (le reliquat destiné au fondement). On peut invoquer, par contre, l'exemple des sacrifices expiatoires offerts à l'intérieur, dont une partie (le reste de sang) sera remis à l'extérieur (au fond de l'autel extérieur) ; et pourtant, s'ils sont offerts au dehors, ils ne sont pas agréés. A quoi, l'on répliqua ceci : les sacrifices expiatoires, devant être offerts à l'intérieur, ne sont pas agréés au cas où ils sont offerts au dehors, parce que l'opération faite pour eux sur cet autel intérieur n'est pas l'achèvement ; tandis qu'il serait admissible que le sang devant être versé en haut serait agréé en cas de remise au bas, puisque l'achèvement de cet acte a lieu au moment où le sang est aspergé aux angles. Si cette dernière opération constitue l'achèvement, la remise du sang en bas (au lieu d'en haut) devrait être valable ? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « lui », pour indiquer que la place de ce sang est rigoureuse, que celui d'en haut ne peut pas être versé au bas. Dans quel sens est-il dit que l'autel intérieur ne constitue pas l'achèvement ? En ce que cela ne suffit pas, dit R. Yossé b. R. Aboun, pour qu'il y ait lieu, dès cette aspersion, à verser le reste au fond ; il faut au préalable avoir aspergé la place entre les barres et les rideaux. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ prouve qu'après toutes les aspersions, le versement du reliquat ne peut plus nuire à la validité (en cas d'omission), puisqu'il est dit <sup>2</sup> : s'il n'a pas été remis, cela n'empêche pas la valeur de l'offre. R. Borqi dit au contraire au nom de R. Yoḥanan : d'un autre enseignement, il résulte que l'omission du versement de ce reliquat de sang s'oppose à la validité ; car il est dit que le verset (Lévit. XVI, 33) *il fera expiation pour le saint sanctuaire* s'applique aux saints des saints ; puis les mots *et la tente d'assignation* se rapportent au parvis ; et *l'autel* c'est l'autel d'or ; enfin la conjonction dans « *et il pardonnera* » est applicable aux abords du portique. Or, par cette classe, on ne saurait entendre que le reliquat de sang à verser au dehors. R. Aboun b. Hiya

1. Ib., 52<sup>b</sup>.      2. Ib., V, 1, fin.

demanda : d'après celui qui dit que le reliquat de sang (en cas d'omission) s'oppose à la validité, est-ce aussi un obstacle de ne pas l'avoir versé à la place réglementaire (au fond ouest) ? De plus, si l'on a remis ce reste la nuit, est-il non valable au point qu'il faille renouveler expressément le sacrifice à égorger pour en verser le sang, ou non ? De même, les compagnons demandèrent si la pensée seule de le verser indûment (en retard, ou à une mauvaise place) est une cause anticipée de défaut ? Enfin R. Juda demanda quelle est la règle si ce reliquat est perdu ? Cette question n'est toutefois posée que si l'on a déjà commencé à en verser, et le reste fait défaut ; mais si l'on n'a pas commencé, tous reconnaissent que le reliquat n'a pas d'importance, et l'on peut s'en passer <sup>1</sup>.

On a enseigné <sup>2</sup> : l'usage profane de ce sang sacré constitue une prévarication interdite ; tel est l'avis de R. Méir et de R. Simon. Selon les autres sages, ce n'est pas une prévarication. Ceux-ci se fondent, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, sur ce qu'il est écrit (ib. XXII, 11) : *car c'est le sang qui expie pour l'âme* ; il s'agit donc seulement d'obtenir l'expiation de l'âme (sans qu'il y ait prévarication). R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan tire la même déduction de ce qu'il est dit (ib. 14) : *tous ceux qui en mangeront seront passibles du retranchement* ; la consommation seule entraîne une pénalité, non la jouissance. Entre ces deux interprétations, dit R. Zeira, il y a une différence au cas où ce sang ne peut plus être versé, s'il est figé : d'après la première explication, comme un tel sang ne peut plus susciter le pardon, il est susceptible de prévarication ; d'après l'autre, puisque la pénalité grave du retranchement subsiste, il n'y a pas de prévarication. R. Aba vint dire pour R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, qu'il y a entre ces deux explications une différence au cas où le sang est figé <sup>3</sup>, ou s'il a été consacré au culte (en ce dernier cas, il y a prévarication). R. Zeira se réjouit en entendant émettre cet avis, parce qu'il supposait que tout ce qui précède avait été dit pour réfuter l'opinion des autres sages (qui ne reconnaissent pas la prévarication). Non, lui fut-il répliqué, c'est contre leur adversaire R. Simon que cette énonciation a eu lieu. Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, voici la réplique des autres sages à R. Simon (qui admet la prévarication) : même d'après toi qui attaches de la valeur à ce sang, s'il a été vendu un trésor sacré, le montant en est acquis au culte (et n'est plus sujet à la prévarication) ; il importe donc peu que ce soit l'objet lui-même, ou le montant (devant tous deux échapper à cette loi). Il est en opposition, à ce sujet, avec ce qu'a dit R. Éliézer : pour certains objets, il a été dit qu'il est interdit d'en tirer une jouissance, sans que l'on soit coupable à leur égard d'une prévarication ; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré ; pour d'autres objets, qui sont dans les mêmes conditions d'interdit en principe, la vente entraînera l'acquit au trésor sacré. Ainsi <sup>4</sup>, des cendres provenant de l'autel intérieur ou du chandelier, on

1. Les diverses questions posées ne sont pas résolues. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 6. 3. Tr. *Meila*, IV, 1. 4. *Ibid.*, III, 4.



ne doit pas (en principe) tirer profit, sans qu'il y ait en ce cas une prévarication ; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré ; pour le sang au contraire, qui est dans les mêmes conditions d'interdit relatif, la vente entraînera l'acquit au trésor (la règle de R. Aba n'est donc pas en vigueur ici).

7. Pour tout le cérémonial de l'office du Kippour, tel qu'il vient d'être énoncé dans la Mischnâ, si l'ordre présent n'a pas été strictement suivi, c'est comme si l'on n'avait rien fait. Si l'on a procédé à l'aspersion du sang de bouc avec celui du taureau, on devra reprendre du sang de bouc, après avoir versé celui du taureau, et faire une nouvelle aspersion dans l'ordre. Si, avant d'avoir achevé les opérations du sang à l'intérieur, on l'a versé au fond, il faut reprendre d'autre sang et recommencer les opérations à l'intérieur. Il en sera de même si cela arrive pour les opérations du sang dans le parvis, ainsi que pour celles de l'autel d'or, car chacune de ces séries constitue une expiation à part (à condition d'être achevée). Selon R. Eliézer et R. Simon, il suffit de commencer à l'endroit où l'on s'est arrêté (sans recommencer l'aspersion déjà faite).

On a enseigné que R. Juda dit<sup>1</sup> : il est vrai que l'ordre est rigoureux pour les travaux accomplis au saint des saints par le pontife, en costume blanc ; mais, pour les autres opérations faites au dehors, en costume habituel orné d'or, ce qui se trouverait fait en dehors de l'ordre régulier est valable. Selon les autres sages, même pour les opérations à accomplir à l'extérieur, en costume ordinaire orné d'or, l'ordre des cérémonies doit être strict, sous peine de nullité. R. Abahou dit au nom de R. Yoïanan que les deux avis sont fondés sur les explications différentes du même verset (Exode, XXX, 10) : *du sang des sacrifices expiatoires du Kippour, une fois l'an*. Par cette dernière expression, disent les sages, il est indiqué que la loi sera stricte (l'ordre rigoureux) pour toutes les opérations accomplies seulement une fois l'an (le Kippour, même à l'extérieur) ; selon R. Juda, ladite expression est seulement applicable à l'endroit (au saint des saints), où le pontife entre une seule fois l'an. R. Oschia dit au nom de R. Aphas : l'ordre n'est pas absolu pour la remise du sang entre les barres<sup>2</sup> ; mais, pour l'aspersion du rideau, il faut que le sang de bouc précède celui du taureau, sous peine de nullité. R. Eliézer dit : si l'on a versé du sang de taureau entre les barres ou sur les rideaux avant d'avoir égorgé le bouc (au lieu de l'égorger entre ces deux aspersions), ce qui a été fait en premier lieu<sup>3</sup> est valable. R. Yossé dit (à l'appui de cet avis) : si l'on avait fait l'aspersion du sang de taureau, que celui du bouc reste dans une coupe (en attendant l'ordre régulier d'égorger le bouc), et que les deux sangs ont été renversés, il faut nécessairement offrir

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Cf. ci-dessus, IV, 1, fin. 3. Avant la remise irrégulière du sang de bouc.

un autre taureau afin d'en recueillir le sang, puis égorger le bouc et en utiliser l'aspersion, pour que l'ensemble soit valable. Il importe donc peu que ce dernier égorgement ait eu lieu avant la remise du sang de taureau, ou après cette aspersion suivie de l'écoulement du reliquat, pour qu'il soit valable ; car si la Bible avait seulement prescrit de remettre le sang, le moment précis importerait peu (mais comme il y a tout l'ordre des aspersion et de l'égorge- ment du bouc, ce dernier devra avoir lieu seulement après l'aspersion du sang de taureau).

Les rabbins (ou le premier interlocuteur de la Mischnâ) disent qu'il y a trois opérations distinctes d'aspersion pour la validité et un nombre égal qui rend l'offrande impropre (chacune d'elles étant indépendante) ; selon R. Éliézer et R. Simon, il y en a 43 pour la validité<sup>1</sup>, autant pour la nullité (chacune d'elles compte à part). De même, les sages disent que chaque série de sept aspersion compte ensemble pour l'expiation ; selon R. Éliézer et R. Simon, chacune des aspersion est comptée à part. R. Zeira dit au nom de R. Éléazar que R. Éliézer b. R. Simon se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 20) : *lorsqu'il aura cessé de faire expiation*<sup>2</sup> *pour le sanctuaire* ; n'y eut-il qu'une seule remise, la loi considère l'opération comme achevée. R. Éléazar dit : si, après avoir fait une partie des aspersion, le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever les aspersion ; puis la jonction étant faite entre le reliquat du premier sang et celui du second, le tout devra être versé au fond de l'autel, selon la règle. Or, ceci va sans dire, et il a fallu en parler pour le cas où il serait survenu un défaut de pensée (au moment de l'égorge- ment), rendant le sacrifice impropre (le reliquat du premier n'est pas devenu impropre par là, et on le versera à sa place régulière). Ce procédé est juste, dit R. Yossa ; car, si après avoir opéré une partie des aspersion le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever ; et pourtant ce serait une prévarication de tirer parti des restes du premier (c'est qu'il a sa valeur propre, sans souci de la cause d'invalidité du second). R. Hagiï demanda en présence de R. Yossé : on sait bien ainsi quelle est la règle lorsque le sang du premier égorgement provient d'une victime valable, et que le second est devenu impropre par une pensée le rendant défectueux (puisque alors le point de départ était correct) ; mais, en cas inverse, si le premier sacrifice égorgé est devenu défectueux, et le second est valable, quelle sera la règle ? On trouve bien, répond R. Yossé<sup>3</sup>, qu'une cause de défaut l'emporte sur un motif de rejet (pour la pensée préalable de le conserver au delà du temps légal) ; mais la cause de défaut spéciale au premier ne saurait être réversible de fait sur le sacrifice du remplacement (son caractère de validité subsiste).

1. Les commentaires comptent le détail de ce chiffre. 2. Au singulier. 3. B., *Zebahim*, 29<sup>b</sup>.

## CHAPITRE VI

1. Il est recommandable que les deux boucs à offrir le jour du kippour soient semblables par la couleur de la peau, la stature, la valeur, la simultanéité d'achat. Si, cependant, ils ne se ressemblent pas, ils sont valables, ainsi qu'au cas de l'achat de l'un en un jour et du second un autre jour. Si l'un des deux meurt avant l'opération du tirage au sort, il faut compléter le couple, si le tirage a déjà eu lieu, on amènera deux nouveaux boucs, et l'on recommencera le tirage au sort comme en principe.

2. Il dira : Si celui qui a été désigné à l'*Eternel* est mort, celui qui sera de nouveau désigné comme tel devra le remplacer; si c'est le bouc destiné à Azazel qui est mort, son remplaçant ira à sa place, en étant ainsi désigné. Le second restant du premier couple retournera au pacage, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut qui permette de le vendre; le montant pourra servir à une offrande volontaire (privée), car un sacrifice public d'expiation n'a pas besoin d'être mis dans un enclos jusqu'à sa mort. Selon R. Juda, il faut laisser mourir ce bouc (sans pouvoir rien en tirer). R. Judas dit encore<sup>1</sup> : si le sang du bouc sacrifié a été renversé (la cérémonie étant incomplète), le bouc destiné à être expédié au loin devra périr (avant que l'on ait recours à un autre couple); ou si le bouc d'Azazel est mort subitement (avant l'aspersion du sang du premier), le sang devra être jeté (et il faut aussi un nouveau couple).

Par l'expression « boucs » (au pluriel), on sait déjà qu'il y a un minimum de plusieurs, soit deux<sup>2</sup>; et, malgré ce terme, on emploie aussi le mot deux, pour ajouter un fait nouveau, qu'ils devront se ressembler. De même, pour les « agneaux » (des sacrifices quotidiens), le pluriel indique déjà qu'il s'agit au moins de deux, et le terme explétif « deux » a pour but d'aviser que ces deux agneaux devront se ressembler. De même aussi pour les « oiseaux » (offerts en expiation par le lépreux, Lévit. XIV, 4), le pluriel indique déjà qu'il s'agit de deux; et, par le terme explétif « deux », on sait que ces deux oiseaux devront se ressembler. La même déduction encore<sup>3</sup> est applicable aux « trompettes » du temple (Nombres, X, 4). Mais, objecta R. Haggai en présence de R. Yossé, puisqu'il est écrit (Lévit. XIX, 17) : *les deux hommes qui ont une querelle se leveront devant Dieu*, on semble aussi devoir conclure que le mot « hommes » (au pluriel) indique le minimum de deux, et que l'explétif « deux » implique la ressemblance de ces deux hommes; cependant il est dit (Exode, XXIII, 6) : *tu ne feras pas pencher la justice partialement contre l'étranger, ou un orphelin*; si donc il faut qu'ils soient égaux, ne trouvera-t-on jamais un étranger plai-

1. Jér., *Scheqalim*, I, 4 (f. 46<sup>b</sup>). 2. Jér., *Synhédrin*, III, 10 (f. 23<sup>a</sup>); *Schebouôth*, IV, 1 (f. 35<sup>b</sup>). 3. Sifri à *Nombres*, ch. 72.

dant contre un non-étranger, ou un orphelin contre celui qui ne l'est pas, ou une veuve contre une femme ? L'expression « deux » sert en ce cas de base à un raisonnement par analogie : de ce qu'ici on emploie le mot « deux », ainsi qu'ailleurs (Nombres, XI, 26), on conclut qu'aux deux cas il s'agira d'hommes seulement, non de femmes ni d'enfants. On tire de là l'enseignement que la femme ne servira pas en témoignage, et à plus forte raison elle ne jugera pas. C'est ainsi que R. Yossé b R. Aboun, ou R. Houna au nom de R Joseph, dit : Comme il est écrit, d'une part (Deutéron., XVII, 6) : *sur l'avis de deux témoins*, et d'autre part (Nombres, XI, 26) : *deux hommes restèrent au camp* ; comme dans ce dernier cas il s'agit exclusivement d'hommes, de même au premier cas il s'agit des hommes seuls, ni des femmes, ni des enfants. Quant au verset précité, « les deux hommes se lèveront etc. », il a pour but de nous apprendre<sup>1</sup> que l'égalité consistera en ceci : l'un ne sera pas debout et l'autre assis, ni l'un réduit au silence tandis que l'autre pourra parler, ni l'un pouvant exposer son affaire au long et l'autre tenu d'abrèger ; le juge ne fera pas bon accueil à l'un et un visage sévère à l'autre, ou faisant tenir debout l'un et asseoir l'autre. Au nom de R. Ismaël on a ajouté : on engagera le plaidant à être vêtu comme son adversaire, afin que, d'apparence même, ils soient semblables. J'ai appris, dit R. Juda, que si le juge les veut faire asseoir tous deux, il le peut ; mais il est défendu de faire tenir l'un debout et l'autre assis, d'accorder la parole longuement à l'un, non à l'autre, etc. R. Aba dit au nom de R. Houna : les témoins devront être debout en faisant leur attestation ; les accusés le seront aussi, selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, pendant que les attestations seront prononcées.

Si les deux boucs sont semblables par le prix d'achat<sup>2</sup>, sans l'être par la valeur, ils ne sont pas offerts selon la prescription ; mais au cas inverse, s'ils sont égaux en valeur sans avoir été achetés au même prix, ce sera une présentation faite selon la prescription<sup>3</sup>. Qu'est-ce qui est préférable, la valeur réelle (intrinsèque), ou celle d'apparence ? R. Jérémie pense devoir répondre à cette question en rappelant ce qui suit : pour l'offre de l'*omer* (premier épi de blé présenté au Temple lors de la Pentecôte), à défaut de blé vert sur pied, si l'on a le choix entre du frais déjà coupé et du sec sur pied, le premier sera préférable ; de même ici, si l'on doit choisir entre celui qui a de la valeur intrinsèque et celui qui en a seulement l'apparence, on donnera la préférence au premier. — L'avis de la Mischnâ (en cas de mort d'un bouc) doit être rectifié<sup>4</sup> en ces termes : on amènera deux boucs, pour lesquels on commencera l'opération du tirage au sort, en disant : celui que le sort a désigné à l'Éternel subsistera comme tel à la place du décédé (étant supposé que le bouc d'abord désigné à l'Éternel est mort). Si celui d'Azazel est mort, lequel des deux boucs (du premier ou du 2<sup>e</sup> groupe) sera pris de préférence pour le sacrifice ? Selon

1. B., *Schebouôth*, 30<sup>a</sup>. 2. Si, par les hasards de la vente, on les a laissés tous deux au même prix. 3. L'égalité de valeur l'emporte. 4. L'hypothèse, de savoir lequel est mort, est inadmissible.

Rab, on prendra celui du nouveau groupe ; selon R. Yoḥanan, on prendra celui qui reste du premier. Ce dernier, dit R. Zeira, se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 9) : *il le constituera comme sacrifice expiatoire* ; cette expression explétive indique qu'en un tel cas douteux, le premier sera choisi. R. Ila dit : R. Yoḥanan conclut des termes de ce verset qu'en cas de suspension (de doute sur le choix à faire), le premier bouc ne sera pas repoussé et servira. C'est ainsi que R. Yôna a dit au nom de R. Zeira : par l'expression « *il le constituera en sacrifice expiatoire* », il est entendu qu'au bouc mis en suspens (par le décès de l'autre) on adjoindra celui d'un autre couple (maintenant le premier pour le service du culte). Selon R. Yoḥanan (qui se prononce pour le maintien), au cas où le second du second groupe est mort, le second du premier pourra-t-il être repoussé (n'ayant même plus de compagnon du second groupe) ? Oui, dit R. Aba b. Hiya venant répondre au nom de R. Yoḥanan, car si le second du second groupe est mort, après que le même est déjà mort dans le premier groupe, le premier sera d'autant plus repoussé qu'il l'a été deux fois ; et, à plus forte raison sera-ce ainsi, selon Rab, qui dit déjà, en cas d'un seul bouc mort, de donner la préférence au second du second groupe. — 1.

« Selon R. Juda, dit la Mischnâ, le bouc sans emploi devra périr » (être abandonné sans profit). Mais, fut-il objecté contre R. Juda, se peut-il que dès le principe on opère le tirage au sort, en destinant l'animal à la mort ? Certes, dit R. Aboun, puisque l'on trouve également que, dans un cas analogue, R. Eliézer prescrit aussi <sup>2</sup> de laisser périr la victime délaissée. En effet, dit R. Mena, l'objection opposée ici à R. Juda peut aussi bien s'adresser à la Mischnâ <sup>3</sup> qui dit : le petit de la victime destinée à un sacrifice expiatoire et l'égorgeement de la victime même, dont le propriétaire est mort après cette destination, devront périr, bien que l'on ne puisse pas, dès la première heure, destiner l'animal à la mort (ici pourtant c'est admis).

2. Le pontife arrivait alors auprès du bouc devant être envoyé à Azazel ; il lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi ; ô Éternel, pardonne-lui etc. »

Bar-Kappara a enseigné : le pontife faisait la confession des péchés sans désignation (sans les mots : « ton peuple Israël »), afin de ne pas rappeler le côté désavantageux d'Israël. — *Il sera présenté vivant*, est-il dit de ce bouc (Lévit. XVI, 10), pour indiquer qu'après ce moment il sera mené à la mort. Jusqu'à quel moment devra-t-il rester en vie ? Jusqu'à ce qu'il ait cessé de faire expiation pour le sanctuaire » (ib. 20) ; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, c'est jusqu'à la confession. Selon R. Juda, cette dernière (omise) serait un obstacle à la validité de l'office ; selon R. Simon, elle ne l'est pas <sup>4</sup>,

1. Suit une argumentation reproduite de ci-dessus, V, 5 (4). 2. *Temoura*, III, 1.  
3. *Ib.*, IV, 1. 4. Jér., *Schebouôth*, I, 10 (f. 33<sup>e</sup>).

entre ces deux avis, il y a cette différence pratique : s'il a été renvoyé sans la confession du pontife, il faudrait, selon R. Juda, amener un nouveau bouc à cet effet ; selon R. Simon, ce n'est pas nécessaire. La même divergence d'avis a lieu pour le taureau égorgé sans la confession préalable. Si après la confession et l'égorgeant le sang a été renversé, il faut nécessairement se procurer pour les aspersion, du nouveau sang, en égorgeant un autre taureau ; faut-il alors, selon R. Juda, renouveler la confession sur cette seconde victime, ou le devoir a-t-il été suffisamment rempli la première fois ? De même, pour le bouc à expédier (qui serait mort après l'achèvement des cérémonies d'intérieur, sauf la confession), faut-il renouveler le tirage au sort à cet effet, ou suffit-il de prendre le premier bouc venu ? (deux questions non résolues).

3. Il le livrait à l'homme chargé de le mener. Tout homme (même simple israélite) est apte pour le mener ; seulement les pontifes ont introduit la règle de ne pas en charger un simple israélite. R. Yossé raconte qu'il arriva à un simple israélite nommé Arsela, de Cippori, de conduire ce bouc au loin.

Il est écrit (ib. 21) : *Il l'expédiera par un homme, soit par n'importe quel israélite* ; le mot suivant (du verset) signifie : préparé, disposé, fût-ce un samedi, et l'homme fût-il même impur <sup>1</sup>. Est-ce que les sens de « préparé » et « disposé » ne reviennent pas au même ? On veut seulement dire qu'il ne faut pas l'expédier par deux personnes. Si pourtant l'expédition a été faite par deux personnes, auront-elles toutes deux des vêtements impurs à ce contact (ou sera-ce le premier seul, qui en a été chargé) ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit <sup>2</sup> : « *Celui qui l'envoie* devra laver ses vêtements etc. ; » ce sera donc le premier seulement, non celui qui enverra un autre expéditeur. Il en résulte que si le bouc a été envoyé par deux hommes, les vêtements ne deviendront pas impurs pour le second compagnon. Si le bouc s'est enfui vers le rocher où il devra périr, le conducteur aura des vêtements impurs pour le trajet de l'aller ; mais si au retour (après avoir été précipité), le bouc s'est échappé et le conducteur a dû le reprendre, celui-ci n'aura pas de vêtements impurs pour ce dernier fait.

On demanda à R. Eliézer ce qu'il y avait à faire lorsque le messenger, chargé d'expédier le bouc à Azazel, tombait malade <sup>3</sup> ? Il répondit (évasivement) : soyez en paix et ne vous inquiétez pas. Mais si le bouc devient malade et ne peut avancer, faut-il le porter ? Le messenger sera assez fort, répondit le Rabbi (toujours évasif), pour vous porter et moi avec vous. Si, après l'avoir poussé dans le précipice, le bouc ne meurt pas, qu'y a-t-il à faire ? Il aura la destinée des ennemis du ciel, dit-il. Ce n'est pas que R. Eliézer usait d'échappatoires par ignorance d'une réponse précise à donner ; mais il ne voulait pas affirmer une règle qu'il n'avait pas entendu énoncer par un maître. Selon

1. B., *Kerithoth*, 14<sup>a</sup>. 2. *Torath Cohanim* sur *Lévit.*, XVI, § 5. 3. Peut-on l'envoyer par un autre ?

les autres sages, si le messager tombait malade, on se servait d'un autre pour expédier le bouc ; si ce dernier était malade, on le menait à dos d'âne ; enfin, s'il n'était pas mort après avoir été lancé au précipice, on descendait le tuer.

Pendant tout le pontificat de Simon le juste<sup>1</sup>, avant d'atteindre la moitié du roc, le bouc était brisé en plusieurs morceaux ; depuis la mort de Simon, le bouc s'échappait au désert, dont les habitants le dévoraient. Pendant tout le règne de ce pontife, le sort amenait dans sa main droite le lot du sacrifice destiné à Dieu (offert au Temple) ; depuis sa mort, les lots variaient, tantôt à droite, tantôt à gauche. Pendant toute sa vie, la lampe occidentale<sup>2</sup> n'a pas cessé de brûler ; depuis sa mort, tantôt elle brûlait, tantôt elle s'éteignait. Aussi longtemps qu'il vécut, la langue de laine rouge suspendue à la tête du bouc blanchit (en signe de pardon) ; depuis sa mort, tantôt elle blanchit, tantôt elle rougit. Durant toute sa vie, le bois une fois dressé sur l'autel, la flamme se développait seule, et après y avoir mis 2 fortes bûches le matin, il n'était plus nécessaire de rien ajouter ; depuis sa mort, au contraire, cette flamme diminuait souvent, et pour l'aviver il fallait sans cesse y ajouter du bois, toute la journée. Pendant toute sa vie, une telle bénédiction semblait répandue sur les 2 pains de proposition et sur celui de la présentation (à la Pentecôte), que chaque cohen en mangeait presque la valeur d'une olive, et qu'avec cela chacun était rassasié, d'autres même en laissaient encore ; mais, depuis sa mort, c'est à peine s'il en revenait à chacun l'équivalent d'un grain de fève, de sorte que les cohanim convenables n'y touchaient pas, et les gourmands seuls (n'hésitant pas à prendre des miettes) tiraient leur part. Aussi, comme il est arrivé à un cohen de Cippori de prendre sa part et celle d'un compagnon, on l'a désormais appelé : Ben-Haafôn (le fils de la fève). C'est de lui qu'a dit le psalmiste (LXXI, 4) : *mon Dieu, délivre-moi de la main du méchant, de la main du pervers et de l'oppresser (du ravisseur, du glouton).*

On a enseigné : 40 ans avant la destruction du Temple, la lampe occidentale était déjà éteinte, la langue rouge suspendue le Kippour ne blanchissait plus, et le sort portant l'indication du sacrifice destiné à Dieu se présentait à la main gauche ; le soir, on fermait les portes du Temple, et le matin on les trouvait ouvertes (en signe de ruine). O sanctuaire, s'écria R. Yoḥanan b. Zaccai, pourquoi nous effraies-tu ? Nous savons bien que tu finiras par être renversé, puisqu'il est dit (Zacharie, XI, 1) : *Liban, ouvre tes portes, et le feu consumera tes cédres.* Pendant 40 ans<sup>3</sup>, Simon le juste a occupé le pontificat en Israël ; la dernière année de sa vie, il annonça sa mort. Par qui te remplacerons-nous, demandèrent les compagnons ? Par mon fils Neḥonia (Onias III), dit-il, qui est devant vous. On le nomma donc. Mais, comme son frère Simon était jaloux de n'avoir pas été nommé, il le revêtit (par fraude) d'une brassière

1. Tossefta à Sôta, ch. 13; Derenbourg, *Essai*, etc., p. 47. 2. Toujours entretenue et servant à allumer les autres lampes. 3. B., *Menahôth*, 109b.

(ou genouillères, ἀγκάλη), et lui ceignit les reins d'une étoffe frangée (au lieu de la ceinture pontificale), puis il alla dire de lui : voyez, d'après sa tenue, quel singulier vœu il a fait à son épouse, de s'habiller de vêtements féminins lors de sa nomination à la prêtrise. Pendant qu'on examinait la véracité de son assertion, Onias s'enfuit par le Mont royal vers Alexandrie (pour échapper à la confusion) et fit élever dans cette ville un autel à Dieu. A lui s'applique ce verset (Isaïe, XIX, 19) : *en ce jour, il y aura un autel à l'Éternel au milieu de l'Égypte*. Une telle fin (hétérodoxe) était pour ainsi dire fatale ; car, s'il est arrivé qu'un homme, après avoir dû fuir la suprématie, l'a reconquise finalement, il en sera à plus forte raison de même de celui qui, après avoir momentanément occupé le pouvoir, en est dessaisi<sup>1</sup>. Telle est, dit-on, la version adoptée par R. Méir. Selon R. Juda, au contraire, Simon fut nommé au pontificat<sup>2</sup>, et son frère Neħonia, jaloux de lui, commit à son égard tous les faits précités. Or, si quelqu'un n'ayant jamais eu le pouvoir poussa Israël vers un autel étranger<sup>3</sup>, il en sera à plus forte raison de même de celui qui en a été repoussé.

4. On a construit à cet effet un pont spécial, pour échapper aux obsessions des Babyloniens<sup>4</sup>, qui venaient tirer les poils du bouc, le harcelant pour hâter son départ, en lui disant : va donc, sors emporter nos péchés. Les plus importants personnages de Jérusalem l'accompagnaient jusqu'à la 1<sup>re</sup> tente. Or, on dressait dix tentes depuis Jérusalem jusqu'à Çouq<sup>5</sup>, soit une distance de 90 ris, à raison de 7 1/2 par mille (ou en total 12 milles).

(5). A chaque station, on offrait au messenger de la nourriture et de l'eau ; et on l'accompagnait d'un arrêt à l'autre, sauf au dernier ; on ne poussait pas jusqu'à la dernière limite de Çouq, se contentant de s'arrêter de loin pour voir ce qui allait se passer.

Selon les uns, on cachait le corps même du bouc (pour le soustraire) ; selon une autre version, on avait établi<sup>6</sup> un passage surélevé (pour faciliter la sortie). R. Hiya b. Joseph ajoute que les Alexandrins<sup>7</sup> disaient : jusqu'à quand laisserez-vous suspendue au milieu de nous la personnification de nos fautes (pour le harceler) ? — « Les notables l'accompagnaient » est-il dit. On a enseigné<sup>8</sup> : Les 10 tentes étaient échelonnées sur un espace de 12 milles ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, l'espace était seulement de 10 milles. R. Yossé ne lui en attribue que 5, et toutes ces tentes étaient jointes par le symbole de l'eroub. Ainsi, dit-il, mon fils Eliézer me demanda l'autorisation de parcourir un espace de 2 milles de chaque tente, par suite de l'eroub (soit un total de 4 milles de séparation réelle entre deux stations). A

1. Littér. : qui y est entré et en est sorti (s'y adonne). 2. Derenbourg, ib., p. 40, n. 3. Enclin à l'idolâtrie. 4. Terme désignant la populace. 5. Neubauer, ib., p. 54. 6. Jér., *Schequalim*, IV, 3 (f. 48<sup>a</sup>). 7. Autre désignation de la populace. 8. Tossefta à ce tr., ch. 3.



chacune d'elles on offrait au messenger à manger et à boire (sans qu'il en eût besoin), pour lui donner des forces et l'encourager ; car le mauvais penchant désire toujours le plus ce qui lui est interdit<sup>1</sup>. Ainsi. R. Mena alla, un jour de Kippour, rendre visite à R. Hagi, qui était malade, et lui dit qu'il avait soif. Tu peux boire, dit R. Mena; puis, il le quitta. Au bout d'une heure, il revint et lui demanda s'il avait satisfait sa soif. Du moment où tu m'as permis de boire, dit R. Hagi, la soif m'a quitté. R. Hija b. Aba raconte le fait suivant : comme un homme passait un jour de Kippour sur la place publique avec sa fille, elle dit à son père avoir très soif. Attends un peu, lui répondit-il. A la suite d'une nouvelle demande, suivie de la même réponse, elle mourut (preuve qu'il eût mieux valu le lui permettre, et elle s'en serait peut-être passée). Aussi, lorsque la prière de *Moussaph* était achevée en ce jour à la synagogue, R. Aha disait au public : mes frères, que ceux qui ont des enfants chez eux rentrent leur donner à manger, pour éviter tout danger.

5. Que faisait le messenger? (Qu'y avait-il à voir?) Il partageait en deux parts une langue de laine écarlate, dont la moitié était attachée au roc et l'autre moitié aux cornes du bouc ; puis il le poussait en arrière dans le précipice, d'où l'animal tombait, en roulant, et avant d'être parvenu à mi-chemin du fond, il était mis en pièces. Le messenger allait alors s'asseoir sous la première tente voisine, jusqu'à la nuit. A partir de quel moment ses vêtements étaient-ils impurs? Dès qu'il avait quitté l'enceinte de Jérusalem ; selon R. Simon, depuis le moment où il avait lancé le bouc dans le précipice. — <sup>2</sup>.

6. Après livraison du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc qui doivent être brûlés ; il les écorchait, enlevait les entrailles, les plaçait dans un bassin, les faisait fumer sur l'autel, puis on suspendait les victimes sur des tiges de bois pour les porter de là au lieu de combustion. A partir de quel moment les vêtements de ces derniers servants devenaient-ils impurs? Dès qu'ils quittaient l'enceinte du portique ; selon R. Simon, lorsque la majeure partie est enveloppée de flammes.

Selon une version, dès l'expédition du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc, accomplir le cérémonial ; selon une autre version, il devait à ce moment lire la section biblique relatant le service officiel du Kippour. R. Hanania invoque en faveur de la première version, qui est celle de la Mischnâ, les versets suivants (Lévit. XVI, 27) : *celui qui a conduit le bouc à Azazel devra laver ses vêtements* ; puis, aussitôt après (28) : *le taureau d'expiation et le bouc d'expiation... seront portés au dehors et brûlés*. Ceci ne prouve rien, dit R. Mena, et la seconde version peut également être admissible, sans prendre l'ordre biblique à la lettre. Ainsi, il arrive

1. Jér., *Nedarim*, IX, 1 (f. 41b). 2. La Guemara sur ce § est reproduite du tr. *Sabbat*, IX, 3, traduite t. IV, p. 122.

que lorsque quelqu'un est en voyage et doit se rendre de Tibériade à Cippori, quoiqu'il soit encore dans la première localité, on dit de lui qu'il se trouve déjà à Cippori. R. Zeriqan dit que R. Zeira demanda : Lorsque les taureaux et les boucs qui doivent être brûlés au dehors sont devenus impurs, est-ce que la combustion est admise à titre de précepte<sup>1</sup> ? Cette question n'a sa raison d'être que lorsque ces sacrifices sont devenus impurs avant l'aspersion du sang (avant l'instant de les emporter au dehors) ; mais si l'impureté est survenue après l'aspersion, on leur appliquera le commandement biblique « en son temps », et la combustion aura lieu dès lors sans obstacle, fût-ce un samedi et fussent-ils impurs. Toutefois, répliqua R. Yossé, ceci ne prouve rien pour la présente question au sujet de ce qu'il y a à brûler, car la déduction à tirer du terme « en son temps » n'est applicable qu'aux cérémonies dont le moment est limité. Quoi ! s'écria R. Mena, mon maître R. Yossé ne s'est-il pas retenu d'opposer une telle objection, lorsqu'il s'agit d'offrandes à époque déterminée ? Je maintiens l'observation, dit R. Yossé, pour le taureau qu'offre le cohen préposé à la guerre, ou pour le sacrifice expiatoire du péché d'ignorance d'une assemblée (en ces cas, il n'y a pas de limite de temps).

R. Zeriqan dit encore à R. Yossé : R. Aboun b. Hija dit que R. Eliézer a demandé : si du taureau, ou du bouc, devant être brûlés<sup>2</sup>, la majeure partie du membre qui constitue la plus forte part de l'ensemble se trouve sortie, tiendra-t-on compte de ce déplacement pour déclarer le tout devenu impropre et bon à brûler, ou non ? Or, on vient de déclarer que tout dépend de la majorité, et il va sans dire qu'en un tel cas de sortie complète par ce membre, on se réglera d'après celui-ci ; mais il s'agit de savoir quelle est la règle si les membres sont sortis un à un, et qu'en dernier lieu la majeure partie d'un membre sorti a constitué la majorité du total. R. Hija b. Aba dit que R. Eleazar demanda : si l'on a porté hors du portique des membres du taureau ou du bouc, destinés à être brûlés, et qu'ensuite on les a rapportés, est-ce que les vêtements de ce porteur sont impurs, ou non ? Il est évident qu'au retour les vêtements ne deviennent pas impurs ; il s'agit seulement de savoir s'ils le deviennent en raison du commencement de sortie ? Cette question est inutile, observa R. Aba, puisque la Mischnâ dit<sup>3</sup> : on portait la victime sur des barres ; les premiers allaient hors du portique, les derniers n'en sortaient pas ; aussi, les premiers avaient des vêtements devenus impurs, non les derniers, à moins d'être tous sortis, auquel cas tous deviennent impurs (à plus forte raison ce n'est pas une sortie, et n'entraîne pas l'impureté, en cas de retour ?) Là c'est différent, répond R. Judan, père de R. Matnia, comme il est écrit (*ibid.*) : *il portera le taureau au dehors*, il faut, pour l'impureté, que la même personne soit restée dehors (non en cas de retour). R. Jérémie dit que R. Eliézer demanda : si le taureau ou le bouc qui doivent être brûlés au dehors ont été emportés avant le moment prescrit à cet effet, sont-ils déclarés impropres à ce service, ou cela

1. Comme tel, les brûlera-t-on au dehors, ou — comme sacrifices impropres — les brûlera-t-on dans le portique ? 2. Tr. *Zebahim*, XII, 5. 3. *Ibid.*, § 6.

ne fait-il rien, en raison de l'obligation du transport final? Cette question est seulement nécessaire, selon R. Simon b. Lakisch, non d'après R. Yoḥanan (qui, évidemment, ne les déclare pas impropres). C'est qu'il y a entre eux, la discussion suivante<sup>1</sup> : si l'on égorge à l'intérieur du Temple le sacrifice d'action de grâce, tandis que l'on a hors de l'enceinte les pains qui doivent l'accompagner, le pain n'est pas déclaré sacré; selon R. Yoḥanan, il faudrait que ces pains soient placés hors de l'enceinte de Jérusalem pour ne pas être admis comme sacrés (après la déclaration verbale); selon R. Simon b. Lakisch, on entend par enceinte celle du portique du temple. Or, ce dernier est conforme à l'avis qu'il a exprimé ailleurs, puisque R. Amé a dit en son nom<sup>2</sup> : Si de la chair de sacrifices pacifiques (saintetés peu graves) a été portée au dehors, puis rentrée (avant l'aspersion du sang), ces membres seront déclarés impropres en raison de leur transport au dehors, et l'aspersion faite plus tard ne suffira plus pour les valider (tandis que, selon R. Yoḥanan, qui étend la limite jusqu'au mur de la ville, il n'y a pas d'invalidité en ce cas). Il se peut, réplique R. Yossé, que, même selon R. Yoḥanan, il soit nécessaire de poser la question si les membres à brûler, une fois portés au dehors, sont déclarés impropres; car, s'il est vrai que toute l'enceinte jérusalémite suffit comme limite aux saintetés inférieures (comme les pains d'action de grâce), elle ne suffit pas aux saintetés de premier ordre (qu'il est question ici de brûler); hors de l'enceinte jérusalémite, il n'y a plus de limite ni pour les saintetés supérieures ni pour les inférieures (Il y a donc lieu, même selon R. Yoḥanan, de poser la question faite par R. Éliézer). Non, dit R. Ména à R. Yossé, il n'y a pas de limite absolue (restreinte au portique) pour ces saintetés (et cela va sans dire, selon R. Yoḥanan, que la sortie ne les rend pas impropres). R. Éléazar demanda encore : est-ce que le taureau et le bouc devant être brûlés rendent impur ce qu'ils touchent, si même il n'y a pas eu d'appropriation par l'eau (facilitant la contagion), et sans avoir touché aucune impureté, en raison de ce que plus tard (à la combustion) une impureté plus grave leur sera inhérente? S'il en était ainsi, objecta Samuel de Cappadoce (que d'avance on tient compte de cette impureté future), on devrait considérer comme impures leurs entrailles (pourtant on les fait fumer sur l'autel); et ce n'est pas à dire que la question est posée au cas où, dès l'égorgeement, les entrailles ont été placées à part (à l'abri de cette chair qui sera impure), puisqu'il en sera de même en cas de non séparation, comme il a été enseigné: l'eau de lustration (qui rend impur celui qui en use) ne donne pas une impureté telle, que celle-ci rejaille encore sur un autre objet. R. Jérémie fit l'objection suivante<sup>3</sup> : comment peut-on faire valoir que les dites chairs à brûler n'ont pas en réalité d'impureté propre, puisqu'une charogne d'oiseau pur rend impurs les comestibles qu'elle touche, même sans appropriation par l'eau, ni par le contact d'aucune impureté, en

1. Tr. *Menahóth*, VIII, 3. 2. B., *Pesahim*, 89<sup>b</sup>. 3. B., *Houllin*, 121<sup>a</sup>. Cf. *Mischná*, tr. *Taharóth*, I, 1.

raison de l'impureté grave qui l'affectera finalement ? (En quoi donc le cas des chairs à brûler du taureau et du bouc diffère-t-il ?) C'est que, répond R. Yossé, pour la charogne d'oiseau pur, il n'y pas une limite d'espace, comme elle est assignée pour les dites chairs à brûler. Mais, objecta R. Ména, on peut invoquer aussi qu'il y a une limite pour la charogne d'oiseau, c'est l'homme qui l'aurait mangée ; la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'en amenant un chien, revêtu d'habits, à qui l'on ferait manger de la charogne d'oiseau pur, il en résulterait certes que ses habits seraient impurs avant l'arrivée du manger au gosier (le fait seul du manger constitue la limite). R. Éliézer du midi remarque qu'il y a cependant une différence entre les dites chairs à brûler et la charogne d'oiseau pur : pour cette dernière, il n'y a pas de limite locale (et partout, dès que l'on en mange, les habits deviennent impurs) ; tandis que, pour les dites chairs, l'impureté naît hors de l'enceinte jérusalémite.

R. Eléazar dit : si l'on a égorgé le taureau et le bouc à brûler, en ayant la pensée de verser seulement le sang au lendemain, c'est un sacrifice rejeté (par la pensée défectueuse), ainsi qu'au cas où l'on s'est proposé de brûler les entrailles le lendemain ; mais il n'est pas rejeté si l'on avait le projet de brûler seulement les chairs le lendemain<sup>1</sup>, car il n'y a là de pensée défectueuse, ni pour la consommation de l'homme, ni pour celle de l'autel. R. Saméi demanda : si les entrailles ont été perdues (et non fumées sur l'autel), peut-on asperger le sang eu égard à ce que la chair subsiste (et sera brûlée) ? Il a posé cette question, parce qu'il n'a pas connu l'opinion de R. Eliézer, disant : le rejet par la pensée de la combustion des chairs remise au lendemain n'est pas un obstacle, parce qu'il ne s'oppose ni à la consommation de l'homme, ni à celle de l'autel (ceci est une preuve que la combustion des chairs importe peu, et ne peut pas justifier l'aspersion du sang). R. Zaccai a enseigné : si un simple israélite accomplit cette combustion des chairs, ses habits seront impurs, et cela va sans dire ; il s'agit seulement de savoir s'ils restent purs lorsqu'il a brûlé ces chairs la nuit ? Oui, par raisonnement *a fortiori* ; puisque la combustion des entrailles, qui ne peut pas être faite par un étranger, peut pourtant avoir lieu la nuit ; à plus forte raison est-il permis de brûler la nuit lesdites chairs, opération pouvant être faite par un étranger (et puisqu'elle est régulière, les habits deviennent impurs à toute heure). Comme il est dit : « celui qui les brûlera sera impur » (ib, 28), ce ne sera ni celui qui met le feu, ni celui qui range le bois ; on nomme donc « celui qui brûle » l'homme qui tisonne, qui contribue à la combustion. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui concourt pendant la combustion aura des vêtements impurs. R. Amé dit au nom de R. Eliézer : il suffit de retourner sur le feu un morceau de chair de la grandeur d'une olive, pour que les vêtements deviennent impurs ; cela va sans dire, et il s'agit seulement de savoir si l'impureté naît aussi au cas où le cohen, placé encore à l'intérieur de l'enceinte, est armé d'une tige avec laquelle il retourne au dehors ce morceau de chair sur le feu ? On peut répondre à cette question

1. B., *Zebahim*, 104b.

par ceci : de l'expression biblique, « il l'emportera au dehors et brûlera » (ib. 27), on conclut que parce que l'action d'emporter est complète *au dehors*, de même la combustion ne rend impur qu'au dehors. Hiskia a enseigné là-bas (à Babylone) : par l'expression biblique « il sera impur jusqu'au soir » (dite de celui qui brûle la vache rousse, Nombres, XIX, 8), on englobe aussi dans cette impureté celui qui concourt à cette combustion ; de même ici, pour lesdites chairs, on a demandé si un tel individu est impliqué dans l'impureté de ce genre.

7. A l'arrivée du bouc au désert, on l'annonçait au pontife ; pour faire connaître l'arrivée du bouc à destination, on avait placé des sentinelles, *δαδουχοι*, qui agitaient des étoffes, afin d'annoncer l'arrivée. Selon R. Juda, on pouvait le savoir par la supputation du temps représentant le trajet de trois milles, puisque de Jérusalem à Beth-Horon il y avait un mille (soit ensemble 3 milles), pour l'arrivée du bouc au désert. R. Ismaël dit : il y avait un bien meilleur signe encore, une langue d'écarlate était attachée à la porte du sanctuaire, et dès que le bouc était parvenu au désert, cette langue de laine blanchissait, selon ces mots (Isaïe, I, 18) : Quand même vos péchés seraient comme le cramoisi, ils blanchiront comme la neige.

On nomme *אצטעל* celui qui est placé vis-à-vis, en sentinelle (selon le terme analogue d'Ezéchiel, XXVI, 9).

## CHAPITRE VII

1. Le pontife passait ensuite à la lecture de la section biblique concernant le Kippour ; s'il voulait revêtir à cet effet son costume de lin fin, il le pouvait ; si non, il se couvrait de son manteau (*stola*) blanc. Le servant de la synagogue prenait le rouleau, le remettait au président de l'assemblée, qui le passait au vice-président, lequel le donnait au pontife. Celui-ci debout le recevait, lisait deux sections du Lévitique (XVI entier et XXIII, 27-32) ; puis il roulait le livre de la loi (le refermait), le mettait dans son sein, en disant : Bien plus que je ne vous ai lu se trouve écrit là. Enfin, il récitait verbalement un autre passage du Pentateuque (Nombres, XXIX, 7-11), à la suite de quoi il récitait huit bénédictions, se terminant par les formules « sur la loi, le culte, l'action de grâce, le pardon des péchés, le sanctuaire, Israël, les pontifes, le reste de la prière ». Celui qui voyait le pontife procéder à ces lectures ne pouvait pas assister à la combustion des chairs du taureau et du bouc à brûler ; ou s'il voyait cette dernière opération, il n'assistait pas à la lecture. Ce n'est pas que c'était interdit ; mais il y avait une grande distance entre les emplacements où chacune de ces cérémonies avait lieu simultanément.

D'où sait-on que c'est un devoir de lire en ce jour la section relative au Kippour? C'est que, dit R. Idi au nom de R. Isaac, puisqu'il est déjà écrit (Lévit. XVI, 34) : *il fit*, les paroles suivantes, « comme l'Éternel l'avait ordonné à Moïse », seraient superflues, si elles n'avaient pour but de prescrire la lecture de ce chapitre. R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : ce reliquat de service sera accompli en costume blanc. En effet, dit R. Matna, la Mischnâ le dit formellement par ces mots : « si non, il revêtira son manteau blanc ». R. Yossé demanda : pourquoi le pontife peut-il faire cette lecture sans être revêtu du costume officiel blanc? La raison ne saurait être qu'elle a lieu hors du sanctuaire (dans le portique); puisque, pour l'égorgeant, qui a aussi lieu au dehors, le pontife revêt le grand costume orné d'or? En effet, répond R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, s'il veut accomplir cette lecture revêtu du costume d'or, il le peut, de même qu'il peut revêtir à cet effet le costume blanc. On trouve également que cette latitude de pouvoir revêtir n'importe quel costume existe aussi pour l'égorgeant des victimes. En tous lieux <sup>1</sup> il est dit que pour faire honneur à la loi, on se rendra auprès d'elle; comment donc se fait-il qu'ici on l'amène au lecteur? Comme il s'agit ici de personnages importants (les premiers de l'assemblée), c'est un honneur réciproque (entre la loi et ces personnes) d'être portée ainsi en cérémonie de l'un à l'autre. De même, en Babylonie, on porte le rouleau de la loi aux chefs de la captivité (dont le degré de suprématie est inférieur aux personnages nommés ici); c'est que, dit R. Yossa b. R. Aboun, comme ils représentent la postérité de la race de David, on agit à leur égard comme envers leurs ancêtres.

On a enseigné ailleurs <sup>2</sup> : en lisant des Prophètes, on peut sauter d'un passage à l'autre, non en lisant le Pentateuque; ou encore, c'est permis dans le même prophète, non en passant à un autre prophète (ce serait un trop grand manque de suite), ne faisant d'exception qu'à l'égard des douze petits prophètes. On ne devra pas sauter d'un passage à l'autre en lisant le Pentateuque; car, dit R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, on ne doit pas se mettre à rouler le livre de la Loi en public (pour ces transitions de passages). Mais, objecta R. Yossa, ne peut-il pas arriver que la transition soit très courte, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire d'enrouler le livre? C'est interdit, pour que le public entende seulement la lecture du texte faite dans l'ordre régulier où il se suit. Mais n'a-t-on pas dit, dans la Mischnâ, que le pontife lit au Kippour deux sections détachées qui ne se suivent pas? Là, il y a une exception, parce que les deux chapitres traitent de la solennité du jour; et ce qui le prouve, c'est qu'au dire de R. Simon b. Lakisch, il n'arrive jamais, en dehors du présent cas, de faire une lecture verbale. R. Yossa fit la recommandation suivante à Bar-Oula, servant de la synagogue des Babyloniens : s'il t'arrive de n'avoir qu'un rouleau de la Loi, dans lequel il faille lire deux passages divers du texte, tu le dérouleras devant le rideau de l'arche sainte (pour retrouver le second passage hors de la vue du public);

1. Jér., *Meghilla*, IV, 5; *Sôta*, VII, 6 (f. 22<sup>r</sup>). 2. *Meghilla*, IV, 5 (f. 75<sup>v</sup>).

si tu en as deux, tu remettras le premier à l'arche sainte au moment de prendre le second rouleau (préparé au passage à lire). — « Il récitera à la suite, dit la Mischnâ, huit bénédictions, se terminant par ces formules ». 1° Pour la Loi, on dit : « Sois loué, Éternel, qui as fait choix de la Loi »? 2° Pour le culte : « car toi seul nous craignons et adorons. » 3° Pour l'action de grâce : « O toi, le bon, tu es digne de louanges. » 4° Pour le pardon des péchés : « qui pardones les iniquités de ton peuple, la maison d'Israël, avec miséricorde. » 5° Pour le Temple : « qui as fait choix du Temple; » selon R. Idi, on ajoute : « qui résides à Sion. » 6° Pour Israël : « qui as fait choix d'Israël. » 7° Pour les pontifes : « qui as fait choix des Cohanim. » 8° Pour le reste de la prière, des invocations et des supplications : « Secours, Éternel, ton peuple d'Israël, qui a besoin d'être secouru par toi ; sois loué, ô Éternel, qui exauces la prière <sup>1</sup>. »

2. (3). Si le pontife a fait la lecture en costume de lin fin, il se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte et s'essuie le corps. On lui apporte le costume orné d'or ; il le revêt, se lave les mains et les pieds, sort, offre son bélier particulier, celui du peuple et les sept agneaux sans défaut. Tel est l'avis de R. Eliézer. R. Akiba dit : avec le sacrifice quotidien du matin, on offrait le taureau servant d'holocauste ; et le bouc devant être sacrifié sur l'autel extérieur, était présenté en même temps que le sacrifice quotidien du soir. Il se lave ensuite les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, fait apporter le costume blanc qu'il revêt, se lave de nouveau les mains et les pieds.

(5). Il entre au sanctuaire pour emporter la pelle et l'encensoir, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend se baigner, remonte, s'essuie, se fait apporter le costume orné d'or, le revêt, se lave les mains et les pieds, entre au saint des saints, fait fumer l'encens, apprête le luminaire, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, se fait apporter ses propres vêtements usuels et les revêt. On l'accompagne jusqu'à sa maison, et là il donne une grande fête à tous ses amis, heureux d'avoir rempli ce saint office et d'en être sorti en paix.

R. Yoḥanan dit : l'ordre exposé dans la Mischnâ l'est ainsi selon l'avis de R. Eliézer et de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, tous les sacrifices spéciaux à la solennité du Kippour seront présentés vers le moment d'offrir le quotidien du soir. Selon R. Houna au nom de R. Joseph, l'avis de R. Eliézer est conforme à l'école de Schammaï : comme celle-ci déclare <sup>2</sup> qu'en cas de simultanéité entre le devoir fréquent et la sanctification de la solennité

1. Ces diverses formules finales subsistent dans la liturgie de la synagogue actuelle.

2. Jér., *Berakhóth*, VIII, 1 (t. I, pp. 138-9); *Pesahim*, X, 2.

du jour, cette dernière l'emporte sur l'autre ; de même ici R. Eliézer admet cet avis et fait passer la particularité spéciale au Kippour avant le sacrifice quotidien. Voici comment : le service spécial à la solennité du jour la sanctifie, et les sacrifices supplémentaires de la fête sont constants ; il faut, en ce cas, faire passer le sacrifice spécial à la solennité avant les suppléments de fête. Le taureau, le bélier et les sept agneaux sans défaut, devaient être présentés en même temps que le sacrifice quotidien du matin (à titre d'holocaustes) ; tout le reste était offert avec le sacrifice quotidien du soir. Selon R. Simon b. Lakisch, voici le motif de cette opinion : il s'agit de rapprocher ensemble tous les holocaustes (comme le quotidien du matin) et tous les sacrifices expiatoires (en joignant le bouc, offert au dehors, au taureau et au bouc de l'intérieur). Selon une autre version, le taureau, les béliers, savoir le bélier particulier au pontife et le bélier du peuple, plus les sept agneaux, devaient être offerts avec le sacrifice quotidien du matin ; le reste était présenté avec celui du soir. Quant à l'opinion de l'autre interlocuteur, qui a dit de procéder successivement aux offrandes, elle se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 24) : *il sortira, accomplira son holocauste et celui du peuple*, savoir les *béliers* dits au commencement de cette section (ibid. 3 et 5). Pourquoi, demanda R. Aboun b. Hiya, est-il dit que le bouc du dehors devra être sacrifié ensuite, puis celui de l'intérieur ? C'est qu'au sujet de ce dernier, il est écrit (Nombres, XXIX, 11) : *outré le sacrifice expiatoire du Kippour*, ce qui semble impliquer que l'offre de ce sacrifice expiatoire spécial a déjà eu lieu.

Il est dit (Lévit. XVI, 23) : *Aron se rendra à la tente d'assignation*. De quelle occupation venait-il ? De se livrer à la lecture officielle, et il allait procéder au transport de la pelle et de l'encensoir. Puis, il est écrit (ib. 24) : *il sortait accomplir son holocauste et celui du peuple*. Comment donc se fait-il qu'ici l'on prétende faire procéder à l'offre de cet holocauste avec le quotidien du matin ? En outre, R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit que, selon l'aveu unanime de tous, le transport de la pelle et de l'encensoir avait lieu après l'offre du sacrifice quotidien du soir, tandis qu'ici l'on prétend que cet office avait lieu plus tôt ? En effet, dit R. Yossa b. Hanina, toute la section biblique énonce l'ordre régulier du service de la solennité, sauf ce qui concerne l'encens (il devrait être rappelé en dernier lieu). On peut même expliquer, dit R. Yossé, que la section biblique renferme tout l'ordre régulier du service : ainsi le verset « Aron se rend à la tente d'assignation » indique (avec la suite) que le pontife passait successivement du premier lavage des mains et des pieds au dernier lavage (par les diverses séries du service, sans que la question du sacrifice des holocaustes soit énoncée à sa place absolue). R. Mena demanda en présence de R. Yossé : pourquoi ne pas dire que chaque habillement nouveau est accompagné de deux ablutions, avant et après, de façon qu'il n'y en ait plus après le dernier déshabiller ? Cette hypothèse (de supposer que cette dernière ablution n'est pas due), fut-il répondu, est inadmissible ; il y a là cette différence que le verset dit textuellement : « il vient, il sort, et retire les vêtements de lin, » sans qu'il ait été



question de les revêtir <sup>1</sup>. Or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller, sans qu'il soit question de se revêtir ; et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira », c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des pieds et des mains est exigible. R. Éliézer ajoute : l'expression « revêtira » a pour but de nous enseigner que, pour une autre partie du service officiel, il fallait se revêtir du costume officiel blanc, savoir pour le transport de la pelle et de l'encensoir. Il est reconnu par tous et en commun accord, dit R. Yoḥanan, que ce transport de la pelle et de l'encensoir a lieu après le sacrifice quotidien de l'après-midi. Pourquoi, en cette solennité du Kippour <sup>2</sup>, le pontife revêtait-il un costume blanc (non d'or)? R. Ḥiya b. Aba dit qu'il y a là une comparaison entre le service d'en haut et celui d'en bas ; comme il est dit à l'égard du ciel (Ezéchiel, IX, 2) : *un homme était au milieu revêtu de lin*, de même il est écrit, pour le service du Kippour au temple (Lévit. XVI, 4) : *il revêtira une tunique de lin sacré*.

7. Le grand prêtre se sert de 8 vêtements ; le simple, de 4, savoir : la tunique, le caleçon, le turban (tiare), la ceinture ; à ceux-ci le pontife ajoute le rational, l'ephod (surplis), le manteau et le frontal. Dans cette tenue, on consultait l'oracle des Ourim et Toumim, que du reste on n'évoquait pas pour un homme simple (le premier venu), mais seulement pour le roi, ou le tribunal, ou pour l'usage de la communauté.

Pourquoi le grand prêtre était-il revêtu de 8 objets? R. Ḥanania, compagnon des rabbins, dit qu'ils rappellent les 8 jours au bout desquels a lieu la circoncision, selon ces mots (Malakhi, II, 4) : *mon alliance (circoncision) était avec lui*. Pourquoi ne porte-t-il pas de tissu d'or? Pour éviter cet emblème de l'orgueil ; c'est-à-dire, selon R. Simon, pour *ne pas se parer devant le roi* (Prov. XXV, 6) ; selon R. Lévi <sup>3</sup>, l'accusateur (κατήγορος) ne peut pas être en même temps défenseur, συνήγορος, puisque peu auparavant l'or avait été un instrument d'idolâtrie ; comme il est dit (Exode, XXXII, 31) : *ils se firent des idoles d'or*, il serait déplacé de revêtir des tissus d'or pour servir Dieu. R. Ḥiya déduit de l'expression « il les revêtira » (Lévit. XVI, 4), que ces vêtements doivent désormais vieillir là <sup>4</sup> ; on les enfouissait sur place, où ils pourrissaient, ne pouvant plus servir à la solennité suivante du Kippour. On a enseigné que, selon R. Dossa, ils peuvent encore servir à un simple cohen. Un autre enseignement attribue à Rabbi 2 réponses sur ce sujet, l'une relative aux vêtements du grand-prêtre, l'autre à ceux du simple cohen. Sans contestation entre Rabbi et son interlocuteur R. Éliézer b. R. Simon, il est admis d'un commun accord que la ceinture du grand-prêtre, le jour du Kippour, était en lin fin, tandis que le reste de l'année elle était composée de ma-

1. Cf. ci-dessus, III, 6. 2. Midrasch Rabba sur *Lévitique*, ch. 21. 3. B., *Rosch ha-schana*, 26<sup>a</sup>. 4. En retournant la 1<sup>re</sup> syllabe de ולכשם, on obtient ce sens.

tières diverses <sup>1</sup> ; la divergence d'avis est seulement applicable à celle du simple cohen : selon Rabbi, elle était composée de matières diverses, selon R. Éliézer, elle était de lin. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, dit que Rabbi fonde son avis sur ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 35) : *Tu feras ainsi à Aron et ses fils, selon tout ce que je t'ai ordonné ; or, comme les vêtements d'Aron se composaient de matières diverses, il en est de même pour ses enfants. A cette remarque, R. Éliézer répond qu'il explique le verset dans ce sens que les enfants doivent être revêtus d'objets qui leur conviennent, aussi bien qu'au père (en lin).*

R. Simon dit <sup>2</sup> : comme les sacrifices servent à expier des fautes, il en sera de même des vêtements <sup>3</sup>, savoir : la tunique, les caleçons, le turban, la ceinture. La tunique rachetait la faute de ceux qui se vêtent d'hétérogènes (étoffes interdites) ; selon d'autres, elle rachète le crime du meurtre, comme il est dit de Joseph et ses frères (Genèse, XXXVII, 31) : *ils trempèrent la tunique dans le sang*. Le caleçon rachetait la faute des relations illicites, comme il est dit (Exode, XXVIII, 42) : *Fais leur des caleçons en lin pour couvrir la nudité de leur chair*. Le turban rachetait la faute des gens orgueilleux, comme il est dit (ib. XXIX, 6) : *tu mettras le turban sur la tête* (qu'il soit pardonné à ceux qui veulent être en tête). La ceinture creuse servait à racheter la faute des voleurs, qui agissent en secret ; ou, selon d'autres, elle servait au pardon des gens tortueux et calomnieux ; car, dit R. Lévi, cette dernière pièce avait une longueur de 32 coudées, que l'on enroulait plusieurs fois autour du corps. Le rational rachetait la faute des juges iniques, comme il est dit (ib. XXVIII, 15) : *tu feras un rational de justice*. Le surplis rachetait la faute de l'idolâtrie, comme il est dit (Osée, III, 4) : *sans ephod, ni idoles* (l'un annule les autres). Quant au manteau, R. Simon dit, au nom de R. Jonathan de Beth-Gobrin : pour 2 objets, il ne paraissait pas y avoir en principe la possibilité du pardon, et plus tard, cependant, la Loi a fixé le pardon ; ce sont la médisance et le meurtre involontaire. Or, pour le premier, il y a les clochettes du manteau pontifical, puisqu'il est dit (Exode, XXVIII, 35) : *il sera sur Aron pendant le service, et l'on entendra sa voix* ; c'est-à-dire, cette voix des clochettes fera pardonner la voix émise pour calomnier. De même, pour le meurtre, on aurait supposé que c'est une faute irrémissible, et cependant elle sera oubliée à la mort du grand-prêtre, comme il est dit (Nombres, XXXI, 25) : *il restera là* (dans la ville de refuge) *jusqu'à la mort du pontife*. A quoi R. Éliézer b. Jacob objecta : il est question du pardon au moyen du sacrifice accompli à l'intérieur <sup>4</sup>, comme pour l'extérieur <sup>5</sup>. Or, comme le sacrifice d'une jeune génisse fait au dehors (sur le lieu du crime) sert d'expiation, est-ce que de même celui qui est accompli à l'intérieur par le pontife rachète le meurtre ?

1. Un composé de laine et de fil. 2. Dans l'édition de Venise et celles qui suivent ce modèle, le § 5 commence ici. 3. Midrasch Rabba à Lévit., ch. 10 ; sur le Cantique, ch. 4. 4. Les sacrifices de péché offerts au Temple. 5. La génisse offerte pour le meurtre dont l'auteur est inconnu.

Non, il y a cette distinction qu'en ce dernier cas il s'agit seulement d'un crime involontaire. Comment établir une comparaison avec la cérémonie de la génisse, fut-il répliqué, puisqu'on l'immole aussi bien pour le meurtre involontaire que pour le crime prémédité ? (Est-ce à dire, par conséquent, que le sacrifice du grand-prêtre rachète aussi le crime volontaire ?) Non, dit R. Yossé, il y a cette différence que le sacrifice pontifical s'applique à un meurtre connu mais involontaire ; tandis que la cérémonie de la génisse se rapporte à un crime dont on ne connaît pas l'auteur. — Le port de la lame frontale (par le pontife) doit racheter la faute des blasphémateurs de Dieu ; ou, selon d'autres, celle des effrontés. On s'explique qu'il soit question des premiers, car l'expression employée au sujet de Goliath (I, Sam. XVII, 49), *la pierre s'enfonça dans son front*, y fait allusion (le punissant de ses blasphèmes contre Israël) ; et il est dit de ce frontal du pontife (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front*. Il peut aussi se référer aux effrontés, selon ce verset (Jérémie, III, 3) : *tu avais le front (impudique) d'une courtisane*.

L'oracle qui se trouvait sur l'éphôd du pontife était appelé *Ourim* (lumière), parce qu'il éclairait Israël, et *Toumim* (simplicité), parce qu'il aplanissait la voie devant les israélites en marche, lorsqu'ils étaient innocents (et qu'ils le méritaient). Ainsi, par sa faute (à une époque où Israël était en faute), la nation fut battue sur la colline de Benjamin. C'est tout autrement, s'écria R. Juda, ce fait n'est pas imputable à l'oracle ; car, à la première demande, il répondit (simplement à Israël) : *monte*, sans parler de victoire finale, et le peuple fut battu, tandis qu'à la seconde fois, l'oracle promit en outre la victoire. « On ne devra pas lui adresser 2 questions à la fois, » est-il dit. En cas de fait accompli, selon l'un, il sera répondu au premier point, non au 2° ; selon un autre, il sera répondu au 2°, non au 1<sup>er</sup> ; selon une autre version enfin, il ne sera répondu sur aucun point. Le 1<sup>er</sup> avis est fondé sur ce qu'il est dit (I Sam. XXIII, 10 et 11) : *Et David dit : O Éternel Dieu d'Israël, ton serviteur a entendu dire que Saül cherche à entrer dans Kéila, etc. ; les chefs de Kéila me livreront-ils entre ses mains ? Saül descendra-t-il etc.* Or, David ne s'est pas exprimé comme il convient, et il aurait dû commencer par demander si Saül descendra, puis s'il sera livré (la réponse, sur le 1<sup>er</sup> point, fut : il descendra). Le 2° avis exprimé ici se fonde sur ce qu'il est dit aussitôt après (ib. 12) : *David demanda encore si les chefs le livreront, et l'Éternel répondit : ils te livreront*. Enfin, l'avis disant qu'en ce cas il n'y aura aucune réponse, est fondé sur ce qu'il est dit (ib. XXX, 8) : *David demanda à Dieu, en ces termes, poursuivrai-je cette troupe ? L'atteindrai-je ?* Aussi, David en demanda pardon, disant (ib. XXIII, 11) : *Éternel, Dieu d'Israël, dis, je te prie, à ton serviteur, etc.* Il en résulte toutefois que, pour 2 questions faites par David, il reçut 2 réponses, comme il est dit (ib. XXX, 8) : *poursuis-le, tu l'atteindras, tu seras sauvé*. Selon les uns, la réponse de l'oracle parvenait par un son perceptible ; selon d'autres, des lettres (gravées sur le rational) ressortaient en relief (et leur ensemble formait la réponse). La première version paraît justifiée selon

ce qu'il est dit de Moïse au sanctuaire (Nombres, VII, 39) : *il entendit la voix* (non le peuple); mais comment justifier la 2<sup>e</sup> opinion, puisque l'énoncé des noms des 12 tribus ne comporte pas les lettres ן. י. ך? C'est qu'au-dessus d'elles il y avait les noms d'Abraham, Isaac et Jacob (contenant ces lettres). Mais encore manquerait-il le signe ם? On le trouvait dans l'épigraphe, ainsi conçue en tête : Voici les noms des Tribus d'Israël. »

## CHAPITRE VIII

1. Au jour du grand pardon, il est défendu de manger, de boire, de se laver, de s'indire le corps, de se chauffer, d'avoir des relations conjugales. Seuls le roi et la fiancée sont autorisés à se laver la figure (pour ne rien perdre de leur beauté), et une femme en couches peut mettre des sandales, pour ne pas attraper froid. Tel est l'avis de R. Eliézer. Les autres sages s'opposent même à ces exceptions.

Puisque l'infraction de ces défenses est passible de la peine du retranchement, pourquoi est-il seulement dit ici que c'est défendu (comme si c'était peu grave)? C'est pour indiquer, répond R. Ila, que la défense a lieu même pour la moindre mesure (et la pénalité est applicable au cas de transgression par une certaine quantité). Comme il est écrit (Lévit., XVI, 29) : *vous mortifierez votre corps* (vous jeûnerez), on aurait pu croire que cette mortification consistera à s'asseoir dans un endroit très chaud, ou très froid, afin d'en souffrir; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *vous ne ferez nul travail*. Ainsi, ailleurs déjà, le travail est défendu; et, d'autre part, l'abstinence est prescrite<sup>1</sup>; de cette analogie on déduit que, pour le travail interdit ailleurs (le sabbat), il y a la pénalité du retranchement, comme l'on est passible de cette peine pour certaines défenses de manger, savoir à l'égard des sacrifices rejetés, ou des reliquats d'offrandes. D'où sait-on que la consommation des produits, non encore affranchis des redevances légales, est sujette à la même pénalité? Cette défense y sera englobée, ledit précepte du jeûne étant exprimé au pluriel. Cette extension de la peine capitale<sup>2</sup>, qui s'étend aux produits inaffranchis, s'applique aussi à la charogne (quoiqu'interdite), bien que la consommation de cette dernière (aux jours ordinaires) ne soit pas passible de la mort; à l'égal de la charogne, interdite par une défense négative, le simple manger profane, non sujet à une telle interdiction, est aussi compris dans ladite pénalité du retranchement. De plus, s'il est vrai que, pour le profane, il n'y a pas d'ordre biblique de se mettre à en manger; un tel ordre existe pour l'oblation sacerdotale et la seconde dîme, et pourtant toutes deux sont l'objet de la même pénalité. Enfin, en vertu de la même extension, quoique l'oblation et la dîme ne soient pas l'objet de l'interdit de n'en pas laisser, et que cet interdit soit applicable aux saintetés, la consommation de ces dernières au jour du Kippour est non moins défendue.

1. Cf. ci-après, § 3.      2. En cas de rupture du jeûne.

R. Eliézer dit : par la dite expression « vous vous mortifierez », on entend la macération du corps, savoir l'abstinence de manger et de boire. Au nom de R. Ismaël il a été dit que l'on établit une analogie entre ladite expression « vous vous mortifierez » et le verset disant (Deutéron. VIII, 3) : *il te tourmentera et t'affamera* ; comme dans ce second passage, la racine *and* a le sens d'affamer, il en sera de même de ce terme employé dans le premier verset. D'où sait-on que l'abstinence comprend juste six objets (comme l'expose la Mischnâ) ? De ce que la Bible emploie six fois le terme « mortifier » (Lévit. XVI, 29 et 31 ; XXIII, 27 et 29 ; Nombres, XXIX, 7). Mais il n'y a pourtant là que cinq de ces passages comportant la prescription formelle de s'abstenir ? C'est vrai, répond R. Tanhouma ; seulement l'une d'elles (Lévit. XXIII, 29) peut servir d'allusion à la défense de se laver. — R. Zéira b. Hama, ou R. Yossé b. R. Hanina, dit au nom de R. Josué b. Lévi<sup>1</sup> : aux jours de jeûne public, on peut se laver le visage, les mains et les pieds, comme d'ordinaire au jeûne du 9 Ab, on peut se laver les mains et seulement se passer de l'eau sur la figure ; au jour du grand pardon, après s'être lavé les mains, on les essuiera avec la serviette, que l'on se passera (ainsi humectée) sur la figure<sup>2</sup>. R. Yóna faisait tremper un vieux linge, *سروطية*<sup>3</sup>, et le laissait égoutter dans une cruche (afin de pouvoir au lendemain, jour de Kippour, s'humecter le visage). Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>4</sup> qu'il n'y a pas de différence entre le 9 Ab, et les autres jeûnes publics, sauf qu'en certaines localités il est d'usage de ne pas se livrer au travail le 9 Ab ? (Pourquoi donc R. Josué b. Lévy établit-il une distinction ? question non résolue). Pour se rendre auprès de son maître, ou de sa fille, on peut traverser à la nage un bras de mer, ou un cours d'eau, sans souci de se mouiller ; si l'on a sali ses pieds, on peut aussi les tremper dans l'eau, sans que ce soit l'équivalent du lavage. Conformément à cet enseignement, R. Aba et R. Aha ont déclaré que, lorsqu'au retour d'un grand voyage on a les pieds fatigués, il est permis de les laver à l'eau. On a enseigné<sup>5</sup> : celui qui est en deuil, ou repoussé de la communauté (pour une faute publique), pourra revêtir des sandales pour faire un grand trajet, à la condition de se déchausser à l'arrivée en ville. Il en sera de même au jour du 9 Ab, ou à tout autre jeûne public —<sup>6</sup>.

Au sujet de la défense de se chauffer, il est dit : chaque fois que cette interdiction est prononcée, elle est suspendue en faveur de celui qui se met en route ; en arrivant au premier village d'arrêt de la route, on se déchaussera. C'est ainsi qu'agiront l'homme en deuil et l'excommunié<sup>7</sup>. Selon l'avis des uns, on peut sortir en chaussons (*impilia*) le jour du Kippour ; selon d'autres, c'est interdit. R. Hïsda dit : le premier, qui l'autorise, parle de chaussons d'étoffe,

1. Jér., *Taanith*, III, 6 ; B., *ib.*, 13<sup>a</sup>. 2. Cf. Jér., *Berakhóth*, II, 7. 3. Mot déjà employé au tr. *Kilaïm*, IX, 10, fin (t. II, p. 324). 4. B., *Pesahim*, 54<sup>b</sup>. 5. B., *Moëd qaton*, 15<sup>b</sup>. 6. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit, t. III, pp. 209-10. 7. Jér., *Yebamóth*, XII, 1 (f. 12<sup>c</sup>).

le second parle de cuir. R. Isaac b. Naḥman, pour se rendre auprès de R. Josué b. Levi la nuit du grand jeûne, alla chez lui en chaussons de feutre (solea). Qu'est-ce cela, lui demanda le rabbi? Excuse-moi, répondit R. Isaac, je suis trop délicat (ἀσθένης) pour marcher nu-pieds. De même, R. Samuel b. Naḥman avait agi ainsi la nuit d'un autre jeûne, pour cause de faiblesse. R. Saméï Ḥamona, sortant la nuit d'un jeûne, se couvrit les pieds de ces chaussons. Un disciple de R. Mena enseigna à l'un de ses parents que les femmes peuvent, au jour de jeûne, porter de tels chaussons. D'où le sais-tu, lui demanda-t-on? De ce que R. Josué b. Lévi agissait ainsi. Ceci ne prouve rien, lui fut-il répliqué, car R. Josué b. Lévi jouissait d'une exception à cause de son état délicat. — « Les relations conjugales sont interdites, » dit la Mischnâ. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisque le bain (souvent exigible après ces relations) est interdit? Il se peut que cette défense ait en vue les localités où l'on ne se baigne pas après cet acte, ou l'époque avant laquelle Ezra a institué l'obligation du bain pour ceux qui sont atteints de blennorrhagie — 1.

Le roi avait l'autorisation de se laver, en raison de ce qu'il est dit (Isaïe, XXXIII, 17) : *Tes yeux verront le roi dans sa splendeur*; et la fiancée, pour ne pas être haïe de son futur. « La femme en couche pourra se chauffer, selon l'avis de R. Eliézer. » On avait cru d'abord que cette dernière remarque (selon R. Eliézer) se rapporte seulement à la fin (la chaussure); mais on a trouvé que la discussion concerne aussi le reste.

2. Celui qui, au jour du kippour, mange autant qu'une grosse datte 2, l'équivalent du fruit entier avec le noyau, ou qui boit une gorgée la bouche pleine, est coupable d'infraction au jeûne. Tout ce que l'on a mangé (permis ou interdit) sera joint pour constituer la dite grandeur, ainsi que tous liquides avalés pour former ensemble la mesure prescrite. Cependant, le boire et le manger (en petites quantités) ne seront pas joints pour constituer la mesure interdite.

La mesure adoptée par la Mischnâ, dit R. Yossé, prouve qu'il faut compter en serrant la partie creuse du fruit (ou la bulle collée au noyau); sans quoi, l'on eût dit : l'équivalent du fruit, du noyau, et de la cavité. On a enseigné que R. Simon b. Eleazar adopte même comme mesure la petite datte de Nimrin. Quand à la gorgée, qu'entend-on par là? Est-ce que l'enseignement de la braïtha à ce sujet contredit la Mischna (et parle des deux joues pleines, ou non)? Non, on entend par là une seule gorgée (s'avalant d'un trait). On a enseigné au nom de Schammaï que, par une telle gorgée, on entend une mesure d'un quart de cab (comptée comme moyenne). S'il en est ainsi, demanda R. Ḥiya b. Ada en présence de R. Mena, pourquoi ce cas n'est-il pas enseigné parmi ceux où Schammaï professe un avis moins sévère que Hillel (puisqu'il accorde ici qu'il faut une plus grande mesure que celle de Hillel pour

1. Suit un passage reproduit du tr. *Berakhôth*, III, 4 (t. I, p. 64); cf. Jér., *Taanuth*, I, 6 (f. 64<sup>d</sup>). 2. Cf. *Troumôth*, VI, 1.

qu'il y ait lieu de l'interdire) ? C'est que, fut-il répondu, la gorgée qu'avalerait Ben-Abtiaḥ<sup>1</sup> contient plus d'un quart (et si Hillel se réfère à celle-ci, il accorde une mesure large).

3. Celui qui a mangé et bu dans un même état d'ignorance n'est qu'une fois coupable et passible d'un sacrifice expiatoire; mais si dans le même état, il a mangé et travaillé, il est deux fois coupable (ce sont deux infractions d'ordre différent). Celui qui a mangé des objets que l'on ne peut pas manger (tellement ils sont mauvais), ou bu un liquide non potable, ou bu une sauce, ou du jus servant à confire, n'est pas coupable. On ne force pas les enfants de jeûner au jour du kippour; mais on les initie progressivement à ce devoir un an ou deux avant le jour de l'obligation, afin de les habituer à accomplir les préceptes religieux.

Pourquoi n'est-on coupable qu'une fois d'avoir mangé et bu ? C'est que l'action de boire est comprise dans celle de manger (faisant partie du même interdit) — <sup>2</sup>.

Il y a un avertissement biblique<sup>3</sup> défendant de travailler en ce jour, conçu en ces termes (Lévit. XXIII, 27) : *vous ne ferez aucun travail*; et la punition est ainsi énoncée (ib. 28) : *Je perdrai cette personne*. Il y a un avertissement biblique prescrivant le jeûne, en ces termes (ib. 29) : *toute personne qui ne se mortifiera pas* (ne jeûnera pas) et la punition est ainsi énoncée (ibid) : *cette âme sera retranchée*. Il n'y a pas d'avertissement qui défende le travail la nuit de cette solennité, ni de punition prévue, pas plus qu'il n'y a d'avertissement, ni de punition, prescrivant de jeûner en cette nuit. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, comment cet avertissement aurait-il été formulé ? On ne pouvait pas répéter l'expression « qui ne jeûne pas » (d'où l'on eût conclu à la défense de jeûner), ni « de ne pas manger, » puisque toute défense de manger énoncée dans la Bible a pour mesure l'équivalent d'une olive, tandis qu'ici c'est la valeur d'une datte ? Il eût fallu, dit R. Oschia, que le texte ait les termes « garde-toi, » « afin de ne pas, » et « qui ne jeûne pas. » Mais ces formes ne sont pas non plus admissibles, puisqu'il en résulterait des avertissements ? R. Houna répond que le premier terme a ici le sens d'observer la recommandation faite, comme il est dit ailleurs (Deutéron. XXIV, 8) : *fais attention à la plaie de la lèpre, de bien l'observer, d'agir, etc.* (il n'a donc pas le sens négatif). R. Ḥiya dit que l'on déduit l'existence de l'avertissement du jeûne comme suit : il n'était pas nécessaire de parler de punition pour le travail, car elle pouvait être déduite par analogie du jeûne; et si pour ce dernier, qui est peu grave, l'infraction est passible du retranchement, à plus forte raison est-elle applicable au travail, qui est un acte plus sévère-

1. Mischnâ, *Kelim*, XVII, 12. 2. Suit un long passage reproduit dn tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit t. III, pp. 209-211; Cf. tr. *Schebouôth*, III, 2. 3. Il justifie, par sa forme négative, l'obligation de sacrifice expiatoire en cas d'infraction par erreur.

ment interdit. Donc, la punition énoncée pour le travail sert d'avertissement préalable à ce sujet; et, par analogie, on conclut ceci : aussi bien que la punition énoncée pour le travail est précédée d'un avertissement, il en est de même de la punition au sujet du jeûne. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on a recours à la déduction par analogie si même elle n'est bien fondée que d'un côté (au sujet du travail). Cet avis anonyme, observe R. Judan, émane certes de R. Akiba; or, il a dit que l'on a recours à l'analogie, ne fût-elle fondée que d'un côté. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : au sujet du travail, il est écrit (Lévit. XXXIII, 28) : *En ce jour*, et le même terme est répété (ib. 29) au sujet du jeûne. Or, comme pour le premier terme, employé au sujet du travail, il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit, ni entre la punition et l'avertissement; de même, il y aura de semblables points de comparaison pour le jeûne. Voici donc l'explication conforme à l'avis de R. Akiba. Quant à R. Ismaël, il a été enseigné que par le verset (Lévit. XVI, 29), *ce sera pour vous une loi éternelle au septième mois, etc.*, on établit une analogie entre le travail et le jeûne : comme pour le travail, l'interdiction est passible de la peine du retranchement, il en sera de même du jeûne (le jour ou la nuit). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui mange des produits hétérogènes plantés dans la vigne (quoique ce soit un manger non ordinaire) est passible de la pénalité des coups de lanière —<sup>1</sup>.

« On ne fait pas jeûner les enfants », est-il dit; mais si on les initie déjà deux ans avant l'époque légale, pourquoi est-il question aussi d'un an? R. Houna explique la Mischnâ en disant que, pour certains enfants (faibles), l'initiation en jeûnant quelques heures ne commence qu'un an avant l'époque légale; pour d'autres (plus forts), elle commence deux ans auparavant; selon R. Yoḥanan, la distinction consiste entre les uns et les autres (les forts et les faibles) dans l'achèvement du jeûne, soit un an, soit deux ans auparavant. D'après ce dernier avis, à partir de quel âge commence-t-on à les initier au jeûne par une abstinence de certaines heures? Selon R. Aḥa, R. Ḥinena, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Simon b. Ḥalafta, à l'âge de neuf ans (si l'enfant est fort), ou de dix (s'il est plus faible).

4. Si une femme enceinte ayant senti l'odeur d'un mets, éprouve en ce jour une forte envie d'en manger (qu'il serait dangereux de ne pas satisfaire), on lui donnera à manger, jusqu'à ce qu'elle soit remise. A un malade, on donne à manger selon l'avis des médecins compétents; à défaut de ces derniers, on lui donne à manger selon son propre désir, jusqu'à ce qu'il déclare en avoir assez.

D'abord, cette femme trempera le doigt dans la sauce du mets (qu'elle goûte ainsi), et si cela lui suffit, c'est bon; si non, on lui donnera du plat même. Deux femmes enceintes firent demander à R. Tarfon l'autorisation de

1. Suit un passage reproduit du tr. *Troumôth*, VI, 1, traduit t. III, p. 65. Cf. *Sabbat*, XIV, 4.



rompre le jeûne ; il envoya à chacune d'elles un disciple, leur recommandant de dire à l'oreille de l'intéressée qu'en ce jour il y a grand jeûne (pour que l'enfant au sein se calme). Auprès de la première, ce procédé réussit, et l'on peut lui appliquer ce verset (Ps. XXII, 10) : *Du sein de ma mère, je t'ai reconnu comme mon Dieu* ; mais, pour la seconde, cet appel fut insuffisant, et l'on peut dire de cet enfant (ib. LVIII, 4) : *Les méchants se sont égarés dès leur naissance, ils se sont fourvoyés dès le ventre de leur mère, proférant déjà le mensonge*. Si un malade déclare pouvoir jeûner et que le médecin s'y oppose, on écoutera ce dernier ; si le médecin autorise le jeûne et que le malade n'en éprouve pas la force, on écoutera ce dernier. En ces 2 cas, cela va sans dire, et il n'y a doute que lorsque le malade déclare vouloir jeûner, tandis que le médecin hésite. Ce cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, devient une question de danger mortel, et l'on sait qu'alors l'intérêt de la vie domine le sabbat, ainsi que le Kippour (on le fera donc manger).

5. Si quelqu'un a été pris de fringale (bulimus), on le fait aussitôt manger, fût-ce des objets impurs <sup>1</sup>, jusqu'à ce qu'il rouvre les yeux (en signe de guérison). A celui qui a été mordu par un chien enragé, on ne fera pas manger le réseau interlobulaire du foie de cet animal <sup>2</sup>. R. Mathia B. Ḥeresch le permet. Ce dernier dit encore : A celui qui souffre de la gorge, on fera avaler, même le samedi, les plantes médicinales servant de remède, parce qu'il y a danger mortel, et chaque fois qu'il y a un danger tel, on ne tient pas compte du sabbat.

(6). Si un édifice s'est écroulé sur un individu (le jour de la fête du grand pardon), et l'on ne sait pas si cet individu est là, ou non, ni s'il est encore en vie, ou non, ni si c'est un israélite ou un païen, on doit (malgré la fête) faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu au cas où on le retrouve en vie ; s'il est déjà mort, il n'y a plus qu'à le laisser.

On sait qu'il est permis, en un tel cas, de faire manger à ce malade du gâteau de figes ou des raisins secs d'oblation, parce qu'il est dit (I. Samuel, XXX, 12) : *Ils lui donnèrent un morceau d'un gâteau de figes et deux grappes de raisins secs* (comme ils ont remis David de sa faim, on en use, fût-ce de l'oblation). R. Houna dit : David a mangé 24 dixièmes de pain (les 12 pains de proposition, de 2/10 chacun), parce qu'il avait éprouvé <sup>3</sup> une faim canine (à la suite d'une privation de 3 jours entiers). Lorsqu'il arriva un jour à R. Yoḥanan d'être atteint de ce mal, il mangea ce qu'il trouva devant lui. On lui applique ce verset (Ecclésiaste, VII, 12) : *la sagesse fait vivre son maître* (grâce à sa sagesse, il a survécu). On a enseigné : en un tel cas, on commencera par faire manger au malade ce qui est le moins interdit ; ainsi, lorsqu'on peut

1. Si l'on n'a rien de plus proche sous la main. 2. Remède empirique, non admis par tous comme efficace. 3. B., *Menahóth*, 95<sup>b</sup>.

choisir entre de la charogne et de l'oblation, on lui fera manger de cette dernière ; s'il faut choisir entre des produits non affranchis et ceux de la septième année, on prendra ces derniers. Mais si l'on a devant soi de la parcelle sacerdotale de la pâte (Halla) et des produits des 3 premiers ans de plantation, que choisira-t-on? (question non résolue). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba : puisque la consommation de l'oblation est passible de la peine de mort, et la charogne est seulement l'objet d'une défense négative, pourquoi ne pas préférer cette dernière ? C'est que, fut-il répondu, au retour de la captivité de Babylone, les Israélites ont spontanément pris sur eux <sup>1</sup> de payer les redevances (ce n'est pas dû légalement).

Aux signes suivants, on reconnaît qu'un chien est enragé : il a la gueule ouverte, il bave, ses oreilles sont rabattues, la queue pend entre ses reins, il court de côté, les autres chiens aboient en le suivant. Selon un avis, il aboie aussi, mais on ne l'entend pas. D'où lui vient cet état ? Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : selon l'un, le mauvais esprit (le démon) passe sur la bête ; selon l'autre, la femme qui veut se livrer à la sorcellerie commence par s'essayer sur le chien. Germanus <sup>2</sup>, l'esclave de R. Judan le Naci, ayant été mordu par un chien enragé, on lui fit manger le réseau interlobulaire du foie de la bête, et pourtant il ne fut pas guéri (ce remède n'est donc guère efficace). Jamais l'homme ne pourra raconter (sous peine de mensonge) avoir été mordu par un chien enragé impunément (sans mourir), ou avoir survécu à la piqure du serpent tacheté <sup>3</sup>, ou à la ruade d'une mule <sup>4</sup>, à moins qu'il s'agisse de la mule blanche (moins dangereuse).

On sait qu'en cas de danger mortel il n'est pas tenu compte du repos sabbatique, parce qu'il est dit (Exode, XXXI, 13) : *seulement, vous observerez mes sabbats* ; le premier mot (*seulement*) a un sens restrictif (savoir que cette observation n'a parfois pas lieu, en cas de danger). Selon une autre interprétation <sup>5</sup>, la loi prescrit de profaner le repos sabbatique en faveur de cet homme en danger, pour qu'il puisse par contre se rétablir et observer un grand nombre de sabbats. R. Zeira ou R. Hija dit au nom de R. Yoïhanan <sup>6</sup> : si dans une ruelle entièrement habitée par des païens, il demeure un seul israélite, et un éboulement y est survenu, on devra faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu, sans se préoccuper de ce que la majorité est païenne. Jusqu'à quel point cherchera-t-on, pour savoir s'il vit ? Il y a deux avis différents à ce sujet : l'un dit jusqu'au nez ; l'autre dit jusqu'au nombril. Selon le premier, il s'agit d'arriver au point vital de la respiration par le nez ; d'après l'autre, on tâchera d'atteindre le nombril, qui étant une place tendre laisse facilement voir si l'homme est encore vivant. On a enseigné : celui qui se hâte d'aller sauver l'individu est digne d'éloges ;

1. Jér., tr. *Demaï*, III, 4 ; *Kiddouschin*, I, 9, fin (f. 4<sup>d</sup>). 2. Nom cité dans Jér., tr. *Sabbat*, VI, 10 (t. IV, p. 78). 3. Peut-être couleuvre. V. tr. *Berakhóth*, VIII, 6 (t. I, p. 145). 4. B., *Houllin*, 7<sup>b</sup>. 5. B., tr. *Sabbat*, 121<sup>a</sup>. 6. Jér., *Kethoubóth*, I, 10 (f. 25<sup>d</sup>).

celui qui se fait demander mérite le blâme, et celui qui s'informe (au lieu d'accourir) équivaut à un assassin — 1.

6. Le sacrifice expiatoire et le sacrifice du péché de certitude produisent le pardon (entraînant forcément le repentir). Avec la mort et par le kippour, le pardon est obtenu si le repentir l'accompagne. Celui-ci donnera le pardon pour les transgressions secondaires des préceptes affirmatifs ou négatifs; pour les péchés graves, le pardon sera suspendu jusqu'après l'achèvement de la solennité du kippour.

On a enseigné ailleurs<sup>2</sup> : pour le crime volontaire de l'impureté survenue au Temple, ou ayant touché aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur du sanctuaire au jour du Kippour donnera le pardon. Pour d'autres transgressions de la Loi, soit légères, soit graves, volontaires ou involontaires, en ayant eu connaissance ou non, préceptes affirmatifs ou négatifs, celles qui sont passibles du retranchement, ou des peines capitales prononcées par le tribunal, pour toutes celles-là, le bouc envoyé à Azazel provoquait le pardon. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas distingué entre les fautes légères, telles que les préceptes affirmatifs ou négatifs, et d'autres graves, entraînant la pénalité du retranchement ou la peine capitale prononcée par le tribunal? Voici, dit R. Juda, comment il faut rectifier la Mischnâ : il y a des fautes légères, d'autres graves, qu'elles soient commises de plein gré, ou non, soit que l'on ait connu les fautes commises par erreur, soit non; les fautes légères comprennent les préceptes affirmatifs ou négatifs, et les graves, les pénalités capitales. — Comme le bouc offert à l'intérieur sert de pardon pour les fautes volontaires et le suspend pour celles commises par erreur, susceptibles d'un sacrifice, de même le bouc envoyé au dehors donnera le pardon pour le reste. On conçoit ce dernier pardon pour une faute inconnue; mais si on la connaît (et qu'un sacrifice spécial est dû), n'a-t-il pas été dit<sup>3</sup> : « Les sacrifices expiatoires qui sont dus et les sacrifices du péché de certitude, remontant avant la solennité du Kippour, doivent encore être offerts après cette fête; on est seulement dispensé des sacrifices de péché suspendus en raison du doute » (n'est-ce pas dire que le Kippour ne les expie pas?) R. Aboun b. Hiya l'explique ainsi : soit que l'on ait eu connaissance du doute survenu, soit que non, le Kippour donne le pardon en ces cas, mais non au cas où l'on sait avec certitude que l'on est tenu d'offrir un sacrifice<sup>4</sup>. On a enseigné là<sup>5</sup> : « Pour ces fautes, en cas de transgression volontaire, on est passible de la pénalité du retranchement, et, en cas d'ignorance, on doit le sacrifice expiatoire suspendu du péché douteux »; mais le Kippour ne devrait-il pas, pour ce dernier, provoquer un pardon suffisant, de façon à dispenser du sacrifice? R. Simon au nom de R. Lévi Soukhia répond qu'il s'agit, dans cette mischnâ, de celui qui ne croit pas

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XVI, 7, traduit t. IV, p. 166.  
 2. *Schebouôth*, I, 6 (9). 3. *Kerithôth*, VI, 4. 4. Le texte a ici une phrase que les commentaires s'accordent à placer plus loin. 5. *Ibid.*, I, 2.

à l'efficacité du pardon au jour du Kippour (il n'aura pas été pardonné). Au lieu de cela (de cette hypothèse peu probable), pourquoi ne pas dire qu'il s'agit du cas où il n'avait pas eu connaissance de l'obligation du sacrifice au Kippour, et seulement du doute? En effet, il résulte de l'avis exprimé (par R. Simon) que celui-ci pardonne et dispense de l'offrande (donc, pour expliquer la *Mischná*, il faut invoquer la dite hypothèse). Pour le précepte positif, n'y eût-il pas de repentir, le Kippour donne le pardon; mais pour un précepte négatif, le repentir est une condition indispensable, dit R. Samuel au nom de R. Zeira.

7. Celui qui déclare vouloir commettre des péchés, puis s'en repentir, ne sera pas admis au bénéfice du grand pardon, et on ne devra pas le laisser faire; de même, s'il déclare vouloir pécher, en comptant sur l'effet d'expiation du Kippour, il ne lui sera pas pardonné.

8 (9). Pour les péchés commis par l'homme envers Dieu, le Kippour expie les fautes; mais, pour les fautes commises envers son prochain, il n'y a d'autre mode de pardon que de satisfaire directement son prochain. Que vous êtes heureux, ô Israélites, s'écria R. Akiba, vous n'avez de comptes à rendre qu'à notre père aux cieux, et c'est aussi lui qui vous absout, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25): *Je jeterai sur vous des eaux pures, et vous serez purifiés* (pardonnés); et il est dit (Jérémie, XIV, 8): *L'espoir d'Israël (ou le bain) est Dieu*; or, comme le bain légal purifie les gens impurs, de même Dieu purifie Israël.

Si quelqu'un dit: « l'holocauste n'expie rien, » ou « il n'aura pas d'effet expiatoire pour moi, » l'effet d'expiation n'en est pas moins maintenu<sup>1</sup>; mais s'il se révolte, en disant qu'il ne veut pas bénéficier de cette expiation, l'effet ne lui sera pas imposé. S'il dit que le Kippour n'a pas d'expiation, ou qu'il n'en veut pas bénéficier, l'effet expiatoire subsiste cependant contre son gré. R. Hanina, fils de R. Hillel, dit: l'inverse lui semble plus probable, car le sacrifice qu'il a offert de plein gré doit nécessairement produire seul son effet, tandis que si l'on refuse de se soumettre à un roi, c'est un cas de révolte déclarée; et de même alors au Kippour il n'y a pas de pardon. — L'holocauste (ôlâ) rachète même les fautes d'une mauvaise pensée<sup>2</sup>, comme il est dit (Ezéch. XX, 32): *ce qui aura surgi (ôlâ) dans votre esprit<sup>3</sup> ne sera pas*. De même, dit Job (I, 5): *il se leva de grand matin et offrit des holocaustes selon le nombre de ses fils* (de crainte qu'ils n'aient péché mentalement). L'holocauste expiera donc cette faute.

Rabbi dit: pour tous les péchés énoncés dans la Loi, le Kippour sert de pardon, hormis pour celui qui renonce au joug de la religion (l'athée), celui qui détruit l'alliance, de la circoncision (épiplaste), ou qui révèle certaines lé-

1. Le sacrifice a été accompli d'une façon valable et ayant produit son effet; voir *Torath Cohanim à Lévit.*, n° 14; *Schebouôth*, I, 6; B., *Kerithôth*, 7<sup>a</sup>. 2. *Rabba sur Lévit.*, n° 7. 3. L'exégète, en vue de sa thèse, traduit: « l'ôla offert pour une faute de votre pensée. »

gendes avec effronterie ; en cas de regrets exprimés, le pardon a lieu, au cas contraire, non. Est-ce à dire, demanda R. Zébida au nom de R. Yassa, que, selon Rabbi, l'expiation du Kippour aura lieu sans pénitence ? Certes, dit R. Aschian, ou R. Yôna, R. Aba, ou R. Hïya au nom de R. Yoïanan, Rabbi est d'avis <sup>1</sup> qu'en principe le Kippour expie les fautes, même sans pénitence, comme la mort englobe le pardon des fautes sans pénitence préalable. On a enseigné <sup>2</sup> : le jour de la mort égale celui de la pénitence. Qui a énoncé cet enseignement, disant que la mort pardonne, sans pénitence préalable ? C'est Rabbi ; donc, s'il a été enseigné que la mort et le Kippour pardonnent, en étant accompagnés de la pénitence, c'est contraire à l'avis de Rabbi. R. Matia b. Heresch demanda à R. Eliézer b. Azaria, dans la salle d'étude <sup>3</sup>, s'il connaît <sup>4</sup> modes divers de pardon, conformément à l'interprétation de R. Ismaël ? Ce sont 3, dit-il, qui comportent des gradations dans le pardon, en dehors du repentir. Ainsi, il est dit : 1° (Jérémie, III, 14) *repentez-vous, enfants rebelles* ; 2° (Lévit. XVI, 30) *car en ce jour il vous pardonnera* ; 3° (Ps. LXXXIX, 33) *je punirai le péché avec une verge* ; 4° (Isaïe, XXII, 14) *ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort*. Or, voici dans quel sens ces diverses acceptions sont applicables : Au cas de transgression d'un précepte affirmatif, suivie d'une pénitence immédiate, par laquelle on obtient aussitôt le pardon, correspond le 1<sup>er</sup> verset. En cas de transgression d'un précepte négatif, suivie aussitôt de regrets, la pénitence fait suspendre la culpabilité, et le Kippour pardonne, ce à quoi correspond le 2<sup>e</sup> verset. Si l'on a commis de plein gré un crime punissable de la peine du retranchement, ou de la mort édictée par un tribunal, la pénitence et le Kippour ne pardonnent qu'à moitié, et les douleurs à subir le reste de l'année pardonneront pour l'autre moitié ; c'est ce qu'a en vue le 3<sup>e</sup> verset. Si enfin quelqu'un a commis le crime de profanation envers Dieu <sup>4</sup>, la pénitence n'aura pas la force de suspendre la culpabilité, ni le Kippour celle de pardonner, ni les douleurs celle de compenser ; mais les regrets joints au jeûne du Kippour effaceront un tiers du crime, la douleur un autre tiers, et la mort comblera le reste, ainsi que s'exprime le 4<sup>e</sup> verset invoqué. De ce dernier il résulte que la mort efface tout finalement (en disant : *jusqu'à ce que vous mouriez*), sans y suffire seule. R. Yoïanan dit : tel est l'avis de R. Eliézer b. Azaria, de R. Ismaël et de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, le bouc expédié le jour de Kippour pardonne tous les crimes <sup>5</sup>, même ce dernier, et s'il n'y a plus de bouc (comme de nos jours), la solennité du Kippour pardonnera. A quel moment de ce jour solennel le pardon a-t-il lieu ? A tout instant, dit R. Zeira ; à la fin du jour, dit R. Hanania. Qu'importe le moment précis du pardon ? Cela importe au cas où un pécheur meurt le matin du jour du Kippour : d'après R. Zeira, il quitte la vie en état de grâce ; d'après R. Hanania, non. R. Zeira dit : l'enseignement (précité) confirme l'avis de

1. B., *Schebouôth*, 13<sup>a</sup>. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Rabba sur *Prov.*, n° 10 ; *Synhédrin*, X, I. 4. Celui qui entraîne d'autres au mal. V. Rabba à *Lévit.* n° 22 ; *Sohar tob*, n° 24 ; B., *Kidduschin*, 40. 5. Aboth de R. Nathan, n° 19.

R. Hanania, puisqu'il y a une gravité à l'égard du bouc qui n'existe pas pour le Kippour, et il y en a une à l'égard du Kippour qui n'existe pas pour le bouc. Ainsi, la solennité du Kippour pardonne en se passant au besoin du sacrifice d'un bouc, tandis que le bouc ne saurait se passer de la connexité du Kippour ; par contre, l'effet expiatoire du bouc est immédiat, tandis que le pardon du Kippour n'est effectué qu'à la nuit. R. Houna raconte avoir présenté cette objection contre R. Zeira (que le Kippour pardonne seulement à la nuit), en présence de R. Jérémie ; il la résolut, en disant : on peut justifier cet enseignement en supposant qu'il s'agit du cas où l'on avait eu l'intention d'offrir le sacrifice du bouc (alors, le pardon s'effectue le soir ; hors de ce cas, il a lieu à tout instant), et qu'il a été ajourné. R. Yossé b. R. Aboun répliqua : certes Dieu prévoit l'avenir ; et sachant que pour une cause quelconque le sacrifice ne sera pas offert, il pardonnera de suite <sup>1</sup>.

Samuel dit : celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « j'ai commis un péché envers toi et je le regrette. » Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien ; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera, en leur présence, de contenter le prochain qu'il a lésé. C'est ainsi qu'il est dit (Job, XXXIII, 27) : *il se dirige vers les hommes*, c-à-d. il établira des cercles d'hommes <sup>2</sup>, et dira : « j'ai péché, j'ai tourné le bien en mal, et j'en éprouve des regrets. » S'il agit ainsi, on peut lui appliquer ces mots, qui font suite audit verset (ib. 28) : *il rachète son âme pour éviter la fosse* (la mort), *et son âme jouira de la lumière*. Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer le repentir et lui dire ; j'ai péché envers toi. On a enseigné <sup>3</sup> ; les péchés pour lesquels on a demandé pardon au jour du Kippour de l'an passé n'ont plus besoin d'être confessés au Kippour suivant ; sans quoi, on pourrait lui appliquer le verset disant (Prov. XXVI, 11) : *Comme le chien retourne à ce qu'il avait vomé, le sot revient à sa folie* (c'en serait une de répéter ses erreurs). Au contraire, dit-on au nom de R. Eliézer, cette répétition prouve le souci que l'on a de suivre la loi religieuse, et l'on mérite d'en être récompensé, invoquant à l'appui de son opinion le verset (Ps. LI, 5) : *ma faute est toujours présente devant moi*. R. Eliézer réfute l'avis des autres rabbins <sup>4</sup>, en disant que le verset (de Job), invoqué par eux, s'applique au cas où l'on est retombé dans la même faute. D'autre part, les sages expliquent le verset invoqué par R. Eliézer en ce sens, qu'il ne faut pas supposer les fautes comme n'ayant jamais été commises, mais se souvenir avec reconnaissance que Dieu les a pardonnées.

Le devoir de la confession devra être accompli dès la veille du Kippour, le soir, à l'entrée de la nuit, avant que la nourriture (la digestion) n'ait alourdi l'homme. Malgré cette confession faite le soir, on la renouvellera le matin, puis à midi dans la prière de Moussaph, puis aux vêpres à *Minha*, et enfin dans

1. Jér. *Rosch ha-schana*, I, 3 (f. 57<sup>a</sup>). 2. Jeu de mot sur le terme רָשָׁע, signifiant : regarder (ou : se diriger) et rangée. V. Jér., *Baba Kamma*, VIII, 7 (f. 6<sup>e</sup>). 3. Midr. *Sokar tob*, n° 32. 4. B., *Moéd qaton*, 27<sup>b</sup>.

la prière de clôture ; toute la journée est appropriée au repentir. Quelle sera la formule ? Selon R. Berakhia au nom de R. Aba b. Abina, on dit<sup>1</sup> : « mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi ; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, o éternel mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » Selon un enseignement, on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables<sup>2</sup> ; tel est l'avis de R. Juda b. Bethéra ; selon R. Akiba, l'énumération est inutile. R. Juda se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXXII, 31) : *hélas, ce peuple a commis une faute grave, il s'est fait des idoles d'or* (le crime est donc spécifié). R. Akiba réplique à cette remarque, en disant d'expliquer ce verset en ce sens : moi (Dieu) suis cause de ce fait, parce que je leur ai procuré en abondance de l'or et de l'argent, car l'âne ne brait (et peut devenir dangereux en ruant) qu'à la suite d'un excès de caroubes reçus en nourriture<sup>3</sup>. Il est dit (Jérémie, XIV, 8) : *Dieu est l'espoir* (miqweh) *d'Israël* ; comme le *Miqweh* (bain légal) purifie les impurs, de même Dieu purifiera Israël, selon ce qui est dit (Ezéchiel, XXXVI, 25) : *je jeterai sur vous des eaux pures, elles vous laveront de toutes vos impuretés, et je vous purifierai de toutes vos immondices.*

1. Rabba à Lévit., n° 3. 2. *Nedarim*, V, 4 (f. 39b) ; *Yebamóth*, VIII, 3 ; *Sóta*, VIII, 3 (f. 23a) ; *Kiddouschin*, VII, 1. 3. B., *Berakhóth*, 32a (t. 1, p. 353) ; *Baba bathra*, 109b.

# TRAITÉ SCHEQALIM

## CHAPITRE I

1. Dès le premier jour du mois d'Adar, le tribunal donne partout l'avis d'avoir à verser la contribution annuelle d'un sicle par tête <sup>1</sup>, d'observer la loi des hétérogènes aux champs (en annulant la semence étrangère). Le 15 de ce mois, on lit le rouleau de l'histoire d'Esther (dont c'est la fête) dans les villes antiques. On répare les routes (défoncées par les pluies d'hiver), et les voies publiques, ainsi que les emplacements des bains officiels (dont l'accès a pu être engorgé par la vase durant l'hiver); on procède à tous les travaux publics (en vue d'une plus grande fréquentation des gens en voyage); on renouvelle la démarcation des tombes par une ligne de chaux (effacée par les pluies). Enfin, des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi (et arracher, au besoin, les plants étrangers).

Pourquoi l'avis du tribunal était-il proclamé à ce moment? Afin que les Israélites remettent chacun leur sicle en temps opportun, et que le prélèvement à opérer sur le trésor en vue des prochains sacrifices (ci-après, III, 1) puisse être effectué sur les nouveaux fonds en son temps, à savoir le premier du mois de Nissan<sup>2</sup>. Or, dit R. Samuel b. R. Isaac<sup>3</sup>, ce prélèvement sur le trésor devra être conforme à la première opération analogue faite sous Moïse; puisqu'il est dit (Exode, XL, 17) : *C'était au premier mois, la seconde année, le premier du mois, que fut érigé le tabernacle*. A ce sujet il a été enseigné : le jour même de l'érection du tabernacle, on procéda au prélèvement des fonds. R. Tabi, ou R. Yoschia, au nom de Cahana, tire une déduction de l'analogie des termes<sup>4</sup> : d'une part (Nombres, XXVIII, 14) et d'autre part (Exode, XII, 2), on emploie le même terme *mois*; puisque, dans le second passage biblique, le *mois* (comme premier) est celui de Nissan; il en sera de même du terme *mois* usité dans l'autre texte, et l'on entend désigner aussi par là le mois de Nissan. R. Yôna dit : R. Tabi a laissé de côté le commencement de cet enseignement et a seulement énoncé la fin. Ne faut-il pas, au contraire, s'exprimer selon la déduction qui a été tirée, en ces termes? Comme il est dit (Nombres, XXVIII, 14) : *voici l'holocauste de la néoménie en son mois*<sup>5</sup> on aurait pu croire qu'il faut prélever les fonds nécessaires à chaque mois; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *en son mois des mois*

1. Cf. B., *Meghilla*, 13b et 29a; *Moëd qaton*, 6a. 2. Les habitants avaient ainsi un latitudo d'un mois pour remplir ce devoir fiscal. 3. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1. 4. B., *ib.*, 7a. 5. Le terme hébreu a le double sens de « mois » et « nouveau ».



de l'année, savoir qu'en un seul mois on procède au prélèvement pour toute l'année. Cette opération ne pourra pas avoir lieu dans n'importe quel mois ; car, de l'analogie des termes *mois*, employés pour l'holocauste des néoméniés et pour le sacrifice pascal, on déduit qu'il faut compter à partir du mois de Nissan.

Que comprend-on par la première expression de la Mischnâ « on fait entendre » ? Il s'agit là, dit R. Houna, d'avis à donner ; c'est ainsi qu'il est dit (II, Chron., XXIV, 9) : *ils firent entendre une voix* (un avis) *en Judée et à Jérusalem* (pour l'apport des sicles). On a dit ailleurs <sup>1</sup> : « Il n'y a d'autre distinction entre le mois d'Adar I et le mois d'Adar II (embolismique) que la lecture du rouleau d'Esther et la distribution des dons aux pauvres. » A quoi R. Simon ajoute au nom de R. Josué b. Lévy qu'il y a encore pour distinction l'avis relatif aux sicles et aux hétérogènes (tout cela a lieu en Adar II). R. Helbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Hïya le grand, disent <sup>2</sup> : partout (dans les villes ou villages), le devoir de la lecture d'Esther est valable si elle a été faite le 13 Adar II (lorsqu'après l'avoir déjà faite en Adar I, il a fallu recommencer, l'année étant déclarée embolismique) ; car c'est l'instant officiel. R. Yossé dit : l'avis de R. Simon (d'ajourner aussi en Adar II les avis relatifs aux sicles etc.) est plausible, car lorsqu'il a été prescrit d'aviser les Israélites d'avoir à apporter les sicles de contribution, c'est pour qu'ils les apportent en temps opportun (soit avant le 1<sup>er</sup> Nissan). Or, si cet avis avait lieu, dans les années embolismiques, dès le premier Adar I, il resterait encore une limite de 60 jours (beaucoup trop longue). De même il a été dit (à la fin de la Mischnâ) : « des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi. » Or il s'agit, dans cet examen, de voir si des plants étrangers ont poussé ; ce serait trop difficile à vérifier dès le 1<sup>er</sup> Adar I. S'il en est ainsi, observa R. Hiskia, en avisant les gens de Babylone d'avoir à verser ces sicles, il faudrait les prévenir dès le premier mois (en raison de l'éloignement). En effet, objecta R. Oulla devant R. Mena, on a enseigné plus loin (III, 1) : « A 3 époques on procède au prélèvement du trésor, à la quinzaine avant Pâques (1<sup>er</sup> Nissan), avant la fête de Pentecôte et avant celle des Tabernacles » ; or, n'entend-on pas par là que, pour les gens les plus proches, le prélèvement a lieu avant Pâques ; pour ceux qui sont plus éloignés, il a lieu à Pentecôte, et enfin pour les plus lointains de tous, c'est remis à la fête des Tabernacles ? Non, répondit R. Mena, de toutes parts l'apport des sicles avait lieu à la fois ; seulement la cérémonie du prélèvement avait lieu trois fois par an, afin de donner plus d'éclat à cet acte <sup>3</sup>. R. Juda b. Pazi dit au nom de Rabbi : peut-on lire sans terreur les versets suivants ? En fait de bien (pour le culte divin), il est dit : *ceux dont le cœur était bien disposé à donner offrirent* (Exode, XXXV, 22), non tous les autres ; tandis qu'en mauvaise part (pour l'adoration du veau d'or), il est dit (ib. XXXII, 3) : *tout le peuple se dépouilla, etc.* En bien (pour la promulgation de la Loi), il est dit (ib. XIX, 1) : *Moïse fit sortir le peuple,*

1. *Meghilla*, I, 5 (7). 2. *Ibid.*, I, 1 et 3 ; II, 3. 3. *Derenbourg*, *ib.*, p. 136.

non de gré ; tandis qu'en mal (pour l'envoi des espions en Canaan), il est dit (Deutér., I, 22) : *Vous vous êtes tous approchés de moi*. En bien (à la sortie d'Égypte), il est dit (Exode, XV, 1) : *Alors Moïse chanta, puis les enfants d'Israël* (étant entraînés, sans spontanéité) ; tandis qu'en mal (au retour des espions), il est dit (Nombres, XIV, 1) : *toute la communauté* (entière) *éleva la voix*. C'est ainsi, dit R. Ḥiya b. Aba, qu'un autre prophète s'est écrié (Sophonie, III, 7) : *Or, ils se sont hâtés<sup>1</sup> de corrompre leur conduite* ; c'est-à-dire tout ce qui aboutit à la perversion était accompli de grand matin. R. Aba b. Aḥa dit<sup>2</sup>, que l'on ne sait s'expliquer le caractère, *פִּזְוִי*, de cette nation (d'Israël), car elle a aussi bien offert son or pour les idoles que pour le Temple. Au contraire, dit R. Yossé b. Ḥanina, à l'opposé de la précédente réflexion, on peut rappeler cet adage : le verset (Exode, XXV, 17), *tu feras un propitiatoire d'or*, indique que cet or servait d'expiation à l'adoration du veau d'or.

R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Gamaliel : dans cette même section biblique, trois sortes de prélèvements sont désignés, celui des socles<sup>3</sup>, celui des sicles, et celui des fonds pour les besoins du tabernacle. Il est dit (ib. 2-3) : *Parle aux enfants d'Israël, qu'ils m'apportent une offrande*, c'est le premier don en question ; *de tout homme que son cœur porte à donner vous accepterez mon présent*, savoir l'apport des sicles ; enfin les mots suivants : *Voici l'oblation que vous prendrez d'eux*, désignent ce qui est prélevé pour le tabernacle. Dans cette dernière catégorie, on comprend tel usage en vue du tabernacle que l'on voudra ; celle des sicles est applicable aux sacrifices en général, sans désignation et au gré du donateur, de façon toutefois que l'apport de chacun égale celui du voisin. Seul le prélèvement des socles sera absolu, comme il est dit (ib. XXX, 15) : *le riche ne donnera pas plus, et le pauvre pas moins*. Dans ce même chapitre (XXX), dit R. Aboun, il est question trois fois des oblations, en ces termes (ib. 13-14) : *un demi-sicle en don à l'Éternel ; il donnera l'oblation de l'Éternel ; de donner l'offre à l'Éternel*.

« Le 15 Adar, est-il dit, on se met à lire le rouleau du récit d'Esther dans les villes. » Mais R. Ḥelbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Ḥiya le grand, n'ont-ils pas dit<sup>4</sup> : dans toutes les localités, ce devoir de la lecture pourra être rempli au 14 Adar, car c'est le moment propice à cet effet ? On a seulement voulu indiquer, en rappelant cet avis, que les devoirs à remplir au mois d'Adar devront être observés en Adar II si c'est une année embolismique. Comme R. Yassa et R. Aḥa étaient assis ensemble (cherchant à s'expliquer cette contradiction apparente de R. Ḥelbo), le premier dit au second : il s'agit seulement là d'une règle en cas de fait accompli (de lecture anticipée), non en vue de l'avenir, ou en principe (dont parle la Mischnâ, en indiquant pour date le 14 nissan ; et s'il est encore temps, il faut recommencer). Or, n'a-t-on pas enseigné que, dans les localités douteuses où il est d'usage de faire cette

1. Dès l'aurore, ils se sont levés pour la corruption. 2. Siffri sur Deut., I ; Rabba sur Exode, n° 51. 3. Ou soubassement : Exode, XXVI. 4. Jér., Meghilla, I, 1 (f. 70<sup>a</sup>, fin).

lecture deux jours (le 14 et le 15), on suivra cet usage (sans se contenter du fait accompli au 14)? Je suis aussi de cet avis, répond R. Aḥa, qu'en ce cas la lecture du 14 ne suffit pas. Il faut qu'il en soit ainsi, ajouta R. Mena, si quelqu'un, après avoir lu au 14, lit de nouveau le 15, certes on l'écouterà; sans quoi, ce serait trancher d'une façon négative la règle rabbinique à l'égard des localités douteuses (prescrivant de lire deux fois; donc, il faudra recommencer s'il est encore temps, sans contredire pour cela l'avis de R. Ḥelbo, relatif au fait accompli). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit <sup>1</sup>: les préceptes à remplir au mois d'Adar II n'ont pas lieu en Adar I; seules, les défenses de prononcer des oraisons funèbres et de jeûner sont également applicables au premier mois. R. Aba, R. Jérémie au nom de Rab, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy disent que l'avis de R. Simon b. Lakisch sert de règle. R. Houna le grand, de Cippori, dit que, dans cette ville, on avait adopté comme usage ledit avis. Toutefois, c'était seulement une habitude, non une règle. Dans les contrats <sup>2</sup>, on spécifie s'il s'agit d'Adar I ou II; selon R. Juda, pour Adar I, on écrit Adar tout court, et pour Adar II, on ajoute la lettre ם (nombre deux), ce qui suffit.

« On répare les routes, est-il dit, les voies publiques, les bains, et l'on procède à tous les besoins généraux. » Par cette dernière série, en entend <sup>3</sup>: les jugements dans les questions d'intérêt, dans les causes criminelles; on rachète les estimations sacerdotales (par échange), les objets mis en anathème, les consécration pour le culte; on fait boire l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée d'adultère; on brûle la vache rousse (pour employer les cendres d'aspersion aux purifications); on brise la nuque de la génisse (immolée pour un assassinat impuni); on perce l'oreille de l'esclave hébreu qui ne veut pas quitter son maître; on purifie le lépreux guéri; on peut enlever une chaussure de la forme <sup>4</sup> sur laquelle elle est prête, mais non la remettre à ce moment (ce serait un travail plus pénible, et il est interdit à la demi-fête). On a enseigné ailleurs <sup>5</sup>: « Il est permis à ce moment d'arroser un champ desséché <sup>6</sup>, ou de renouveler la démarcation des tombes » (même pendant les jours de demi-fête de Pâques); or, cette démarcation n'a-t-elle pas eu lieu en Adar? Il est possible qu'un orage survenu l'ait de nouveau fait disparaître. De même, il y est dit: « On sortira à ce moment (de demi-fête) pour vérifier s'il n'y a pas de plants hétérogènes. » Or, cet examen n'a-t-il pas déjà eu lieu en Adar? On peut justifier ce nouvel examen, en supposant qu'il s'agit d'une année tardive, dans laquelle on ne pouvait pas encore distinguer la nature des plants au mois d'Adar — <sup>7</sup>.

2. R. Juda dit: en principe, les inspecteurs des champs arrachaient les plants hétérogènes et les jetaient devant les propriétaires (pour leur

1. Ibid., I, 1 (71<sup>a</sup>); B., ib., 6<sup>b</sup>. 2. Jér., *Nedarim*, VIII, 7 (f. 41<sup>a</sup>); B., ib., 63<sup>a</sup>.  
 3. Jér., *Mo'ed qaton*, I, 2 (f. 80<sup>b</sup>); B., ib., 14<sup>b</sup>. 4. Littéral.: matrice, μίμημα.  
 Selon Maïmoni, « enlever le couvercle de l'eau. » 5. Ibid., I, 1. 6. Il faut l'arroser artificiellement, la pluie ne lui suffisant pas. 7. Suit un passage reproduit du tr. *Maasser Schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. Cf. Jér., *Sôta*, IX, 1.

faire honte). Lorsque le nombre des transgresseurs de ce précepte augmenta (qu'il tirèrent profit de cet acte), les inspecteurs jetèrent d'abord les plants étrangers sur la grande route, et plus tard ils déclarèrent le champ abandonné à tout venant.

On a enseigné que R. Juda dit : en principe, les inspecteurs arrachaient les plants du champ et les jetaient devant le propriétaire. Mais celui-ci en tirait double profit : 1° il avait son champ ainsi sarclé, 2° il donnait ces plants en fourrage à ses bestiaux. Lorsque les transgressions de ce genre s'accumulèrent, on prit le parti d'enlever les plants et de les jeter sur la grande route. Cependant, comme le propriétaire en tirait encore le profit de voir son champ sarclé, il fut décidé d'abandonner en ce cas le champ à tout venant—1.

3. A partir du 15 de ce mois, il y avait des receveurs (ou changeurs) dans les diverses provinces pour recueillir les sicles, qui, depuis le 25 du même mois, se tenaient à Jérusalem. Une fois établis là, ces fonctionnaires commençaient à contraindre ceux qui n'avaient pas payé jusque là leur contribution de plein gré. On contraignait à cet effet les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs affranchis, non les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Lorsque pour son jeune fils un père a commencé à verser le sicle, il ne pourra plus cesser aux années suivantes. On ne contraint pas les prêtres à verser ce sicle, sous peine de leur manquer d'égards. R. Juda dit : Ben-Bôcri à Yabneh<sup>2</sup> affirme que si un cohen a de plein gré versé ce sicle, il n'y a pas de mal. R. Yoḥanan b. Zaccaï, allant plus loin, s'exprime ainsi : en réalité, tout cohen qui ne paie pas ce sicle serait coupable ; seulement, ils ont interprété en leur faveur ce verset (Lévit. VI, 16) : *toute offrande sacerdotale devra être entièrement brûlée; elle ne sera pas mangée*. Or, si nous offrions (pour notre part) l'omer, ou les deux pains de présentation à la Pentecôte, ou les 12 pains de proposition, il nous serait interdit d'en manger.

On ne contraint pas les enfants, est-il dit ; est-ce à dire qu'on leur réclamera le sicle s'ils veulent le donner de plein gré ? Oui, lorsqu'ils ont atteint l'âge de puberté (duo pila), mais pas avant cette époque ; et même lorsqu'ils ont atteint cet âge, jusqu'à la majorité civile, on ne les contraint pas. Quant aux cohanim, on s'abstient par respect pour leur titre. — « R. Juda raconte l'assertion de B. Bôcri à Yabneh, etc. » R. Yoḥanan b. Zaccaï fonde son avis, selon R. Berakhia, sur ce qu'il est dit (Exode, XXX, 13) : *voici ce qu'ils donneront*, en ce sens que les 12 tribus devront donner (tous compris). D'après R. Tabi au nom de R. Hamnona, voici la réplique des interlocuteurs de R. Juda : le sacrifice expiatoire d'un particulier doit périr en entier, non pas celui du public ;

1. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, V, I, traduit t. II, pp. 66-77. Cf. B., *Gittin*, 36b. 2. B., *Meghilla*, 29; *Menahôth*, 46b.

de même l'offrande de farine d'un particulier doit être brûlée tout entière, non celle du public (il n'y a donc pas de base réelle à l'abstention des cohanim). Mais, fut-il objecté, peut-on opposer à quelqu'un un argument qu'il n'admet pas? Or, il a été enseigné<sup>1</sup>: « la victime devant servir de sacrifice expiatoire public ne doit pas périr; selon R. Juda, on la laissera périr » (ce n'est donc pas son avis). Il a objecté aux autres sages que ce don d'un sicle est forcément tenu pour une offrande de particulier (et tombe sous le coup des lois inhérentes à ce sujet); à quoi ils répliquent que le don livré au public est désormais considéré comme tel. Il est écrit (ibid. 14): *tous ceux qui passeront par le dénombrement, etc.* R. Juda et R. Néhémie tirent de ce verset des déductions différentes: d'après l'un, tous ceux qui ont passé par la mer rouge (les cohanim compris) devront payer le sicle; d'après l'autre, ceux-là seuls qui ont passé par le dénombrement (la caste sacerdotale non comprise) sont tenus de payer ce sicle. Or, la première opinion confirme celle de R. Yoḥanan b. Zaccaï; la seconde, celle de Ben-Bocri de notre Mishnâ.

4. Bien qu'il soit dit de ne pas contraindre à ce paiement les femmes, les esclaves, ni les enfants, si pourtant ils versent le sicle de contribution, le trésor sacré l'acceptera. On ne l'acceptera ni d'un païen, ni d'un samaritain, pas plus que les offrandes des nids d'oiseaux apportés au temple par les gonorrhéens, hommes ou femmes, après leur guérison, ou en sortant de couches, ni leurs sacrifices expiatoires, ou sacrifices de péchés. Voici la règle générale (établissant une distinction entre païens et samaritains): tout ce qui est considéré comme don et offrande pourra être accueilli, mais non ce qui n'est pas considéré comme tel (et constitue un sacrifice). C'est expliqué ainsi dans Esdras (lors du refus d'admettre les Samaritains à la réédification du temple), en disant (IV,3): *ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* Voici les personnes soumises au droit de change (collybum): les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs libres; mais ni les cohanim, ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Si l'on verse le sicle dû, par l'entremise d'un cohen, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'un enfant, on est dispensé du droit de change (qui ne leur incombe pas). Si l'on paie ensemble sa propre contribution et celle de son prochain (en un sicle entier, au lieu de deux demis), on est soumis à un seul droit pour les deux; selon R. Méir, on en doit deux. Si quelqu'un remet au changeur un *selâ* (sicle entier) et se fait restituer un demi-siclé, il doit un double droit de change. Si quelqu'un paie sa contribution par l'entremise d'un pauvre, ou par celle de son voisin, ou par un habitant quelconque de la même ville, il n'a pas de droit à payer; mais s'il leur prête le sicle, ce droit est dû.

1. *Yóma*, VI, 2.

Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32); mais lorsqu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. De combien est ce droit? D'un *ma'a*<sup>1</sup> d'argent, selon R. Meir; les autres sages assignent seulement un demi-*ma'a*.

« Il n'y a pas de contrainte, etc. », est-il dit. Il paraît résulter d'ici qu'on ne réclame pas ce paiement aux enfants. Comment donc se fait-il que plus haut (§ 3) on conclut devoir le leur réclamer? Là, il s'agit de l'enfant déjà parvenu à la puberté, tandis qu'ici il s'agit d'enfants plus jeunes.

Quant à l'analogie établie ici entre païens et Samaritains, on peut la justifier, dit R. Aba, en supposant qu'ici l'on admet l'avis de celui qui compare le samaritain au païen, puisque l'on sait qu'il y a une discussion à ce sujet<sup>2</sup>: selon Rabbi, ils sont semblables à l'Israélite en tout. R. Eléazar dit: la Mischnâ (qui interdit l'acceptation) parle seulement des païens; mais des Samaritains on accepte les sicles. En effet, l'on a enseigné<sup>3</sup>: le terme (explétif) « homme » (Lévit. I, 4), a pour but d'englober dans ce devoir les prosélytes, et l'expression suivante « d'entre nous » (ibid.) exclut les rebelles (non les étrangers). Est-ce que notre Mischnâ ne s'oppose pas à l'avis de R. Éliézer, (de ne pas repousser les Samaritains), puisqu'elle dit: « On ne recevra pas de leurs mains les nids d'oiseaux offerts au Temple par les gonorrhéens, ni ceux des femmes relevant des couches. » Or, on ne saurait appliquer aux païens la loi sur le sacrifice de ces nids; faut-il donc admettre que le commencement de la Mischnâ se rapporte aux païens et cette fin aux Samaritains? Il faut, en effet, établir cette distinction entre le commencement et la suite (contrairement à l'avis de R. Éliézer). R. Yoḥanan dit<sup>4</sup>: au commencement de la reconstruction du Temple (sous Esdras), les Juifs n'ont voulu rien accueillir des Samaritains (par la crainte que ce soit quelque objet nuisible à cette réédification); vers la fin (n'éprouvant plus cette crainte), ils ont consenti à recevoir des objets sans importance, mais non ce qui avait de l'importance (et dont leurs adversaires eussent pu s'enorgueillir). Selon R. Simon b. Lakisch, ils n'ont rien voulu recevoir, ni au commencement, ni à la fin, et pas plus un objet de peu de valeur que celui qui en a une. N'y a-t-il pas un enseignement qui s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, en disant<sup>5</sup>: on n'accueillera pas leurs consécrationes ou dons faits en vue de l'entretien du Temple? On peut l'expliquer, répond R. Yoḥanan, en disant que là il n'y a pas de distinction entre le commencement (toujours interdit) et la fin, ou bien encore qu'il s'agit là d'objets importants, puisque même leur argent en espèces devra être porté à la mer salée (anéanti). Contre l'avis de R. Simon b. Lakisch, qu'on ne recevra rien d'eux, ni au commencement, ni à la fin, ni un objet important, ni sans

1. C'est 1/6 de dinar. Voir t. II, p. 3, n. 2. 2. Jér., tr. *Berakhôth*, VII, 1, fin (t. I, p. 129); *Demaï*, III, 4. 3. *Torath Cohanim*, ch. 2. 4. B., *'Erakhin*, 6<sup>a</sup>. 5. *Tossefta* à ce tr., ch. 1.

importance, ne peut-on opposer la Mischnâ qui dit <sup>1</sup> : « Tous (R. Méir et R. Juda) s'accordent à dire que le païen peut faire des offrandes et faire face aux vœux <sup>2</sup> » ? On peut répondre à cela qu'il s'agit là seulement d'offrandes telles que des holocaustes (non pour l'entretien du Temple). On conçoit cette explication pour celui qui forme le vœu (applicable à l'holocauste); mais comment l'expliquer s'il est l'objet d'un vœu formulé (si le juif a fait vœu que le païen offre un holocauste, ce dernier le suivra-t-il)? Non, fut-il répondu, <sup>1</sup> s'agit du cas où l'israélite a fait vœu d'offrir un holocauste, qu'un païen l'a entendu et a déclaré prendre à sa charge le vœu de celui-ci. Mais alors le païen l'accompagne forcément de libations <sup>3</sup>, dont le reste passe obligatoirement aux ustensiles sacrés? Il en résulterait, fut-il répliqué, que le païen apporte en ce cas un objet d'importance (ce à quoi R. Yoḥanan même s'oppose). A titre de réponse, R. Yossé b. R. Aboun objecta : on a enseigné que les païens peuvent être l'objet d'une estimation à consacrer, selon R. Méir, ou prononcer eux-mêmes une telle estimation, selon R. Juda ; or, le montant n'est-il pas destiné à l'entretien du Temple? Il faut donc admettre que l'on tient compte avant tout du but religieux poursuivi par le païen, et le profit pour le Temple n'est qu'incident (sans que ce soit considéré comme important); de même ici (pour les libations), on considérera seulement le but du culte divin, non la destination finale du reliquat qui revient spontanément au profit du Temple (pour ce motif, on l'accepte du païen). Que réplique R. Simon b. Lakisch (qui défend, en tous cas, de rien recevoir) à cette argumentation de considérer les donations comme peu importantes? Il s'en tient au verset précité d'Esdras : *Ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* S'il en est ainsi, dit R. Ḥiskia ou R. Simon, il ne faut non plus rien accepter d'eux pour le canal, ou pour les murailles, ou pour les tours, en raison de ce qu'il est écrit (ibid.) : *pour vous, il n'y aura pas de part, etc.*

« Les personnes suivantes, est-il dit, sont soumises au droit de change. » On a enseigné : ces personnes doivent un droit; selon R. Méir, elles sont tenues de payer un double droit, et l'enseignement (de la Tosséfta) est aussi conforme à R. Méir, car dit-il, chaque fois que le paiement du sicle est dû par la Loi, le droit de change est dû en vertu de cette même loi, et il est d'avis que c'est le complément obligatoire du paiement de la contribution du sicle pour qu'il soit complet. Il raconte <sup>4</sup> que l'Éternel béni soit-il prit d'au-dessous du trône céleste l'image en feu d'une petite monnaie, et, la montrant à Moïse, il lui dit : *ils donneront ceci* (Exode, XXX, 13), c'est-à-dire une pièce semblable pour droit de change.

« Si l'on a donné un *selâ*, est-il dit, pour reprendre un demi-sicle en retour, il faut payer un double droit ». Cet avis, dit R. Eliézer, exprime l'opinion de R. Méir, d'après lequel il faut payer un droit pour le demi-sicle payé et autant pour le demi-sicle touché en retour. C'est ainsi qu'il a été

1. 'Erakhin, I, 2. 2. Payer le montant de l'offre d'autrui. 3. B., Menahôth, 73<sup>b</sup>. 4. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 12.

enseigné : à l'égard des personnes soumises au droit de change, un double droit est dû selon R. Méir. Rab dit : l'obligation du double droit de change est admise par tous (même selon les autres sages). Selon cette explication de Rab, un triple droit serait exigible d'après l'avis de R. Méir, 1° pour le demi-sicle versé; 2° pour le demi-sicle perçu (en retour); 3° pour l'extension du précepte légal à ce cas particulier de surcroît. En effet, vint dire R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est bien ainsi que l'entend R. Méir, et il exige le triple droit.

Les frères et associés, tenus de payer le droit de change et dispensés de la dîme (séparée) sur les animaux (dont parle la Mischnâ), sont ceux qui, après s'être séparés, se sont de nouveau associés<sup>1</sup>; d'autres au contraire sont soumis à la dîme des animaux, mais ils sont dispensés des droits de change, lorsqu'ils ne sont pas séparés. R. Eliézer dit<sup>2</sup> : La dispense de la dîme d'animaux a lieu lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense, comme plus tard l'association); mais s'ils ont partagé en deux parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur), en prenant chacun un même nombre de chevreaux et un même nombre de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yoḥanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition et dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs<sup>3</sup> : ce qui a été acheté ou obtenu en don est dispensé de la dîme des animaux. R. Ḥiya dit que R. Jérémie demanda : pourquoi notre Mischnâ ne dit-elle pas que, parfois, les frères associés seront soumis aux deux redevances (droit de change et dîme), et parfois ils seront dispensés de l'un et l'autre ? Ceci arrivera au cas suivant : si après avoir divisé les divers biens (espèces ou immeubles) les frères se sont associés, sans avoir partagé les animaux, ils sont tenus de payer double droit de change (comme tous associés) et la dîme d'animaux (à titre d'héritage indivis); si, au contraire, ils ont d'abord partagé les animaux, puis se sont associés pour ceux-ci, et ensuite ils ont fait la répartition de tous les autres biens, ils sont dispensés de tout. Ce n'est toutefois vrai, ajoute R. Mena, que si les animaux ne constituaient par la majeure part de l'héritage; mais s'ils la constituent, ils englobent l'essentiel de la succession, et la répartition du reste des biens n'influe en rien sur les droits à payer. R. Abin dit que R. Saméï demanda : pourquoi, s'il n'y a pas eu de partage, la dîme des animaux est-elle due, non le droit de change ? Si la dîme est due parce que les propriétaires sont considérés comme un seul homme (ce qui est une aggravation), pourquoi ne pas raisonner de même pour le droit de change ? Il n'en est pas de même pour ce dernier point, fut-il répondu, car il y a cette différence que, les hommes donnant

1. B., *Beça*, 39; *Houllin*, 25. 2. Jér., *Kiddouschin*, I, 6 (f. 60<sup>d</sup>); B., *Bekhoróth*, 56<sup>b</sup>. 3. *Bekhoróth*, IX, 3.



un selâ complet (double part), ils semblent ne pas l'avoir partagé (comme si le père, vivant encore, avait versé pour eux, et qu'ils n'aient pas de droit à payer). S'il en est ainsi, de même en cas de partage opéré, suivi d'une association, ils devraient être tenus de payer la dîme d'animaux et être dispensés du droit de change ; pourquoi donc a-t-on enseigné au contraire que ce dernier est dû et qu'il y a dispense du droit de dîme ? (question non résolue). R. Aba ajoute au nom de R. Aba b. R. Houna : il n'y a pas de différence si ce sont deux frères héritant de leur père, ou deux gendres héritant de leur beau-père. A quel compte <sup>1</sup> attribuait-on le montant du droit de change ? Selon R. Méir, on le joignait aux autres sicles ; selon R. Eliézer, on le verse aux offrandes ; selon R. Simon Schezori, on l'employait pour établir des lames ou plaques d'or servant à couvrir le saint des saints. Ben-Azaï dit : en province, les changeurs le prenaient pour leur salaire, ou, selon d'autres, pour leurs frais de route.

## CHAPITRE II

1. Il est loisible de joindre plusieurs sicles (au dehors) et de les échanger contre des darik <sup>2</sup> d'or, pour alléger le poids du transport. Comme il il y avait des troncs à Jérusalem, il y en avait en province. Si des sicles qu'ont envoyés des habitants d'une ville éloignée, par un émissaire, ont été volés ou perdus, on observera les procédés suivants : si le prélèvement du trésor sacré pour les besoins du culte a déjà eu lieu, l'émissaire (responsable) devra affirmer par serment aux trésoriers sacrés que cette perte est indépendante de sa volonté ; si c'est avant le prélèvement, ce serment devra être prêté aux habitants (dont c'était encore le bien) ; et ceux-ci seront tenus de payer ces sicles une seconde fois. Si, plus tard, on retrouve cet argent, ou si les voleurs le rendent, les deux sommes restent acquises au trésor comme sicles de contribution, et aucune d'elles ne pourra servir à payer l'annuité suivante.

Pourquoi (afin d'alléger davantage la somme à transporter) ne pas la changer contre des perles fines, au lieu d'or ? Il est à craindre que, dans l'intervalle de temps, la valeur des perles baisse, et que le trésor en éprouve une perte. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs <sup>3</sup> : tout ce qui est sujet au rachat le sera soit contre argent, soit contre une valeur égale, sauf la contribution des sicles ; et il ne faudra rien racheter contre des ustensiles, car, dit R. Samuel b. R. Isaac, il se peut que ces ustensiles perdent un peu de leur valeur, et il en résulterait un déficit pour le trésor sacré. De même ici, on craint que la valeur des perles baisse, et le trésor pourrait y perdre. La Mishnâ (en parlant des troncs) a en vue les sicles de l'année courante, non ceux d'une année écoulée (les retardataires devant verser à Jérusalem). On a

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; B., *Menahóth*, 108<sup>a</sup>. 2. Monnaie persane, citée dans *Esdras*, VIII, 27 ; B., *Bekhoróth*, 21. 3. *Bekhoróth*, VIII, 7.

de même enseigné plus loin (VI, 7) : on pouvait verser d'anciens sicles au Temple, non au dehors. — Lorsque la Mischnâ défère le serment à l'envoyé qui a perdu les sicles de contribution, il s'agit d'un gardien non responsable ; mais s'il l'est, il ne suffit pas de prêter serment (la perte lui incombe). Selon R. Aba il peut s'agir même d'un gardien responsable ; seulement, s'il a été volé par des brigands armés, ou s'il a perdu l'argent dans un bateau qui a fait naufrage en mer, c'est un cas de force majeure (dont il ne peut répondre). R. Yousti b. R. Simon dit <sup>1</sup> : la distinction établie par la Mishnâ (entre le prélèvement déjà opéré et celui qui ne l'est pas) est conforme à l'avis qu'on opère du même coup le prélèvement pour les sommes déjà perçues et pour celles qui ne le sont pas ; mais, d'après l'avis opposé, disant que l'on ne prélève pas sur ce qui est représenté seulement à l'aide d'un gage, ou sera perçu plus tard, il ne suffira pas de jurer aux trésoriers sacrés (les habitants devront rembourser la perte).

Quant à la question du serment dû par l'émissaire, c'est, selon R. Eliézer, un avis conforme à R. Simon, qui dit <sup>2</sup> : les objets consacrés dont on est responsable sont traités à l'instar des autres biens de cet homme (et, en cas de perte, les habitants les restituent). R. Yoḥanan dit : cet avis de la Mischnâ est justifiable d'après tous, et le serment n'a été prescrit que par mesure rabbinique (pour éviter toute négligence à cet égard). D'après ce dernier avis, on conçoit que si le prélèvement du trésor a déjà été opéré, le messenger doit prêter serment aux trésoriers sacrés, et si c'est antérieur à ce prélèvement, il le prêtera aux habitants de la ville, puisqu'il s'agit seulement d'un serment rabbinique ; mais, d'après l'argumentation de R. Eliézer, d'attribuer l'avis de la Mischnâ à R. Simon, en quoi est-ce conforme à ce dernier ? S'il est vrai que, le prélèvement n'étant pas encore opéré, le serment doit être prêté aux habitants de la ville, en raison de leur responsabilité, comment l'imposer si ce prélèvement a déjà eu lieu et qu'il n'y a plus de responsabilité pour les habitants ? En quoi ont-ils encore à intervenir ? On fait prêter serment à ces derniers, par devant les trésoriers (auxquels la perte incombe), pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de n'avoir pas versé la contribution (ou l'émissaire d'avoir caché le montant), ou bien qu'on ne leur impute pas en mal leur mode d'envoi. En ce qui concerne le serment imposé, si même les habitants se sont engagés à rembourser la perte au trésor sacré (en dispensant l'émissaire de jurer, ayant confiance en lui), ce serment est obligatoire envers le fisc sacré. — Si quelqu'un, après avoir mis de côté le sicle dû, le perd, il en est responsable, dit R. Yoḥanan <sup>3</sup>, jusqu'au moment de la remise au trésorier sacré ; selon R. Simon b. Lakisch, cette consécration se trouve dans le domaine de la Divinité, en quelque endroit (ignoré) qu'elle se trouve (sans la renouveler). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit qu'avant le prélèvement l'envoyé prêtera le serment aux habitants de la ville, qui verseront une seconde fois ? C'est également une mesure rabbinique (de

1. B., *Kethoubôth*, 108<sup>a</sup>. 2. *Schebouôth*, VI, 7. 3. Voir B., *Houllin*, 130<sup>a</sup>.

les punir de la négligence de l'envoyé). On a enseigné<sup>1</sup> : si après le second versement on retrouve le premier, celui-ci sera placé parmi les sicles nouveaux (de l'année courante), et le second parmi les anciens (les retardataires). Qu'appelle-t-on premier versement et second ? R. Pinhas b. R. Hija et R. Aba Maré émettent deux avis divers à ce sujet : selon l'un, c'est le premier envoi desdits habitants qui passe le premier ; selon l'autre, c'est celui qui arrive en premier lieu au trésor (et ce que l'on retrouve plus tard, quoique versé d'abord, n'arrive qu'après).

2. Si quelqu'un charge son voisin de payer pour lui le sicle dû et que celui-ci en use pour remplir son propre devoir du paiement qu'il doit, si c'est postérieur au prélèvement, le prochain commet une prévarication<sup>2</sup>. Si l'on paie le sicle dû en le prenant sur de l'argent déjà consacré, à partir du moment où le prélèvement a été opéré et l'acquisition faite d'un sacrifice, il y a prévarication (ayant usé du sacré). Si c'est de l'argent de seconde dime, ou du montant de la 7<sup>e</sup> année (sainte), il faudra consommer l'équivalent à Jérusalem (pour remplacer la valeur).

Il est dit au commencement : dès que le prélèvement a été opéré, c'est une prévarication<sup>3</sup> ; à quoi il a été ajouté par l'école de Rabbi que cela s'entend lorsque la victime a été offerte (selon les termes de la fin). R. Éliézer explique ceci : si, selon l'école de Rabbi, il importe que la victime ait été offerte (restriction applicable seulement à la fin, où il est traité d'offrande), c'est conforme à l'avis de R. Simon (qui dit, dans la Tossefta, de considérer comme prévarication tout sicle détourné du trésor sacré pour un sacrifice). C'est ainsi que R. Simon dit plus loin (IV, 5, 11) : même en cas de doute, on pourra recevoir le montant d'un animal à sacrifier, parce que les cohanim sont assez vifs dans leur service officiel (donc, il n'y a pas prévarication dès l'achat). Or, comment expliquer cette Mischna ? Si quelqu'un, volant l'holocauste de son prochain, l'égorge sans fixer la destination, n'est-il pas évident que le pardon sera acquis en ce cas au premier propriétaire, sans qu'il y ait la faute de prévarication ? (Pourquoi de même, le sicle volé et payé au trésor, sans détermination, ne servirait-il pas à payer la dette du vrai propriétaire, sans qu'il y ait prévarication ?) On peut répondre à cela, dit R. Judan, qu'à un signe distinctif on voit qu'il s'agit du versement opéré par le second. C'est ainsi qu'il est dit (ci-après III, 3) : chez R. Gamaliel, après s'être présenté le sicle à la main devant le trésorier, celui-ci avait l'habitude de s'appliquer à l'enfoncer dans la caisse (ce qui servait à le faire reconnaître). Mais ne peut-on pas supposer que ce sicle détourné échoit peut-être aux reliquats de sicle, lesquels ne tombent pas sous le fait de la prévarication ? Et l'on ne saurait dire que c'est conforme à l'avis de R. Méir, qui déclare (ci-après, IV, 3) qu'il y a prévarication<sup>4</sup>, même pour les

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Puisque, pour remplir un devoir, il use d'un sicle déjà consacré. 3. Tossefta à *Meila*, ch. 1. 4. B., *Kiddouschin*, 54.

reliquats (puisqu'e l'avis de R. Juda, son interlocuteur, l'emporte). Là aussi on peut répondre qu'il s'agit d'une détermination, comme celle de chez R. Gamaliel, et le prélèvement aura été fait avec application pour lui (par conséquent, il ne fera pas partie du reliquat).

En quoi y a-t-il eu jouissance, pour que l'on soit coupable de prévarication, si l'on s'est acquitté avec le sicle d'autrui ? C'est que, dit R. Abin au nom des rabbins de là bas (de Babylone), le tribunal pouvant appréhender au corps celui qui ne payerait pas, celui qui paie sa dette avec le sicle déjà consacré se délivre lui-même et en tire une jouissance. — « Si c'est de l'argent de seconde dîme, est-il dit, il faudra consommer l'équivalent ; » car il est écrit (Lévit. XXVII, 26) : *Mais le premier-né des animaux, qui en cette qualité appartient à l'Éternel, ne devra plus être consacré à personne ;* c'est-à-dire, ce qui est une fois consacré ne pourra plus être l'objet d'une autre consécration<sup>1</sup>. Comment fera-t-on pour rendre l'équivalence ? On prend un *sela* de valeur profane et l'on dit : « l'argent de seconde dîme, en quelque endroit qu'il se trouve, devra être racheté par cet argent, lequel sera désormais considéré (pris) comme seconde dîme ; le reste (redevenu profane) représentera par contre le demi-sicle de contribution. »

3. Si quelqu'un amasse de la menue monnaie en vue du sicle à payer et s'aperçoit, au moment de verser, qu'il en a davantage, selon Schammaï, ce reliquat devra être versé au Temple comme offrande ; selon Hillel, il restera profane. Mais s'il a dit qu'il en prendra de quoi payer le sicle dû, tous s'accordent à dire que le reliquat reste profane (comme la condition en a été déterminée dès le principe). Si quelqu'un amasse de l'argent en indiquant qu'il le destine à un sacrifice expiatoire, Hillel reconnaît aussi que le reliquat devra être versé aux offrandes (le montant de la victime n'étant pas fixe). Mais s'il a dit que sur cet argent il prendra le montant nécessaire à l'achat de la victime expiatoire, tous reconnaissent que le reliquat reste profane (la condition ayant été formulée d'avance). R. Simon explique à quoi tient cette distinction entre les sicles (pour lesquels le reliquat de la mise de côté reste profane) et le sacrifice expiatoire (dont l'excédent devra être offert) : pour les sicles, la prestation due est déterminée ; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. Selon R. Juda, le montant de la somme à payer pour le demi-sicle n'est pas non plus fixe ; car, au retour de la captivité de Babylone, les Israélites donnèrent des Darik d'or en paiement de ce droit ; puis, ils versèrent des *sela* : ensuite, ils se contentèrent de payer des *Tabéin* ( $1/2$  *sela*) ; et enfin, ils ne voulurent remettre qu'un dinar (ou  $1/4$  de *sela*) ; ce que les trésoriers du fisc sacré n'acceptèrent pas. Même en ce cas, observa R. Simon, la mesure à payer est uniforme pour tous (riches ou pauvres), tandis que le

1. B., 'Erakkin, 29<sup>a</sup>.

prix du sacrifice expiatoire variera, et l'un l'acquerra pour un sela, un autre pour deux selâ, et un troisième pour trois selâ.

R. Yossé dit au nom de R. Eléazar<sup>1</sup> : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies de *prouta* (dont le total final est supérieur au demi-sicle dû); mais si l'on a pris une poignée d'argent en disant qu'elle serve à payer la dette du sicle, tous s'accordent à dire que le reliquat doit être versé aux offrandes. R. Hiya ou R. Biva dit au contraire au nom de R. Eléazar : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies en cette vue (chacune d'elles ayant cette destination); mais si l'on a pris une poignée pleine d'argent, tous admettent que l'excédant de la somme due reste profane (n'ayant à verser qu'un fixe d'un demi-sicle). R. Hiskia dit que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Bivi, en disant : « R. Simon explique à quoi tient la distinction entre les sicles et le sacrifice expiatoire, en ce que, pour les uns, la prestation due est déterminée; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. » Or, à quoi se rapporte son explication? Ce ne saurait être si l'on a dit vouloir prendre de là ce qu'il faut pour le sicle dû, puisqu'alors tous avouent que le reliquat reste profane; ni lorsqu'on a dit vouloir en prendre le montant nécessaire à l'achat du sacrifice. Elle s'applique au cas où l'on a pris toute une poignée en déclarant la destiner à la dette de contribution : le reliquat des sicles, dont la quantité est fixée par la loi, reste profane; mais celui des sacrifices, dont le prix est indéterminé, devra être versé aux offrandes. Que répond à cette argumentation R. Yossé au nom de R. Eléazar? Selon lui, R. Simon explique pourquoi au cas où l'on a amassé par petites monnaies, Hillel déclare que le reste est profane. Mais n'est-il pas dit d'autre part (ci-après, § 4) que le reliquat de la somme dont on a pris le sicle sera profane? On l'explique aussi en disant qu'il s'agit du cas où l'on a amassé la somme par des petites monnaies, et c'est conforme à Hillel. Si quelqu'un met de côté le sicle, supposant qu'il le doit, puis il se souvient l'avoir déjà payé, cet argent ne sera pas consacré (c'est une simple erreur); s'il en met deux de côté, supposant qu'il les doit tous deux, et il se trouve qu'il en doit un seul, comment considérera-t-on l'autre? On peut résoudre cette question d'après l'enseignement qui suit : Si l'on a désigné un animal pour servir de sacrifice expiatoire, dans l'hypothèse qu'il est dû, et l'on s'aperçoit ensuite qu'on ne le doit pas, l'animal ne devient pas sacré; si l'on en a désigné deux à cet effet et que l'on se trouve en devoir un seul, le second devra être abandonné au pacage (jusqu'à ce qu'après l'arrivée d'un défaut on puisse le racheter). De même ici, pour le sicle, le second qui n'est pas dû devra être versé aux offrandes. Comment est-il possible toutefois que l'un et l'autre doivent être donnés? (pourquoi ne pas l'assimiler au cas où l'on a un excédant d'argent pour le sicle, qui reste profane? Question non résolue).

1. Jér., *Nazir*, V, 1 (f. 53<sup>d</sup>).

Selon R. Juda, est-il dit dans la Mishnâ, les sicles formant l'impôt obligatoire n'avaient pas de valeur fixe, déterminée d'avance. Ainsi, au retour de la captivité, ils donnèrent des darick d'or, en équivalence de la monnaie courante de l'époque, ou dinar, dont ils offraient la moitié. Plus tard, ils se mirent à peser le selâ ordinaire, dont ils payaient la moitié. Puis, ils passèrent à la mesure des *Tabêin* (= demi selâ), formant l'unité de monnaie alors en usage, et enfin ils voulurent se contenter de remettre le quart (*quartum*) de selâ admis comme monnaie courante. Mais les trésoriers du fisc sacré ne l'acceptèrent pas. En effet, il est dit (Néhémie, X, 33) : *nous nous sommes imposé pour loi de donner (au moins) un tiers de sicle par an pour le culte dans la maison de notre Dieu*<sup>1</sup>. R. Hilkia, au nom de R. Aḥa, déduit de ce verset que l'homme doit peser le sicle (distribuer ses dons) trois fois par an<sup>2</sup>, et que l'on ne dérange pas le public à ce sujet plus de trois fois par an. R. Abin en déduit aussi que l'on a recours, pour les prélèvements à opérer, à trois boîtes, contenant chacune 3 *saa*<sup>3</sup>, et que l'on prélève 3 fois. Comme il est dit (Exode, XXX, 13) : *Voici ce que donneront tous ceux qui passeront au dénombrement*, on en déduit, selon R. Juda et R. Néhémie<sup>4</sup>, que, pour avoir péché au milieu du jour (par l'adoration du veau d'or), ils devront payer un demi-sicle ; ou, selon le second, pour avoir péché à la 6<sup>e</sup> heure du jour (à midi), ils ont dû payer un demi sicle, équivalent à 6 pièces de monnaie, γράμμισος. Selon R. Josué b. R. Néhémie au nom de R. Yoḥanan b. Zaccâï, pour avoir transgressé le Décalogue, ils ont dû payer tous l'équivalent de 10 *guéras*. Selon R. Beraḥia ou R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch, pour avoir vendu l'afnesse de Rachel (ou Joseph) au prix de 20 pièces d'argent<sup>5</sup>, chacun doit racheter son fils aîné au même prix de 20 pièces<sup>6</sup>. R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : comme à la suite de cette cession d'afnesse, il est revenu à chacun des fils de Jacob une monnaie divisionnaire d'un *tebâ*, chacun est désormais tenu de la payer en redevance.

4. L'excédant d'une poignée d'argent prise pour le sicle reste profane<sup>7</sup> ; mais le reliquat d'une poignée de farine sur la dîme d'épha (offerte par un pauvre) sera versé aux dons, ainsi que le reste de la somme ayant servi à acheter soit des nids d'oiseaux offerts (après guérison) par les gonorrhéens, hommes ou femmes, ou par celles-ci en sortant de couches, soit des sacrifices expiatoires ou de péché. Voici quelle est à cet égard la règle générale : l'excédant de la somme destinée à acheter un sacrifice expiatoire ou de péché devra être versé à la caisse des dons ; l'excédant de l'achat d'un holocauste servira à un autre holocauste ; celui d'une of-

1. B., *Bekhorôth*, 20. 2. La darique valant un sela' 1/2, ou 3 demi-sicles. Voir B., *Baba bathra*, 9<sup>a</sup>. 3. Ci-après, III, 2. 4. Tanhouma à ce passage de l'*Exode*. 5. Midr. Rabba à *Genèse*, n° 84 ; sur *Nombres*, n° 4. 6. On donne en ce cas au cohen 5 sela', dont chacun vaut 4 dinars, = 20 dinars au total. 7. B., *Menahôth*, 105.

frande de farine, à une autre semblable; l'excédant des sacrifices pacifiques, aux mêmes; l'excédant d'achat d'un agneau pascal servira à acheter un sacrifice pacifique; l'excédant en argent des sacrifices de naziréens servira à d'autres semblables (plus tard); enfin, l'excédant de la somme mise de côté par un naziréen isolé pour ses sacrifices à offrir sera versé à la caisse des dons.

—<sup>1</sup>. Notre Mischnâ s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, qui prescrit de jeter à la mer le reliquat de l'offre d'une dîme d'épha, puisqu'elle l'énumère parmi les objets dont il faut livrer les restes à la caisse des dons. Que réplique R. Yoḥanan à cette remarque? Selon lui, il s'agit dans la Mischnâ, non de l'offrande d'un dixième d'épha faite par le pontife, mais de celle qui sert d'expiation à un simple israélite pauvre (c'est à titre de sacrifice expiatoire que le reliquat devra passer aux dons) —<sup>2</sup>.

« Le reliquat d'un naziréen isolé, est-il dit, servira aux dons ». Toutefois, dit R. Ḥisda, c'est vrai lorsqu'il a offert le sacrifice expiatoire en dernier lieu des trois<sup>3</sup>; mais, s'il a offert le sacrifice pacifique en dernier, le reliquat servira à de tels sacrifices<sup>4</sup>. Selon R. Zeira, si même le sacrifice pacifique a été offert en dernier lieu, la règle sera toujours la même pour le naziréen isolé, et le reliquat d'argent sur l'achat de ses sacrifices devra être versé aux dons. Pour chacun de ces avis, il existe un enseignement qui le confirme. En faveur de l'opinion de R. Zeira, on peut invoquer l'enseignement qui dit : on appelle argent indéterminé les sommes destinées à l'achat de sacrifices expiatoires, auxquelles sommes sont mêlées quelques-unes dont les propriétaires sont morts; et si même ceux-ci avaient déjà, de leur vivant retiré les sommes qui leur sont afférentes, cet argent reste indéterminé et sera jeté (on ne pourra pas en tirer profit, ni en faire pourtant l'objet d'une prévarication, selon l'avis de R. Zeira). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ḥisda : si l'on déclare que tel argent devra servir à l'achat de son sacrifice expiatoire, en spécifiant que le reliquat serve plus tard aux dépenses pouvant résulter d'autres naziréats, et qu'ensuite le possesseur meurt, ce serait une prévarication d'user du total, non des parties séparées (pouvant avoir telle ou telle destination accessible, comme p. ex. le sacrifice pacifique); mais l'on ne dit pas qu'en un tel cas de décès l'argent doit être versé aux dons (ce qui prouve que c'est conforme à l'avis de R. Ḥisda, qui en dispense). R. Ḥisda dit aussi : s'il reste du pain offert par le naziréen, il faut le laisser pourrir (sans emploi); et c'est fort juste, dit R. Yossé : on ne peut pas l'offrir séparément, puisqu'une telle offre n'a jamais lieu à part; et l'on ne peut pas la présenter en même temps que celles d'autres

1. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *'Eroubin*, VI, 8, traduit t. IV, p. 267, que l'on retrouve ci-après, VII, 1 et 3; *Nazir*, IV, 4 (f. 53<sup>b</sup>). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*, V, 2, traduit ci-dessus, p. 66. 3. Expiatoire, holocauste et pacifique. 4. Jér., *Nazir*, *ibid.*; B., *ib.*, 25<sup>a</sup>.

naziréens, puisque ceux-ci ne se présentent jamais sans offrir leurs parts afférentes de pain. Voilà pourquoi l'on dit qu'il faut le laisser pourrir. On avait supposé en principe que la règle est la même soit pour le reliquat de son pain, soit pour le reste de ses biens. Non, dit R. Yossé b. Aboun, le reste de ses biens sera considéré comme une sainteté d'ordre supérieur, et devra être versé aux dons. Selon cet avis, Samuel se range à l'opinion de R. Hïsda pour le reliquat des biens (que, par leur sainteté, ils échoient au trésor). R. Hïya, R. Hïsda, et R. Éliézer expriment tous trois la même opinion, savoir R. Hïsda et Hïya, comme il vient d'être dit (que le reliquat seul du pain devra pourrir), et Samuel suit l'avis de R. Yossé —<sup>1</sup>.

5. Le reliquat de l'argent ramassé pour racheter des captifs servira à racheter d'autres; mais le reste d'une somme réunie en vue d'un seul lui sera remis. Le reliquat des aumônes en général reste acquis à la caisse de bienfaisance; mais le reste d'une somme réunie pour un seul lui sera remis. Le reliquat d'une somme réunie pour enterrer des morts servira plus tard à d'autres<sup>2</sup>; mais s'il s'agit d'un seul, le reliquat sera remis aux héritiers. Selon R. Méir, ce dernier reste sera mis de côté jusqu'à l'arrivée du prophète Elie (qui décidera). Selon R. Nathan, ce reliquat servira à l'érection d'un monument funèbre.

Si l'on a recueilli de l'argent, croyant que le mort n'a pas laissé de quoi l'enterrer, et il se trouve qu'il y en a, R. Jérémie est d'avis que c'est un reste passant aux héritiers. Non, lui dit R. Idi de Houtria, il importe d'observer que les donateurs ont eu uniquement en vue les besoins du mort. Mon avis, répliqua R. Jérémie, se fonde sur ce qu'il est déjà dit qu'en cas de reliquat, celui-ci est transmis aux héritiers; mais ton opinion n'est fondée sur rien. On a enseigné au nom de R. Nathan: avec le reliquat d'une somme réunie pour un mort, on érigeria un monument sur son tombeau et on lui fera<sup>3</sup> une aspersion (de vin) sur son lit funèbre (sa tombe).

On a enseigné<sup>4</sup>; avec l'argent amassé pour racheter tel individu, on ne devra pas en racheter un autre (fût-il supérieur), ni de même acheter un autre *talith* (vêtement) que celui qui a été visé par les donations faites à cet effet, sans toutefois intervenir à cet égard auprès des administrateurs (qui sont juges de l'opportunité des distributions). On a enseigné<sup>5</sup>: Il n'est pas nécessaire d'ériger des monuments aux hommes justes; leurs actions suffisent pour transmettre leur mémoire à la postérité —<sup>6</sup>.

1. Suit une phrase, telle qu'elle est déjà au commencement de ce §, reproduite du tr. 'Eroubin, VI, 8. 2. B., *Synhédrin*, 48<sup>a</sup>. 3. Il est à peine besoin de signaler le caractère égyptien de cet usage singulier, que l'on retrouve au Rituel funéraire égyptien, ou Livre des morts. V. Ledrain, *La Momie*. P. 1876. 4. *Tossefta* à ce tr., ch. 1, fin. 5. Midrasch Rabba sur *Genèse*, ch. 82. Voir *Sentences*, etc., p. 53. 6. Suit un long passage reproduit du tr. *Berakhóth*, II, 1, traduit t. I, pp. 30-31.



## CHAPITRE III.

1. A trois périodes de l'année on opère le prélèvement du trésor sacré (pour les achats à faire) : au milieu du mois qui précède Pâques (le 1<sup>er</sup> Nissan), avant Pentecôte (1<sup>er</sup> Siwan), et avant la fête des Tabernacles (au commencement de Tisri). Ce sont aussi les époques fixées pour prendre la dime des animaux <sup>1</sup>. Tel est l'avis de R. Akiba. Selon Ben-Azaï, les trois époques choisies sont : le 29 Adar, le 1<sup>er</sup> Siwan et le 29 Ab. R. Eliézer et R. Simon adoptent pour dates le 1<sup>er</sup> Nissan, le 1<sup>er</sup> Siwan, et le 29 Eloul, fixant ce dernier jour et non le suivant ou 1<sup>er</sup> Tisri, parce que c'est un jour de fête (le nouvel an), jour auquel on ne doit pas rédimier <sup>2</sup>. Voilà pourquoi on l'a avancé au 29 Eloul.

R. Abahou dit : chaque fois qu'il est question de moitié par rapport à une fête, c'est la moitié du mois qui précède ; car pendant cette durée on s'occupe dans les salles d'études des règles y relatives <sup>3</sup>. — « Ce sont aussi les époques des dîmes d'animaux », est-il dit ; car, observe R. Yohanan, elles coïncident avec les naissances des animaux. Selon R. Aha et R. Tanhoum b. Hiya au nom de R. Josué b. Lévy, on assigne cette époque, pour qu'il y ait, lors de cet acte, des animaux à la disposition de ceux qui montent à Jérusalem (lors des 3 fêtes principales). Selon R. Judan, on a fixé ces époques, pour que le possesseur ne l'oublie pas et ne soit pas exposé à s'attarder dans l'accomplissement de ce devoir. R. Yossé explique : chaque fois que l'on ajourne ce qui doit être rédimé, on transgresse la défense de ne pas reculer le versement de ce qui est dû (aussi faut-il le payer à chacune de ces grandes fêtes). On a enseigné ailleurs <sup>4</sup> : Selon R. Méir, le nouvel an pour la dime des animaux est fixé au 1<sup>er</sup> Eloul ; selon R. Eliézer et R. Simon, c'est au 1<sup>er</sup> Tisri ; Ben-Azaï dit que ceux nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part. R. Houna explique quel est le motif de l'avis de R. Méir : c'est que, jusqu'à ce moment, les animaux qui ont été mis bas proviennent de femelles couvertes à la saison précédente (5 mois auparavant) ; mais, après cette date du 1<sup>er</sup> Eloul, les petits naissent des portées nouvelles (du commencement de l'été). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, R. Eliézer et R. Simon fondent leur avis sur ce qu'il est écrit (Ps. LXV, 14) : *les pâturages se couvrent de troupeaux* ; ceci se réfère à la première portée des femelles (en Adar) ; *et les vallées se revêtent d'épis*, se rapportant aux retardataires ; *ils pousseront des cris d'allégresse et chanteront*. Par ces derniers mots, il faut entendre (les détournant de leur sens habituel) que les uns et les autres (ceux de la première portée et les retardataires) devront entrer au bercaïl pour être rédimés. Ben-Azaï dit : puisque les uns adoptent pour date le 1<sup>er</sup> Eloul et les autres la fin de ce mois, les nouveaux nés de ce mois devront être rédimés à part, en opérant comme suit : Si cinq sont

1. B., *Bekhoroth*, 27b. 2. B., *Haghiga*, 8a. 3. V. *Pesachim*, I, 1 (ci-dessus, p. 5). 4. *Rosch ha-schana*, I, 1 ; *Bekhoroth*, IX, 1.

nés au mois d'Ab et 5 en Eloul, puis cinq en Tisri, on ne les joindra pas pour former la dizaine et les rédimer<sup>1</sup> ; mais aux 5 nés en Ab on pourra joindre les 5 nés au mois de Tisri précédent (tous nés par conséquent dans la même annuité). Mais se peut-il que Ben-Azaï ait fait pencher son opinion d'après celles de R. Eliézer et R. Simon, ses disciples ? R. Jérémie et R. Meischa vinrent répondre au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que c'est déjà une opinion sur laquelle se sont partagés les maîtres du monde (des personnages importants). Quels sont-ils ? R. Yona a enseigné devant R. Jérémie que l'on désigne ainsi R. Ismaël et R. Akiba. Ceci prouve que Ben-Azaï avait été à la fois le compagnon et le disciple de R. Akiba ; car, si celui-ci n'avait été que son maître, Ben-Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer sur son maître aussi dédaigneusement, en disant : « puisque les uns professent tel avis et les autres tel autre. » R. Aboun au nom de R. Samuel b. R. Isaac déduit le même fait (que B. Azaï était un compagnon) de la Mischnâ suivante<sup>2</sup> : « Ben-Azaï répliqua à R. Akiba : nous nous affligeons déjà de voir les écoles divisées maintes fois, et tu veux encore nous diviser lorsque nous sommes d'accord. » Cette apostrophe prouve que Ben-Azaï était à la fois compagnon et disciple de R. Akiba ; car, si ce dernier avait été son maître seul, B. Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer aussi librement à son égard.

On a enseigné ailleurs<sup>3</sup> : tous les animaux nés depuis le 1<sup>er</sup> Tisri jusqu'au 29 Eloul (dans la même année) seront joints pour être rédimerés ; mais cinq nés avant le nouvel an ne seront pas joints à cinq nouveaux nés après cette date, l'on joindra les 5 nés avant toute autre rentrée au bercaïl (à l'un des deux autres termes, à Pâques ou Pentecôte) avec ceux qui sont nés après ce moment. Cette jonction (qui comprend même des petits nés le 1<sup>er</sup> Tisri, quoique d'une conception antérieure à cette année) prouve qu'à l'égard de la dime d'animaux, on ne suit pas la règle des fruits, qui exige qu'ils soient arrivés dans la même année à la floraison, ou au tiers de la croissance. Car, en équivalence à la floraison, on devrait parler des animaux conçus dans le cours de l'année du 1<sup>er</sup> Tisri au 29 Eloul (et non pas nés en cette période) ; et si l'on exigeait une partie de la croissance, on ne devrait englober dans le compte total (pour les rédimer) que ceux qui sont nés jusqu'au 22 Eloul (et non jusqu'à la fin de ce même mois, de façon à avoir au moins 8 jours d'âge lors de l'offrande ; et puisque l'on n'en tient pas compte, il est clair que l'on ne s'en préoccupe pas). Ceci ne prouve rien, dit R. Schamaï au nom de R. Bivi b. Hiya ; pour la question de croissance, on suit l'avis de R. Simon, qui dit (à l'opposé des autres préopinants) : même les petits au-dessous de l'âge de 8 jours sont admis au bercaïl pour faire partie du troupeau à rédimer. Sur quoi, R. Mena se leva auprès de R. Schamaï, et lui demanda : est-ce toi qui professes cet avis ? Oui, dit R. Schamaï. Mais n'a-t-on pas enseigné que selon

1. Vu le doute sur la nouvelle année à cet égard, si c'est en Eloul ou en Tisri, on ne peut rien joindre qui soit séparé par l'une de ces dates, comme il est dit ci-dessous. 2. *Baba Bathra*, IX, 10. 3. *Bekhoróth*, IX, 12 ; Jér., ib. (f. 17)

Ben Azaï, les petits nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part? A quoi il a été répondu que même ceux des petits nés jusqu'au 29 Eloul seront englobés dans le troupeau pour lui être joints et rédimés (malgré le défaut d'âge); or, peut-on dire que B. Azaï suive l'avis de R. Simon (qui dispense de tenir compte du défaut d'âge), au lieu de celui des autres sages opposés? Il faut donc admettre ceci : comme selon ces derniers les petits nés depuis le 22 Eloul jusqu'au 1<sup>er</sup> Tisri seront ajournés à l'année suivante et comptés avec ceux de cette année, de même, selon R. Azaï, on attendra à la période suivante de révision du bercail (à Pâques), pour rédimier en même temps ceux qui sont nés au mois d'Eloul. Cette jonction, dit R. Iliya<sup>1</sup>, prouve que l'on compte de même pour les premiers nés, et le défaut du nombre suffisant de jours (pour l'offrir au cohen) n'empêche pas de les comprendre dans l'annuité en cours se réglant seulement d'après la naissance). R. Mena dit au nom de R. Yôna que son père a entendu tirer la même déduction du verset (Deutéron. XV, 19) disant : *Parmi les premiers nés qui seront mis bas etc., tu consacreras le mâle*; cette consécration (quoique déjà implicite) a lieu en ce que, depuis le jour de la naissance, l'annuité compte pour telle.

2. A l'aide de trois caisses<sup>2</sup>, ayant chacune une contenance de trois saas, on prélève du trésor sacré (amassé dans de grands coffres) l'argent nécessaire aux dépenses du culte. Sur ces petites caisses, il y avait 3 lettres distinctes : ג ב א; selon R. Ismaël, il y avait les 3 équivalents grecs : A, B, Γ. Celui qui était chargé de cette opération<sup>3</sup> ne devait pas avoir un vêtement (paragauda<sup>4</sup>) au bord relevé (ourlé), ni des chaussures, ni des sandales, ni des phylactères, ni même une amulette; car s'il devenait pauvre, on l'accuserait d'avoir commis un péché à l'égard du trésor (et d'avoir été puni); et s'il devenait riche, on pourrait supposer qu'il s'est enrichi aux dépens du trésor. Or, il faut aussi bien être exempt de tous reproches devant les hommes comme envers Dieu. Aussi, il est dit (Nombres, XXXII, 22) : *vous serez purs (exempts de fautes) devant l'Éternel et devant Israël*; et il est dit encore (Proverbes, III, 4) : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes*.

<sup>5</sup> R. Ismaël a enseigné : un homme très-velu ne doit pas prélever cet argent, pour éviter tout soupçon de détournement. On a enseigné que, pour y remédier, les trésoriers lui frottaient le corps avec de la silice (silix), ou pierre ponce. On a enseigné encore<sup>6</sup> : pour écarter le soupçon, on parlait avec lui depuis le moment où il avait pénétré dans la cellule du trésor jusqu'à ce qu'il l'eût quittée (ce qui l'empêchait de mettre de l'argent dans la bouche). Mais ne pouvait-on y obvier en remplissant d'eau la bouche de l'homme chargé de ce pré-

1. B., *Rosch ha-schana*, 6b. 2. B., *Yôma*, 62; *Meghilla*, 21b. 3. B., *Yebamôth*, 102b. 4. V. t. II, p. XII. 5. Suit un long passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-110. 6. Tossefta à ce tr., ch. 2.

lèvement ? Non, répondit R. Tanhouma, parce qu'il devait prononcer une bénédiction en opérant ce prélèvement.

R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan <sup>1</sup> : il ressort du Pentateuque, des prophètes et des Hagiographes, qu'il ne suffit pas d'être exempt de tous reproches devant Dieu, mais qu'il faut l'être aussi devant les hommes. Dans le Pentateuque (Nombres, XXXII, 22) il est dit : *vous serez exempts de reproches devant l'Éternel et devant Israël* ; dans les prophètes, il est dit (Josué, XXII, 22) : *vers Dieu l'Éternel il se tourna, et il connut Israël* ; enfin, dans les Hagiographes (Prov. III, 4), il est dit : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes*. Mais, demanda Gamaliel Zouga à R. Yossé b. R. Aboun, lequel de ces 3 versets est le plus clair ? C'est le premier, fut-il répondu.

3. Chez R. Gamaliel, on avait pris l'habitude d'entrer auprès du trésorier en ayant le demi-sicle à la main ; on le déposait devant le préposé au trésor, et celui-ci avait soin de le faire glisser (en présence du déposant) dans le tronc (servant aussitôt après à l'achat des victimes pour les sacrifices publics). Lorsque l'homme chargé d'opérer le prélèvement voulait procéder à cet acte, il prévenait les assistants de ce qu'il allait faire, et ceux-ci l'approuvaient en disant : « prélève ». Ce procédé était renouvelé trois fois avant la mise en action <sup>2</sup>. Après avoir prélevé de la première caisse, on la recouvrait d'une serviette, et de même après avoir prélevé de la seconde ; mais en opérant sur la troisième caisse, on ne la couvrait pas, afin de ne pas s'exposer par oubli à prélever de nouveau d'une caisse d'où le prélèvement a déjà été opéré. Le premier prélèvement était effectué pour les habitants de la Palestine (qui, étant les plus proches, ont versé les premiers) ; le deuxième, pour ceux des provinces limitrophes ; enfin le troisième, pour ceux de Babylone, ou de la Médie, ou d'autres provinces lointaines.

Pourquoi chez R. Gamaliel avait-on souci de voir le sicle glissé dans la 1<sup>re</sup> caisse ? Est-ce que si l'on a deux monceaux de blé et que l'on a prélevé de l'un d'eux l'oblation pour libérer les deux, est-ce que l'un et l'autre ne sont pas libérés ? Certes ; seulement, c'était une satisfaction pour ces gens de savoir qu'avant tout on emploierait leur argent versé à l'achat de leurs sacrifices. On a enseigné <sup>3</sup> : si par mégarde on a laissé tomber les serviettes qui recouvrent les caisses, le tout sera envisagé de même. La 3<sup>e</sup> caisse, dit-on, était la plus riche de toutes, parce qu'elle contenait des étoffes (stola) brochées d'or et des dariks d'or. On a enseigné <sup>4</sup> : on prélevait de la première caisse au nom des habitants de la Palestine (en particulier) et de tout Israël (engénéral) ; on prélevait de la 2<sup>e</sup> caisse, pour les gens limitrophes et pour tout Israël ;

1. *Sentences*, p. 129. 2. Mischnâ, VI<sup>e</sup> partie, tr. *Para*, III, 10. 3. *Tossefta à ce tr.*, ch. 2. 4. B., *Kiddouschin*, 54<sup>a</sup>.

enfin de la 3<sup>e</sup>, pour ceux de Babylone, de la Médie et des provinces lointaines, ainsi que pour tout Israël. A l'issue de la première période (pendant laquelle on a usé de l'argent prélevé dans la 1<sup>re</sup> petite caisse), on a pris tour à tour des autres petites caisses, et si même il en reste dans la première, on en prend de la seconde; puis, y eût-il un reste dans celle-ci, on passe à la 3<sup>e</sup> petite caisse. Après avoir épuisé cette dernière, on passe à la seconde grande caisse (d'où l'on extraira également dans 3 petites caisses, devant correspondre aux 3 périodes) en les épuisant successivement toutes; après quoi (l'année étant révolue), on procède de nouveau à la rentrée des sicles pour Pâques. Selon R. Méir, on pourra aussi recourir aux reliquats du trésor; voilà pourquoi, selon lui, user de ces restes, c'est commettre une prévarication des biens sacrés, vu qu'à la fin de l'année on pourrait en avoir besoin — <sup>1</sup>.

#### CHAPITRE IV.

1. A quoi employait-on le montant de ces prélèvements? Il servait à acheter les victimes des sacrifices quotidiens et des suppléments (particuliers aux divers jours de fête), à leurs libations, à l'acquisition de l'omer, des deux pains nouveaux présentés à la Pentecôte, aux 12 pains de proposition hebdomadaires, enfin à tous les sacrifices publics. Les gardiens des pousses spontanées <sup>2</sup> en la septième année (du repos agraire), chargés de veiller sur cette production de l'année pour ces dernières offrandes nécessaires au culte, étaient payés de ce soin par l'argent du trésor de la cellule. Selon R. Yossé, si quelqu'un s'offre de garder ces produits gratis, on l'accepte (cette offre, quoique particulière, deviendra publique). C'est impossible, dirent les autres sages, car tu reconnais aussi que les sacrifices doivent être acquis seulement par les deniers publics. (Or, s'il y a un gardien gratuit, il est censé acquérir ces produits d'abandon, qu'il rétrocède ensuite au Temple).

Pourquoi à l'égard du bois à offrir par les cohanim et par le peuple, les sages ont-ils eu besoin <sup>3</sup> de fixer neuf époques diverses? C'est qu'au moment où Israël revint de la captivité, on ne trouva pas de bois dans la cellule réservée à cet effet; les Israélites présents se mirent aussitôt à offrir du bois de leur propre bien, qu'ils livrèrent au trésor public, pour permettre de présenter les offrandes. Dès lors, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux décidèrent qu'à l'avenir, la cellule fût-elle pleine de bois, dès que ces hommes se lèveront et offriront de leur propre bois, on leur accordera la préférence, et les sacrifices seront consumés seulement à l'aide de leur offrande spéciale. R. Aḥa dit: cette opinion (relative au sacrifice d'un particulier) est conforme

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, I, 3, traduit t. IV, pp. 16-17. 2. B., *Baba mecia*, 118<sup>a</sup>: *Menahóth*, 84<sup>a</sup>. 3. *Meghilla*, I, 6 (f. 68<sup>b</sup>); *Taanith*, IV, 6 (f. 70<sup>c</sup>).

à celle de R. Yossé de notre Mischnâ, qui dit : « on accueille aussi l'offre de celui qui veut garder ces produits gratis. » Selon R. Assé au nom de R. Ila, elle peut représenter l'avis de tous (même des autres sages) ; car il n'y a de discussion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais pour les accessoires du sacrifice, tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. On a enseigné (de même) : lorsqu'une femme a confectionné une tunique blanche devant servir au pontife pendant l'office<sup>1</sup>, son offre sera accueillie, à la condition qu'elle s'adresse d'abord au public (avant la remise à l'officiant). Cette opinion aussi, dit R. Aha, doit être l'expression de R. Yossé, qui autorise (dans notre Mischnâ) d'accueillir l'offre de celui qui veut garder les produits gratis. Selon R. Assé au nom de R. Ila, il se peut que ce soit l'opinion de tous (même des autres sages) ; car, il n'y a de discussion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais, pour les accessoires du culte (comme le costume officiel), tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. Il y a un enseignement opposé à cette explication de R. Assé (qui distingue entre le sacrifice même et l'accessoire) : les jours commémoratifs (de certains événements heureux) seront aussi bien célébrés pendant que l'on offre des sacrifices (lors de l'existence du Temple), qu'au moment où l'on n'en offre plus<sup>2</sup> ; selon R. Yossé, on les célèbre seulement pendant la période des offrandes. Il y a également une opposition à R. Assé dans cet enseignement : R. Eliézer b. R. Çadoq raconte qu'il faisait partie de la famille de Sanâa b. Benjamin ; et dans celle-ci, lorsqu'il arrivait de reculer le jeûne d'Ab au dimanche, parce qu'il se trouvait coïncider avec le samedi, on ne jeûnait qu'une partie de la journée, en commémoration de la journée joyeuse du 10 Ab<sup>3</sup>, consacrée aux donations (bien que le Temple n'existât plus, on tenait compte de cette journée, qui rappelait un simple accessoire du culte, ainsi célébré, à l'opposé de R. Yossé).

« On achetait, est-il dit, l'omer, les 2 pains présentés à la Pentecôte, les 12 pains de proposition (hebdomadaires), enfin tous les sacrifices publics » ; et, pour avoir des produits nouveaux du sol même en la 7<sup>e</sup> année, on préposait un gardien aux pousses spontanées. Ce dernier point est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui dit : il n'est pas permis d'employer des produits du dehors, comme de la Syrie<sup>4</sup>, pour l'offre de la gerbe de l'omer. On a enseigné ailleurs<sup>5</sup> : tous les sacrifices, soit particuliers, soit publics, sont offerts en employant des animaux de la Terre-Sainte même, ou du dehors, soit des nouveaux, soit des anciens ; mais, pour la gerbe de l'omer et les 2 pains présentés à la Pentecôte, il faudra employer exclusivement des produits nouveaux et ayant poussé en Palestine. Cet avis, dit R. Houna au nom de R. Jérémie, est l'expression de R. Ismaël, qui dit : on ne peut pas se servir de produits

1. B., *Yôma*, 35b, et ci-après, § 5. 2. Bien qu'il s'agisse d'un simple accessoire, on l'estime à l'égal d'un sacrifice. Cf. B., *Rosch ha-schana*, 19b. 3. Megillath Taanith, à cette date. B., *Taanith*, 12a. 4. Quoique cette contrée soit en partie assimilée à la Palestine. 5. Tr. *Menahôth*, IX, 1.

extérieurs, même syriens, pour offrir l'omer. On a dit aussi<sup>1</sup> : il y a dix degrés de saintetés, parmi lesquels la Palestine figure comme le plus sacré de tous les pays, car sa sainteté consiste en ce que son sol produit l'omer offert au Temple, les prémices données au pontife, et les 2 pains présentés à la Pentecôte, qui ne peuvent être offerts par des produits extérieurs. Sur quoi R. Houna dit aussi au nom de R. Jérémie, que c'est l'avis de R. Ismaël, qui ne permet pas d'offrir l'omer par des produits extérieurs, même syriens. On a dit ailleurs<sup>2</sup> : « Selon R. Ismaël, cette défense (de cultiver à la veille de la 7<sup>e</sup> année) s'applique au sabbat, et l'on veut dire par là : aussi bien la culture volontaire que la moisson volontaire sont interdites en ce jour; mais il est fait exception pour la moisson de la gerbe d'omer, qui est obligatoire ». Or, en ceci, est-il dit, R. Ismaël suit sa propre opinion, comme il dit que l'on ne peut pas offrir la gerbe d'omer par des produits syriens, et il n'est permis d'enfreindre le repos prescrit que pour la gerbe d'omer obligatoire. De même, l'avis disant de payer sur le trésor sacré le salaire du gardien préposé aux pousses spontanées en la 7<sup>e</sup> année, exprime l'opinion de R. Ismaël. Il se peut, dit R. Yossa, que cet avis soit conforme à l'opinion de tous; et c'est parce que l'on n'a pas trouvé au dehors les produits nécessaires pour les diverses cérémonies (ce qu'autorise l'interlocuteur), qu'il faut recourir aux pousses spontanées de la Palestine et payer un gardien à cet effet (selon tous).

Si en la 7<sup>e</sup> année il n'y a même pas de pousses pour donner l'omer, devrât-on en principe ensemer un champ dans ce but? Il va sans dire, objecta R. Hya b. Ada en présence de R. Mena, que cette semaille est interdite; car, sur le blé produit de cette façon, on se trouverait vouloir prélever une poignée représentant l'omer, sans qu'il y ait des restes susceptibles d'être mangés (étant interdits à titre de produits de la 7<sup>e</sup> année). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Mena, cet omer (ensemencé à l'état interdit) pourrait être assimilé aux cinq objets à offrir au Temple (y compris l'omer), dont il est dit<sup>3</sup> qu'ils peuvent être présentés malgré leur état d'impureté, sans pour cela être susceptibles de consommation en cet état (Il se peut donc qu'il en soit de même ici pour la semaille). Comment faisait-on pour payer le gardien préposé aux pousses de 7<sup>e</sup> année (sans rendre profane l'argent consacré)? Le trésorier empruntait des pièces de monnaie au changeur; il les remettait aux agriculteurs et au gardien avant la présentation de l'omer; puis, on prenait des pièces équivalentes du trésor, que l'on échangeait contre les profanes. Mais, demanda-t-on, est-il bon d'agir ainsi? (Est-il loisible d'opérer un tel échange sans l'avoir fait passer dans la caisse même de trésor?) C'est que, répond R. Aha au nom de R. Aba, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure. On a enseigné qu'il en est de même pour les travaux de maçonnerie<sup>4</sup>, et voici comment on opérait : le trésorier prenait de l'argent chez un changeur, le versait aux carriers

1. Mischnâ, tr. *Kélim*, I, 4. 2. Tr. *Schebiith*, I, 4 (t. II, p. 329). 3. Tr. *Pesahim*, VII, 4. 4. Cf. B., *Meila*, 14<sup>a</sup> et b.

et aux tailleurs de pierres, avant que les pierres soient posées au niveau de la construction (domus); après cet acte, il prenait de l'argent du trésor sacré et l'échangeait contre le premier versement. Mais faisait-il bien d'agir ainsi? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun. au nom de Samuel, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure.

2. Le montant de la vache rousse, du bouc émissaire (expédié le jour du Kippour), et de la langue écarlate de laine (attachée au parvis le même jour), était payé par le trésor sacré. Par le pont de la vache rousse (ou viaduc menant du Temple au mont des Oliviers), le passage construit pour mener au dehors<sup>1</sup> le bouc émissaire (au jour du kippour), la langue de laine entre ses cornes, le canal d'eau au Temple, l'enceinte de la ville, les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville<sup>2</sup>, on avait recours au reliquat de compte prélevé du trésor sacré dans la cellule. Selon *Aba Saül*, les frais de construction (ou d'entretien) du pont de la vache rousse étaient payés par les pontifes personnellement.

(3). Que faisait-on avec le reste du reliquat de compte (en dehors de ces derniers frais énoncés)? On achetait du vin, de l'huile, de la farine, pour les revendre à ceux qui venaient offrir des sacrifices, et le bénéfice résultant de cette vente était acquis au trésor sacré, selon R. *Ismaël*. R. *Akiba* dit : on ne doit pas se livrer au commerce avec cet argent, ni avec celui des pauvres.

(4). On employait l'excédant des prélèvements d'argent (opérés au commencement de l'année) à acquérir des plaques d'or pour couvrir le sommet du saint des saints. Selon R. *Ismaël*, le bénéfice opéré sur la vente (précitée) servait à alimenter l'autel lorsqu'il était vide, et de l'excédant des prélèvements, on achetait les ustensiles nécessaires au culte. Selon R. *Akiba*, l'excédant des prélèvements servait à l'entretien de l'autel vide, et le surplus des libations servait à acheter les ustensiles sacrés. Selon R. *Ḥanania* chef des *cohanim*, le surplus des libations servait à alimenter l'autel vide, et l'excédant des prélèvements à acheter des vases sacrés. Ni l'un ni l'autre (R. *Akiba* et R. *Ḥanania*) n'admettaient qu'il soit permis de trafiquer des saintetés pour en tirer profit.

— 3. « Avec le reste du reliquat, est-il dit, on achetait, etc. » R. *Juda* dit au nom de R. *Samuel*<sup>4</sup> que les savants chargés de montrer aux *cohanim* les règles de l'égorgeement, celles de la réception du sang, celles de l'aspersion, étaient payés par le trésor sacré. R. *Isaac* b. *Redifa* dit au nom de R. *Imi* : les hommes chargés d'examiner les défauts des victimes destinées au culte

1. Tr. *Yoma*, VI, 4. 2. Cf. *Nedarim*, V, 5. 3. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *Yoma*, IV, 2 (ci-dessus, p. 205). 4. B., *Kethoubôth*, 106a; *Midrasch Rabba* sur *Nombres*, ch. 16.



étaient aussi payés par le trésor sacré. De même, dit R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya au nom de R. Samlaï, ceux qui corrigeaient le rouleau de la Loi déposé au parvis du Temple (et qui servait de modèle) étaient payés de cette façon : Guidal b. Benjamin dit au nom de R. Assé que les deux juges, chargés à Jérusalem d'examiner les questions de vol, étaient payés par le trésor sacré. Quant aux femmes chargées de tisser les réparations au rideau (séparant le parvis du sanctuaire), selon Samuel, elles étaient payées par la même caisse<sup>1</sup> ; selon R. Houna, elles recevaient leur salaire sur le prélèvement de la caisse d'entretien du Temple. Quel est le motif de chacun de ces avis ? Samuel considère ce travail comme inhérent aux sacrifices (et il le fait payer par la caisse chargée d'alimenter les sacrifices) ; R. Houna considère ce travail comme spécial à l'édifice (et il ordonne de le payer à ce dernier titre). R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogrôth (figue) a enseigné : l'encens à l'instar des autres sacrifices publics est payé par l'argent prélevé du trésor sacré ; pour l'autel d'or et les divers vases sacrés, on utilise l'excédant provenant des libations ; pour les frais suscités par l'autel des holocaustes, ou le parvis, ou les portiques, on emploie le reste de l'argent prélevé de la cellule ; enfin, pour la partie externe du temple en dehors des portiques, on avait recours à la caisse de l'entretien de l'édifice. Mais n'a-t-on pas enseigné que c'est commettre une prévarication d'user des pierres de l'autel, ou de celles du parvis, ou des portiques ; or, si elles ont été acquises avec les reliquats de caisse, peut-on dire qu'il y a prévarication pour les reliquats ? C'est possible selon R. Méir, qui dit plus haut (II, 2) qu'il y a prévarication même à l'égard des restes de sainteté. Cette justification, réplique R. Ḥiya, n'est pas admissible, car R. Méir parle seulement de prévarication dans le cours de l'année du paiement des sicles<sup>2</sup>, tandis qu'ici il s'agit de valeurs dont la dépense est bien antérieure à l'annuité courante.

R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogroth enseigne aussi : tout défaut d'ordre soit de la table officielle, soit du chandelier, soit des divers autels, soit du rideau, est une cause d'obstacle à l'offrande des sacrifices, selon l'avis de R. Méir ; les autres sages disent : rien n'empêche d'offrir les sacrifices, sauf le déplacement du bassin (d'eau) et de son piédestal. Mais R. Eliézer et R. Yossé b. Ḥanina ne disent-ils pas tous deux que chaque fois qu'il est dit « en face », l'ordre devra être rigoureux (sous peine de s'opposer à l'office), non s'il est dit « à côté » ? De plus, selon R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, s'il est dit seulement « à côté », le déplacement est aussi un obstacle ? En outre, selon R. Ila au nom de R. Samuel b. Naḥman, même l'omission du « placement » (Exode, XXVI, 35) fait obstacle à la validité de l'office ? (Pourquoi donc les autres sages parlent-ils seulement du « bassin et de son piédestal » ?) Il y a une distinction à établir, répond R. Ḥanina : pour les offices accomplis à l'intérieur, tous ces « placements » sont rigoureux ;

1. Midrasch Hazith, ou sur *Cantique*, III, 7. 2. On pourrait, vers la fin de l'année, avoir besoin du montant, dit-il plus haut, III, 4, fin.

mais pour un office extérieur, il suffit que le bassin soit sur le piédestal. — R. Hanina dit<sup>1</sup> quel orgueil animait les grands pontifes; ils ont dépensé plus de 60 talents d'or à leurs frais, pour leur vanité; car, malgré l'existence du viaduc intérieur érigé pour faire passer la vache rousse, chaque successeur dédaignait de l'utiliser, le faisait renverser et reconstruire, à ses frais. Mais, objecta R. Oula, en présence de R. Mena, n'est-il pas dit de Simon le juste<sup>2</sup> qu'ayant eu à faire brûler deux vaches rousses pendant son pontificat, il ne fit pas passer la seconde par le pont qu'avait suivi la première (jugeant nécessaire de réédifier une telle voie)? Or, peut-on dire de lui qu'il fut orgueilleux? Quel était donc le motif de ce renouvellement? C'était pour faire valoir cette combustion de la vache rousse, dont la cérémonie était une gloire. On a enseigné: tout le long de ce pont, il y avait des crochets et des murs perpendiculaires, afin d'empêcher les cohanim de s'écarter du milieu et leur éviter tout contact impur (survenant par cette opération).

« Selon R. Akiba, est-il dit, il n'est pas permis de trafiquer des saintetés; » mais on le peut en établissant la condition qu'au cas de perte, on la subira, et le bénéfice seul sera pour le trésor sacré. Ainsi, il arriva une fois que l'on lui confia des biens d'orphelins: il alla demander à R. Mena l'autorisation d'employer ces biens au commerce. Tu le peux, lui dit R. Mena<sup>3</sup>, à condition de stipuler qu'en cas de perte elle sera à ta charge, et le bénéfice sera pour les orphelins. C'est aussi ce qu'a fait R. Hiya b. Ada lorsqu'un dépôt analogue lui fut confié.

« Quant au reste du bénéfice sur la vente etc., » est-il dit. En ceci, R. Ismaël est conforme à sa propre opinion. R. Hiya b. Joseph explique ainsi ce passage de la Mischnâ<sup>4</sup>: par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sacré sur les ventes; et, par excédant des libations, le bénéfice résultant pour le trésor de la cession du 4<sup>e</sup> saa (ci-après, § 5). R. Yoḥanan l'explique ainsi: par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sur la cession du 4<sup>e</sup> saa; et, par excédant des libations, on entend le surplus de la mesure<sup>5</sup>. Est-ce que R. Hiya b. Joseph ne tient pas compte de cette dernière éventualité? Certes, dit R. Hiskia, ce qui échoit au trésor par le fait du 4<sup>e</sup> saa lui revient aussi par ces excédants de mesure (sans qu'il soit besoin d'en parler à part). D'après R. Hiya b. Joseph, on comprend qu'il ne soit pas plus permis de trafiquer des biens sacrés que de ceux des pauvres; aussi, il est juste de dire que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic. Mais, selon R. Yoḥanan, comment se fait-il que, d'une part, la Mischnâ dise plus loin de prendre, en cas de doute, du 4<sup>e</sup> saa; tandis qu'ici il est dit que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic? En effet, ils n'admettent pas que ce trafic serve à alimenter l'autel vide; mais on peut l'utiliser à l'achat des vases sacrés.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Cf. Mischnâ, tr. *Para*, III, 5. 3. B., *Baba mecia*, 70<sup>a</sup>. 4. B., *Menahôth*, 90<sup>a</sup>. 5. Littéralement: éclaboussure, βρῦσις, jaillissement; l'écart entre la mesure trop pleine (débordante), reçue par le trésor, et la mesure rase cédée au particulier, profite au trésor.

On sait maintenant quel parti prendre pour le trésor au sujet du profit résultant entre les écarts des mesures s'il s'agit d'offrandes publiques, et il en sera de même pour ces écarts provenant de particuliers, sans que l'on puisse objecter pour cela que ce profit provenant de particuliers aura servi à l'achat de vases sacrés publics, puisqu'il a déjà été enseigné (§ 1) : lorsqu'une femme aura confectionné une tunique blanche pour l'offrir au pontife, on pourra l'accueillir, sauf qu'elle devra en faire d'abord don au public. On connaît maintenant les règles au sujet de l'écart des mesures de liquides (en raison de leur contact certain avec le vase sacré); mais en est-il de même des suppléments de corps solides? Non, car il a été enseigné ailleurs <sup>1</sup> : si des libations sont devenues saintes par leur mise dans un vase sacré et qu'ensuite le sacrifice se trouve inapte à être offert, au cas où il y a un autre sacrifice, on les offrira avec celui-ci; au cas contraire, elles deviennent impropres par le séjour de la nuit (donc, ce qui n'a pas touché au vase, étant excédant de la mesure, n'est pas consacré).

5. Que faisait-on du reliquat d'encens, au bout de chaque année (après les poignées prises par le pontife), pour l'utiliser de nouveau? On commençait par payer les ouvriers de l'encens avec de l'argent prélevé de la cellule; on échangeait ensuite le reste d'encens contre le salaire remis aux ouvriers, en le leur laissant, et on le rachetait d'eux plus tard, lors du nouveau versement. A défaut de nouveaux fonds déjà entrés au trésor par ce fait, on prend de l'ancien fonds, en opérant de même.

Ne se trouve-t-il pas, dans ces divers échanges, que l'on rachète une sainteté (le reliquat d'encens) à l'aide d'une autre semblable (le salaire des ouvriers pris du trésor sacré)? Voici comment on opère, dit R. Simon b. Bisna <sup>2</sup>, pour y obvier : on prend d'autre argent profane, que l'on remet aux ouvriers contre leur salaire tiré du sacré; puis, contre ce dernier, devenu profane par l'échange, on leur offre de l'encens, et l'argent étant rentré au trésor (devenu sacré), l'encens a acquis la qualité de profane (jusqu'à nouveau rachat). A quel emploi affectera-t-on cet argent qui a servi de paiement provisoire (puis est rentré au trésor)? Selon Rabbi, il sert de salaire aux ouvriers de la famille de Garmo et à ceux d'Eutinos, qui étaient si habiles les uns à fabriquer l'encens, les autres à confectionner et cuire les pains de proposition. Toutefois, dit R. Samuel b. Isaac, il faut que ce soit déjà une dette accomplie à leur égard (de sorte que cet argent leur fait retour du trésor). Mais, demanda R. Hiya b. Aba, s'il ne leur est rien dû d'avance, que fera-t-on de cet argent? En ce cas, dit R. Hiya b. Aba, au nom de R. Yossé, on l'utilise à alimenter l'autel vide. R. Aba b. Cohen objecta devant R. Yossé : d'où vient cette contradiction flagrante, de demander d'abord comment employer cet argent, puis d'y répondre lui-même? La question est relative au reliquat dans les vases sacrés, et il n'y pas de doute pour l'autel à alimenter — <sup>3</sup>.

1. Tr. *Menahôtâ*, VIII, 5. 2. B., *Meila*, 14<sup>b</sup>. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Yôma*, V, 1, traduit ci-dessus, p. 213.

4 (6). Si parmi les biens consacrés par quelqu'un il se trouve quelque objet susceptible de servir aux sacrifices publics (p. ex. de l'encens, ou l'un de ses éléments), on pourra l'utiliser à payer le salaire des ouvriers (et le rendre ainsi profane). Tel est l'avis de R. Akiba. Ce n'est pas là le procédé observé plus haut, remarque Ben-Azaï ; il faudra mettre de côté l'équivalent du salaire des ouvriers, le racheter contre leur argent profane, le remettre aux ouvriers en paiement, puis le leur racheter lors du nouveau versement des sicles (avant Pâques).

(7). Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles, pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles, pour acheter des sacrifices pacifiques ; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du Temple. Selon R. Josué, les mâles eux-mêmes serviront à offrir des holocaustes, et l'on vendra les femelles pour les besoins des sacrifices de paix, en employant le montant ainsi acquis à l'achat d'holocaustes ; le reste des biens consacrés échoira à la caisse de l'entretien du temple. R. Akiba dit : je préfère l'opinion de R. Eliézer à celle de R. Josué, parce que le premier adopte une mesure uniforme et assigne à la caisse du temple tous les biens consacrés, tandis que le second établit une distinction entre les animaux et les autres biens. R. Papias dit avoir entendu que l'on peut justifier chacune de ces deux opinions : si lors de la consécration on a parlé spécialement d'animaux et de biens (sans les assigner à l'autel), tout est destiné (après vente) à la caisse d'entretien, comme le veut R. Eliézer ; mais si l'on n'a rien spécifié, chaque objet aura sa destination naturelle, conforme à R. Josué. Si parmi les biens que l'on a consacrés il se trouve de même des objets pouvant servir aux offrandes destinées à l'autel, tels que du vin, de l'huile, ou des tourterelles, il faudra, selon R. Eliézer, les vendre en vue de servir au même objet, pour le montant être employé à l'achat d'holocaustes ; le reste des biens sera versé à la caisse de l'entretien du temple.

Par « objet pouvant servir au culte », on entend l'encens, dit R. Yoḥanan <sup>1</sup>. Quant à l'avis de le donner en paiement de salaire aux ouvriers, on peut le justifier, selon R. Oschia, en disant qu'il s'agit des ouvriers de la famille d'Eutinos, qui acceptaient ce reliquat comme salaire (parce qu'en raison de leur habileté à le fabriquer, ils le revendaient). Ben-Azaï n'est pas de cet avis ; car, dit-il, on n'échange pas un objet consacré pour le culte contre le travail (salaire), mais seulement contre de l'argent (il exige donc divers échanges préalables). On a enseigné ailleurs <sup>2</sup> : Il y a certains détails pour les consécrations.

1. B., *Keritôth*, 6<sup>a</sup>. 2. *Temoura*, VII, 1.

tions faites à l'autel, qui n'ont pas lieu pour les consécrationes à l'entretien du temple ; et, à l'inverse, ceux de ces dernières ne sont pas toujours applicables aux précédentes, car les consécrationes indéterminées sont destinées à l'entretien du temple. Or, on peut tout y englober (même des animaux impurs ou défectueux, à vendre), l'on commet une prévarication en usant de leurs produits, et les Cohanim ne peuvent pas en tirer de jouissance (ce qui n'a pas lieu pour les consécrationes à l'autel). Cette opinion (de fixer ainsi l'indéterminé), dit R. Hanania, est conforme à R. Eliézer de notre Mischnâ, disant : « Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles pour acheter des sacrifices pacifiques ; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du temple. » R. Yoḥanan dit que R. Eliézer se fonde sur ce qu'il est écrit (Lév. XXVII, 14) : *Si quelqu'un consacre sa maison, elle est sainte à l'Eternel. De quoi s'agit-il là ? Il ne saurait être question de l'habitation même, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 15) : Si celui qui l'a consacrée rachète sa maison, etc. ; il doit donc s'agir de celui qui consacre ses biens, et l'on en déduit que si la consécration est indéterminée, elle est destinée à l'entretien du temple.*

R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : la discussion entre R. Eliézer et R. Josué (dans la Mischnâ) a seulement lieu au sujet d'une consécration des biens en général ; mais, pour une consécration des troupeaux, tous s'accordent à admettre qu'elle est destinée aux sacrifices sur l'autel. Selon R. Aba ou R. Houna au nom de Rab, c'est l'inverse : il n'y a de discussion entr'eux que s'il s'agit d'une consécration des troupeaux ; mais s'il est question d'une consécration des biens en général, tous s'accordent à admettre qu'elle sera assignée à l'entretien du Temple. L'explication donnée par R. Zeira se conçoit aisément (qu'il n'y a pas de désaccord pour la consécration des bestiaux) ; mais comment justifier l'interprétation de R. Aba ? Est-ce que les troupeaux ne sont pas naturellement destinés (en cas de consécration) à servir aux sacrifices ? En effet, fut-il répondu, ils sont destinés à l'autel ; seulement, lorsque le propriétaire n'a rien fixé (contrairement à l'usage d'assigner les animaux à l'autel), il semble avoir dit implicitement qu'ils servent à l'entretien du Temple. R. Yoḥanan dit qu'il n'y a pas de distinction, soit que l'on ait consacré les biens en général, soit les troupeaux seulement, la discussion subsiste entre Eliézer et R. Josué.

R. Houna dit au nom de Rab et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan : si des animaux faisant partie d'objets consacrés à l'entretien du culte ont été (indûment) rachetés, quoique sans défaut, ils deviennent profanes, l'échange étant valable. N'est-ce pas parce que la Mischnâ dit<sup>1</sup>, que pour les animaux consacrés à l'entretien du culte, le petit ou le lait est d'un usage permis après le rachat de la bête ? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est complètement assimilée au pro-

1. Tr. *Houllin*, X, 1.

fane)? On peut expliquer, répond R. Hiskia au nom de R. Hisda, qu'il s'agit du cas où, après les avoir rachetés à l'état parfait, ils ont eu un défaut (voilà pourquoi ils restent profanes). En effet, dit R. Yossa au nom de R. Hisda, la Mischnâ le dit bien : les petits des animaux consacrés à l'autel et leur lait sont interdits après le rachat (ce qui n'a pas lieu pour les bêtes consacrées à l'entretien ; il en sera donc de même de celles qui ont eu un défaut après le rachat). R. Hiskia dit au nom de R. Yossa : si l'on a racheté des animaux consacrés à l'entretien du Temple, quoiqu'à l'état parfait, ils restent profanes ; sans quoi, s'ils ne devenaient pas profanes, on ne s'expliquerait pas pourquoi les saintetés de l'autel incombent aux consécra-tions pour l'entretien du Temple (et pourquoi, dans la Mischnâ, R. Éliézer prescrit de vendre les mâles déjà consacrés). On trouve bien que, même sur les animaux défectueux, la sainteté d'autel est effective, savoir qu'il est défendu de tirer parti de la tonte, ou de l'employer à des travaux. — Si l'on a assigné une femelle pour un holocauste dû, ou le sacrifice pascal, ou un sacrifice de péché (pour lesquels il faut offrir un mâle), il sera nécessaire pourtant d'é-changer l'animal ainsi consacré<sup>1</sup> ; selon R. Simon, il faudra opérer l'échange de l'animal s'il a été destiné à servir d'holocauste, mais non s'il était assigné à servir de sacrifice pascal, ou de sacrifice de péché ; enfin selon R. Simon b. Juda au nom de R. Simon, en aucun de ces 3 cas il n'y a lieu d'opérer l'é-change. R. Yoḥanan dit que R. Simon (faisant une exception pour l'holocauste) se fonde sur ce qu'il arrive parfois d'admettre la femelle de l'oiseau à servir d'holocauste (c'est donc une consécration possible). Enfin, dit R. Yoḥanan, selon R. Simon b. Juda, aucune consécration de sacrifice à l'égard de la femelle n'est effective (et n'a besoin d'être suivie du rachat) ; car, s'il conteste l'avis du préopinant pour l'application de la sainteté à deux animaux de même espèce (mâle et femelle), à plus forte raison il n'admet pas de corrélation avec une autre espèce (entre l'oiseau et le quadrupède). On sait qu'il le conteste en cas d'unité d'espèce, dans l'enseignement suivant<sup>2</sup> : si pour certain sacrifice de péché, qui exige un animal d'un an, on en a offert un de deux ans (comme c'est dû pour la plupart des sacrifices de cette catégorie), ou si l'on a agi à l'inverse, offrant un animal d'un an lorsqu'il en faudrait un de deux ans, le sacrifice (quoique propre à cet effet) ne compte pas pour l'obligation à remplir ; selon R. Simon, il ne sera pas même considéré comme sacré.

R. Yoḥanan dit que R. Simon et R. Josué (de la Mischnâ) expriment au fond la même opinion : comme R. Josué dit qu'en cas de consécration d'une fe-melle à titre d'holocauste la valeur seule devient sacrée, de même R. Simon par-tage cet avis ; car, s'il disait qu'elle devient corporellement sacrée, il faudrait l'envoyer au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut. Aussi Rabbi dit : j'approuve les paroles de R. Simon à l'égard de la Pâque ; car on ne saurait dire que l'animal (femelle) consacré à Pâque (et

1. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 2.      2. Tossefta à *Zebahim*, ch. 1.

restant au delà) devient un sacrifice de paix<sup>1</sup>. Mais, fut-il objecté, il devrait dire qu'il n'approuve pas l'avis de R. Simon pour le sacrifice de péché, parce que le reliquat de ce qui avait été destiné à servir aux sacrifices de péché, pourra servir d'holocauste. Or, dit R. Abin, si quelqu'un a consacré un animal pour la Pâque et qu'étant mis de côté on en fait un sacrifice de paix, celui-ci sera offert lui-même à ce titre, tandis qu'il n'en est pas de même de la mise de côté provenant d'un sacrifice de péché, qui, quoique destiné à devenir un holocauste, ne sera pas offert lui-même (mais par voie de mutation du montant de la bête)? Sur quoi donc R. Simon et son interlocuteur fondent-ils leur divergence d'avis? C'est que, d'après ce dernier, dès que la valeur est consacrée, le corps même de l'animal l'est aussi (et la mutation est exigible en cas d'inaptitude au sacrifice); d'après R. Simon, il faut que dès le principe la consécration corporelle ait été possible (sans quoi, la mutation n'a pas lieu d'être). R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que R. Josué se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 18) : *Parle à Aron et à ses fils et dis-leur que si un homme quelconque de la maison d'Israël etc. veut offrir un holocauste à l'Eternel*; il en résulte que tous les dons offerts à l'Eternel serviront (par échange) aux holocaustes. Il est dit ensuite (ib. 19) : *pour votre faveur* (pour vous attirer la faveur de Dieu), *il sera sans défaut, mâle*; et d'où sait-on que même les femelles seront agréées à ce titre? De ce qu'il y a ensuite un terme générique (ib.) : *du gros bétail*. Mais, demanda R. Isaac b. R. Eliézer, puisqu'il y a le mot *mâle*, comment se fait-il que le terme *gros bétail* serve à impliquer les femelles? Il en est de cette expression, fut-il répondu, comme du terme précédent *sans défaut*, qui sert à impliquer même les animaux défectueux. Quelle différence pratique y a-t-il (entre les deux explications de R. Akiba et de R. Papias, dans notre Mischnâ)? En effet, répond Rab, il y a entr'eux, comme la navette, *κερκίς*, du tisserand qui égalise la trame (ce n'est qu'une divergence apparente, rectifiée aisément).

« R. Eliézer est d'avis de les vendre etc. », dit la Mishnâ. Selon R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, il se fonde sur ce qu'il est écrit (ib.) : *parle à Aron et à ses fils et dis-leur que ce qu'ils offriront à l'Eternel en holocauste etc.*; tous les dons offerts ainsi serviront d'holocauste; *pour votre faveur, sans défaut, mâle*. Ce n'est pas à dire d'englober aussi les oiseaux donnés, puisqu'il est dit (ib.) : *du gros bétail* (seul). R. Jérémie et R. Aboun étant assis ensemble se demandèrent comment cette explication de R. Simon b. Lakisch est possible? Plus haut, R. Yoḥanan n'a-t-il pas exposé que, selon R. Simon, l'assignation d'une femelle comme holocauste fait assumer la consécration et nécessite la mutation, parce que la femelle d'oiseau est apte à cet effet, tandis qu'ici il dirait le contraire (que l'on peut vendre les oiseaux)? J'admets, répond R. Yossa à R. Jérémie, que R. Eliézer se conforme à l'avis de R. Samuel au nom de R. Zeira, savoir que lorsque l'animal ne peut pas être offert

1. Bien que la femelle puisse servir à ce dernier, elle n'a pu d'abord être destinée au sacrifice pascal; elle n'est pas sacrée.

lui-même, ni par un équivalent de rachat (ayant un défaut), le montant seul se trouve consacré (au profit de la caisse d'entretien du culte). Cette opinion est très juste ; on ne peut pas sacrifier cet oiseau, puisque la Bible parle de *gros bétail*, à l'exclusion des oiseaux ; ni le racheter, ce procédé étant inapplicable à l'oiseau. Voilà pourquoi il a fallu dire que sa valeur seule est consacrée. Les compagnons d'étude disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Aïbo b. Nagri dit devant R. Ila au nom de R. Yoḥanan : celui qui est d'avis de ne pas exiger la mutation (de la femelle désignée pour un sacrifice auquel elle est inapte) se base sur ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 11) : *Si c'est quelque animal impur dont on ne puisse faire un sacrifice à l'Eternel, etc.* ; or, le mot *impur* est explétif dans ce verset (où il est déjà question d'inaptitude au culte), et il a pour but d'aviser que, s'il est même impur au point de vue de l'aptitude, l'échange pourra avoir lieu<sup>1</sup>. Mais est-ce qu'à l'égard d'un tel sacrifice, il y a lieu de parler de *présentation* et d'*estimation*, dont la Bible traite aussitôt après (ib. 12) ? (question non résolue). R. Zeira au contraire au nom de R. Eléazar explique différemment ce même verset. *Si c'est quelque animal impur dont on ne puisse faire offrande à l'Eternel*, en ce sens : ce qui ne pourra pas être offert, ni là, ni ailleurs, n'aura pas besoin d'être l'objet d'une mutation ; tandis qu'une femelle d'oiseau, désignée comme holocauste, ne pourra pas être offerte à ce titre, mais le sera ailleurs (pour une offrande d'un pauvre ; aussi, est-elle susceptible de mutation). R. Aboun et R. Abin objectèrent devant R. Zeira : comment se fait-il que l'animal accouplé (à une espèce étrangère), ou celui qui le couvre<sup>2</sup> qui ne peuvent en aucun cas être employés pour les sacrifices, soient pourtant susceptibles d'être l'objet d'une mutation ? En effet, leur dit R. Zeira, je n'ai entendu parler que d'un véritable cas d'impureté ; sans quoi (s'il s'agissait d'un défaut), on pourrait se demander pourquoi il est question ensuite de présenter la bête et de l'estimer.

5. Une fois par mois, on fixe le prix des fournitures sacrées à livrer au Temple, payables par le trésor de la cellule. Si quelqu'un entreprenant le fermage s'est chargé de fournir la farine de 4 saas (pour un *selà*), et qu'ensuite celle-ci renchérit au point que trois *saa* valent le même prix, l'entrepreneur sera tenu de fournir le 4<sup>e</sup> *saa* de ses deniers ; mais s'il s'était engagé à fournir la farine lorsque 3 *saa* coûtaient un *seta*, et qu'ensuite l'on peut en avoir quatre à ce prix, il est aussi tenu de fournir le tout. En tous cas, le trésor sacré doit bénéficier du maximum. Si des vers sont survenus dans cette fine farine (si elle se trouve gâtée), la perte incombe au fournisseur, et il en est de même si le vin s'est aigri. Aussi, le fournisseur ne recevait de paiement qu'après satisfaction de l'autel (après l'emploi valable des livraisons faites).

1. Cf. Jér., *Maasser schéni*, III, 11 (t. III, pp. 228-9). 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 1.



On a enseigné (à l'opposé de ce dernier avis) au nom de R. Simon (ci-dessus II, 2) : les fournisseurs pouvaient toucher de suite l'argent dû par le trésor, sans crainte d'avarie ultérieure ; car les cohens ont souci des denrées.

## CHAPITRE V.

1. Voici les noms et l'objet de ceux qui remplissaient des fonctions spéciales au Temple : Yoḥanan b. Pinḥas était garde des sceaux <sup>1</sup> ; Aḥia était préposé aux libations ; b. Samuel, aux tirages des sorts ; Petaḥia présidait aux nids d'oiseaux à offrir <sup>2</sup>. Celui-ci n'est autre que Mardochee (Balsan), et il est nommé ainsi parce qu'il ouvre (patah) les paroles par ses explications exégétiques et sa connaissance de 70 langues.

(2) Ben-Aḥia était consulté pour les maux d'intestins ; Neḥonia creusait les citernes ; Gabini faisait les appels ; Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. Ben-Babi était préposé au luminaire <sup>3</sup>. Ben-Arza avait dans ses attributions les cymbales (l'orchestre), et Hogros ben Lévi dirigeait le chant. Beth-Garmo était préposé à la confection des pains de proposition, et la famille d'Eutinos à celle de l'encens ; Eleazar surveillait les réparations aux rideaux, et Pinḥas les costumes.

<sup>4</sup>R. Yōna dit que le verset (Isaïe, LIII, 12) « c'est pourquoi je le répartirai parmi un grand nombre de gens, et il distribuera le butin qu'il aura pris des puissants » est applicable à R. Akiba, qui a institué l'étude des doctrines (halakha) et des légendes exégétiques (aggada). Selon d'autres, ces études ont été instituées par les membres de la grande synagogue ; et R. Akiba a introduit les classifications et les sommaires <sup>5</sup>. Ainsi, dit R. Abahou, comme il est écrit (I chron. II, 55) : *une famille de scribes, habitants de Yabeç*, la Bible désigne par là ceux qui ont résumé toute la législation par des nombres fixes <sup>6</sup>. Ainsi, par exemple, il est 5 personnes qui ne paient pas au cohen l'oblation sacerdotale ; en 5 cas, la parcelle sacerdotale sur la pâte (ḥalla) est due ; les femmes pour 15 causes diverses, présentent des cas de dispense du Levirat pour leurs adjointes <sup>7</sup> ; de même en 36 cas, la peine du retranchement est prononcée ; il y a 13 défenses, au sujet d'une charogne d'oiseau pur ; 4 sortes de dommages sont capitales, et enfin les défenses sabbatiques (interdit de travail) sont au nombre de 39. — R. Eliézer remarque qu'après avoir dit :

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. B., *Menahóth*, 65<sup>a</sup>. 3. Jér., *Yóma*, II, 2, ci-dessus, p. 180. 4. En tête, se trouve un passage reproduit du tr. *Yóma*, III, 9, fin, ci-dessus, p. 200. 5. Grætz, IV, 430 ; Derenburg, *ib.*, p. 38 (et 25 note). 6. Jeu de mots sur le terme *sófer*, traduit « scribe » et « compteur. » On sait que ces deux idées étaient connexes chez les Orientaux. Déjà au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les écoles théolog. de l'Inde avaient compté chaque vers, chaque mot, chaque syllabe du Rig-Véda, dit Max Muller, *History of ancient sanskrit Literature*, pp. 219 et s. ; *Essays, etc.* (Trad. Harris, P., 1872), p. 14. Cf. Friedmann, *Beth-Talmud* (Vienne, 1880), n<sup>o</sup> 1, p. 30. 7. *Trouma*, I, 1 ; *Halla*, I, 1 ; *Yebamóth*, I, 1.

au pontife Ezra, le scribe (Ezra, VII, 6), on répète le terme *sófer* : c'est pour dire qu'après avoir compté les paroles de la loi (pour fixer le texte), il a aussi énuméré les paroles des sages. R. Hagai dit au nom de R. Samuel b. Nahman : nos prédécesseurs ont cultivé le terrain, y ont semé, l'ont sarclé, fumé, moissonné, mis le blé en gerbes, dépiqué, vanné, trié, moulu, tiré le son, pétri la pâte, égalisé et cuit le pain (ils ont accompli une foule de travaux pour faciliter les études religieuses); et malgré cela, nous ne savons pas quoi manger (ne les comprenant pas) —<sup>1</sup>.

« On admire Petahia », dit la Mishna. Il est à remarquer combien cet homme avait de talent, puisqu'en ouvrant seulement un champ d'exégèse sur un sujet quelconque, il savait aussitôt en tirer toutes les explications. Quant à la connaissance de 70 langues, on a enseigné<sup>2</sup> : Si dans un tribunal 2 membres savent parler un grand nombre de langues et que les autres membres les comprennent seulement, cela suffit; s'il y a 3 membres en ce cas, c'est un terme moyen; s'il y en a 4, c'est un signe de sagesse. A Yabné, le cas s'est présenté, et les 4 membres étaient : Ben-Azaï, Ben-Zôma, Ben-Hakinaï et R. Éliézer b. Mattia. (En voici une preuve) R. Hida dit<sup>3</sup> : un jour, la sécheresse fut telle en Palestine qu'il y eut pas de récolte, et que l'on ne savait où se procurer la gerbe de prémice à offrir au Temple. Un sourd-muet, à la vue de cet embarras, mit une main du côté du jardin (Ganôth) et l'autre vers une tente conique (cerifin). On vint consulter Petahia pour savoir ce que cela signifiait. C'est que, répondit-il, il y a sans doute une localité nommée Ganôth-Cerifin, ou Cerifin-Ganôth; vous trouverez ce que vous cherchez; ce qui eut lieu. R. Yossé b. R. Aboun dit : une autre année toute la récolte fut perdue, et l'on ne savait où se procurer la gerbe à offrir au Temple. Un sourd-muet présent<sup>4</sup> mit une main sur ses yeux ('Én) et dirigea l'autre vers l'écluse (Sikhar). On alla consulter Petahia pour avoir le sens de cette désignation, et il répondit d'aller voir s'il n'y a pas de lieu nommé En-Sikhar ou Sikhar-'Ayin; et l'on y trouva en effet la gerbe tant cherchée. Trois femmes offraient au Temple des oiseaux; l'une disait : « c'est pour mon 'éin » (source, ou flux), l'autre, « pour le *yam* » (mer, pour désigner le flux), et la dernière « pour ma *zib* » (gonorrhée). On avait supposé que les 3 cas énoncés comportaient la même gravité d'impureté et entraînaient l'offre obligatoire de l'oiseau. Non, dit Petahia; la 1<sup>re</sup> a voulu dire qu'ayant souffert de l'œil ('ayin), elle offre une action de grâce; la 2<sup>e</sup> offre le même sacrifice pour avoir échappé à un naufrage (*yam*), et la 3<sup>e</sup> remercie Dieu d'avoir sauvé son enfant de la gueule d'un loup (*zeéb*).

Voici en quoi Ben-Ahaï était compétent : comme les cohanim marchaient nu-pieds sur les dalles froides du Temple, et qu'en buvant de l'eau avec le manger des viandes, ils étaient exposés à de fréquentes coliques, il impor-

1. Suit un passage traduit tr. *Demai*, I, 3 (t. II, p. 129). 2. B., *Synhédrin*, 17b. 3. Fait survenu au temps d'Aristobule, dit Frankel, *Mabó*, f. 52<sup>a</sup>. Cf. B., *Menahóth*, 64<sup>b</sup>. 4. Neubauer, p. 170.

taut de savoir quel vin guérissait le relâchement des intestins et quel vin leur nuisait. Neḥonia perforait les puits et les citernes; il savait ainsi quelle source fournit l'eau fraîche et quelle autre donne de l'eau chaude, ou quel était son degré de chaleur, à quelle profondeur elle était sise. Cependant, dit R. Eliézer, (ou R. Aḥa), son fils mourut de soif. C'est que, dit R. Ḥanina <sup>4</sup>, quiconque dit que Dieu remet facilement les péchés deviendra bientôt la proie de ses passions <sup>2</sup>; Dieu diffère parfois le châtement que nous méritons, mais il finit toujours par recouvrer ce qui lui est dû. R. Aḥa déduit du psaume (L. 3), *et autour de lui s'élève une violente tempête*, que Dieu recherche minutieusement, à l'égard des justes <sup>3</sup>, jusqu'à l'épaisseur d'un cheveu (ne laisse rien impuni). Ce n'est pas par ce motif (en vertu de ce verset), dit R. Yossé b. Aboun, mais parce qu'il est dit (ib. LXXXIX, 8) : *il est redoutable à tout ce qui l'entoure*, c'est-à-dire que sa crainte s'impose plus aux proches qu'à ceux qui sont éloignés — <sup>4</sup>.

« Gabini faisait les appels », dit la Mischnâ. Il était chargé des fonctions de crier au temple, et il disait : que les cohanim se lèvent pour accomplir l'office, et les lévites pour le chant à l'estrade, les simples israélites à leur poste. Le roi Agrippa, ayant entendu sa voix à la distance de 8 parasanges, lui fit de nombreux présents. — « Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. » En effet, Rab devant l'école de R. Schila dit qu'il faut traduire l'expression mishnique « l'appel de l'homme <sup>5</sup> » par : les cris officiels. On entend aussi par là, lui dit-on, le cri du coq. C'est Ben-Gaber qu'il est dit, répliqua-t-il; or, on ne peut pas confondre ce nom avec celui de Ben-Tarnegol (coq); il s'agit donc de la voix de l'homme — <sup>6</sup>.

« Ben Arza tenait les cymbales ». C'est ainsi qu'il est dit ailleurs <sup>7</sup> : le chef de service agitait des étoffes, pendant que Ben-Arza frappait sur les cymbales (pour transmettre un avis au loin). — « Hogros b. Lévi dirigeait le chant. » R. Aḥa dit : ce Hogros connaissait des mélodies en grand nombre, et il avait le talent spécial de moduler d'une voix agréable. En enfonçant le pouce dans la bouche, il produisait plusieurs sortes de chants, au point que ses frères les cohanim en étaient tout saisis <sup>8-9</sup>.

« Eléazar surveillait les rideaux », étant préposé aux ouvriers tisserands de rideaux; « et Pinḥas, les costumes », étant chargé de confectionner les vêtements des pontifes (c'était une question de bon goût dans l'agencement des étoffes). Aussi, il arriva à un cohen qui avait fait les vêtements d'un chef mili-

1. *Beça*, III, 8; *Taanith*, II, 1. 2. Littéral. « quiconque dit que Dieu abandonne (la poursuite des péchés), mérite que sa vie soit abandonnée » (livrée aux maux); ou, selon une variante « que ses entrailles soient abandonnées ». V. *Sentences*, p. 255. 3. *Ibid.*, p. 189. 4. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 131). 5. Tr. *Yóma*, I, 8. Cf. *Soucca*, V, 5. 6. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, VIII, 7, traduit t. II, p. 112; Cf. *Yóma*, II, 2, p. 180. 7. *Mischnâ, Tamid*, VII, 3. 8. Littéralement : se tenaient la tête 9. Suit un long passage reproduit du tr. *Yóma*, III, 9, traduit ci-dessus, pp. 199-200.

taire (στρατιώτης) de recevoir de lui (en récompense) huit pièces d'or ; selon d'autres, il en reçut douze.

2. (3). On ne doit pas (en administration) nommer moins de trois trésoriers et de 7 préposés <sup>1</sup>. En fait de questions financières, on ne nommera pas moins de deux fonctionnaires <sup>2</sup>, sauf Ben-Aḥiya (précité) chargé de veiller aux cas de maladie d'intestins et Eléazar surveillant la confection des rideaux de tabernacle ; car ces personnages avaient été acceptés comme tels par la communauté.

Au-dessus d'eux, il doit y avoir 2 chefs supérieurs, κάθολικος, comme il est dit (II Chron. XXXI, 13) : *Yehiel, Azazia, Nehath*, qui étaient sans doute les trésoriers, puis : *Azaël, Yerimoth, Yezabed, Eliel, Ismakhia, Mahoth, Benaïa*, qui devaient être les préposés <sup>3</sup>, étaient placés sous les ordres de *Konania et de Simeï son frère*, tous deux certes les chefs supérieurs, par le commandement du roi *Ezéchias et d'Azaria, gouverneur de la maison de Dieu* (ce dernier au-dessus de tous). Voici l'ordre hiérarchique, lorsque le roi, d'accord avec le pontife, voulait enfermer un objet et le sceller : le trésorier apposait le premier sceau, puis le préposé, puis le chef supérieur, puis le pontife, puis le roi. Lorsqu'au contraire on voulait retirer un objet scellé, le roi brisait le premier son cachet, après l'avoir vérifié ; puis le pontife agissait ainsi, puis le chef supérieur, suivi du préposé, finalement le trésorier (descendant les grades de la hiérarchie). — « On ne nommera pas moins de 2 fonctionnaires pour administrer les valeurs », est-il dit. C'est conforme, dit R. Naḥman <sup>4</sup> au nom de R. Mena, à ce que la Bible dit (Exode, XXVIII, 5) : *ils prendront l'or, l'azur et la pourpre* (ils étaient donc au moins deux surveillants). R. Néhémie (Ḥama) b. R. Ḥanina dit que Moïse s'est enrichi par les déchets des tables de la Loi, comme il est dit (ib. XXXIV, 1) : *taille-toi 2 tables de pierre*, c.-à-d. que l'excédant résultant de cette taille (faite dans des matériaux fort précieux) sera pour toi <sup>5</sup>. R. Ḥanin dit que Dieu découvrit à Moïse, dans sa tente, une mine de pierres précieuses et de perles, et que de là provient la richesse de Moïse <sup>6</sup>.

3. (4). Il y avait quatre cachets (servant de marque des diverses mesures) au Temple, désignés par les inscriptions suivantes : Veau, mâle (bélier), chevreau, pécheur (lépreux). Selon Ben-Azaï, il y en avait cinq, portant écrits en araméen (langage vulgaire) ces mots : veau, mâle, chevreau, pécheur pauvre, pécheur riche (ce dernier offrant davantage). La mesure désignée par le terme « veau » indique <sup>7</sup> la qualité à employer pour les libations accompagnant le gros bétail, soit grands, soit petits,

1. B. Tamid, 26. 2. Baba Bathra, 8<sup>b</sup>. 3. Littéral. « qui dictent tout. » C'est un mot composé de *amar* et *kol*, dit J. Lévy, qui n'admet pas l'étymologie de μέραρχης, qu'a Jost. 4. Rabba sur *Exode*, n° 21 ; B., *Baba bathra*, 8<sup>b</sup>. 5. B., *Nedarim*, 38<sup>a</sup> ; Rabba à *Lévit.*, n° 32. 6. Suit un passage déjà traduit, tr. *Biccarim*, III, 3 (t. III, p. 384). 7. B., *Menahôth*, 92<sup>a</sup>.

mâles ou femelles. Le terme « chevreau » est applicable aux libations qui accompagnent le menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles, à l'exception des béliers. Le terme « bélier » s'applique aux seules libations des sacrifices de béliers. Enfin, la mesure désignée par le mot « pécheur » s'applique aux libations qui accompagnent les 3 sacrifices offerts par le lépreux guéri.

(5). Si quelqu'un cherchait des libations à offrir, il se rendait auprès de Yoḥanan, le préposé aux cachets, lui remettait la somme d'argent nécessaire à cet achat, et recevait de lui un cachet. Puis, il se rendait auprès de Aḥia le préposé aux libations, lui présentait le cachet, et recevait de lui les libations en nature. Le soir, l'un se rendait auprès de l'autre; Aḥia présentait ses comptes par les cachets reçus, et il recevait en équivalence autant de sommes d'argent : s'il y avait un déficit, c'était aux dépens du préposé, de sorte que Yoḥanan était tenu de payer de sa bourse la différence constatée; si au contraire, il y avait un excédant, c'était au bénéfice du trésor sacré, car en tous cas le trésor doit avoir la haute main (le profit). (6). Si quelqu'un après avoir acquis un cachet le perd, on attend jusqu'au soir (jusqu'à l'entrevue des 2 préposés, pour régler ce compte) : si l'on trouve alors parmi l'argent en espèces l'équivalent de ce cachet, on rembourse le montant à celui qui l'a perdu; au cas contraire, on ne lui rend rien. De plus, on inscrivait la date sur les cachets, pour éviter toute fraude (si l'on en trouvait).

Pourquoi, selon B. Azaï, le pécheur (lépreux) pauvre avait-il un cachet à part? C'est pour qu'avec ce cachet il apporte un seul loug d'huile pour les aspersions (et non 3). Selon les autres sages, il suffit en ce cas d'employer le cachet du « chevreau » (équivalent à l'offre du pauvre). Quelles seront les libations accompagnant une offrande de brebis? Puisque la Mischnâ dit : « le cachet du chevreau s'applique aux libations du menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles »; on en conclut que celles des brebis sont comprises à l'égal des libations du chevreau. Aussi, est-il écrit (Nombres, XV, 11) : *il sera fait ainsi pour un bœuf, ou un bélier, ou un agneau parmi les moutons, ou pour un petit des chèvres*. Or, l'expression « pour un bœuf » est dite pour indiquer qu'il n'y a pas de distinction entre les libations d'un veau et celles d'un bœuf, quoiqu'on puisse supposer qu'en principe il devrait y avoir une différence; car, le petit de la brebis (l'agneau) devra être accompagné de libations, et, d'autre part, le petit du bœuf a droit à des libations; comme il y a une différence entre les libations de l'agneau et celles du bélier, de même il devrait y en avoir entre celles du veau et celles du bœuf. C'est pourquoi il est dit : « Il sera fait ainsi pour un bœuf », pour bien constater qu'il n'y aura pas de distinction entre le veau et le bœuf à cet égard. Le terme suivant, « ou un bélier », a un but semblable : si l'on a établi une différence dans les libations

entre l'agneau d'un an et celui de deux, il semble juste d'en établir aussi entre celui de deux ans et celui de trois ans ; c'est pourquoi il est dit « ou un bélier », et dès qu'ils ont plus d'un an, ils se ressemblent tous. Il est dit ensuite : « ou un agneau parmi les moutons », afin de parer à une autre objection possible ; car si l'on distingue entre les libations de l'agneau et celles du bélier, on devrait aussi établir une différence entre une jeune brebis et une mère-brebis. C'est pourquoi il est dit : « ou un agneau des moutons », tous étant considérés de même, après un an. Enfin il est dit : « ou des chèvres », dans une même vue ; car si l'on établit une distinction entre les libations d'un agneau et celles d'un bélier, on devrait aussi l'établir entre celles d'un chevreau et celles d'un bouc. C'est pourquoi il est dit : « ou des chèvres », pour bien comparer le petit d'une chèvre au plus grand des boucs ; et, pour l'un comme pour l'autre, la mesure est de 3 lousgs.

« On inscrivait le jour », est-il dit. Est-ce qu'un homme de mauvaise foi ne pouvait pas en user en un jour analogue d'une autre semaine ? Non, parce que l'on inscrivait aussi quelle série était de service (ce qui fixe la semaine). N'y avait-il pas à craindre que l'on attende le retour de cette série de gens pour user de ce cachet ainsi daté ? Non, parce que l'on inscrivait le jour, la semaine et le mois, de sorte qu'il n'y avait plus de coïncidence possible de sitôt.

4 (7). Il y avait deux cellules au Temple pour les dons divers ; l'une était secrète, et l'autre réservée aux ustensiles. Dans la première, les gens pieux remettaient leurs dons en secret, et les pauvres honteux, fils de gens généreux, trouvaient là de quoi se subvenir sans rougir. Tout donateur d'un vase le remettait dans la cellule affectée à cet objet ; une fois par mois, les trésoriers l'ouvraient, triaient les dons, laissant pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et ils vendaient le reste au profit de la caisse d'entretien du Temple. —<sup>1</sup>.

R. Aboun érigea à ses frais les portes de la grande salle d'études, et il montra son œuvre à R. Mena qui vint le voir. Celui-ci, invoquant ce verset (Osée, VIII, 14) : *Israël oublia son créateur et bâtit des palais*, lui dit : si pour ce même argent tu avais soutenu de pauvres gens en Israël, il ne manquerait pas d'hommes qui étudiaient la loi. — On a enseigné<sup>2</sup> : pour les consécrationes de l'autel, on avait recours, en tant que besoin, à la caisse de l'entretien du culte ; pour celle-ci, il était interdit d'avoir recours à la caisse des saintetés de l'autel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « les trésoriers laissaient pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et l'on vendait le reste au profit de la caisse » (sans l'assigner à l'autel) ? Il faut entendre par « utiliser », dit R. Hiskia, tout emploi dans un but sacré, ressortant de l'entretien du culte (l'autel compris).

1. Presque toute la *guemara* de ce § est reproduite du tr. *Péa*, VIII, 9, traduite t. II, pp. 117-9. 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 4 ; cf. B., ib., 32<sup>a</sup>.

## CHAPITRE VI

1. Il y avait au sanctuaire 13 boîtes en forme de tuyaux, ou cornes, et 13 tables ; de même, 13 génuflexions y étaient usitées<sup>1</sup>. Dans la famille de R. Gamaliel et dans celle de R. Hanania, le président des cohanim, on se prosternait 14 fois. Où avait lieu cette dernière génuflexion supplémentaire ? En face de la cellule au bois ; car il était de tradition paternelle chez eux qu'en cet endroit l'arche de l'alliance était enfouie<sup>2</sup>.

(2). En effet, un cohen étant un jour occupé là, remarqua que le dallage n'avait pas le même aspect que les autres pièces. Il vint raconter le fait à son compagnon ; mais, avant qu'il eût achevé son récit, il rendit l'âme. On en conclut dès lors avec certitude que l'arche s'y trouvait sous terre.

On a enseigné que ces boîtes étaient recourbées en forme de corne, étroites du haut et larges du bas, pour parer aux ruses des voleurs (qui, sous prétexte de mettre une offrande dans l'urne, enlevaient l'argent). Il a été dit au nom de R. Eliézer<sup>3</sup> : l'arche sainte a pu être emportée par les Juifs lors de l'exil à Babylone, conformément à ce qui est dit (II Rois, XX, 17) *il ne restera pas de parole<sup>4</sup>, dit l'Éternel* ; or, on entend par là l'objet sacré qui contenait les paroles du Décalogue. De même, il est dit (II Samuel, XI, 1) : *au retour de l'année, le roi Nabucodonozor envoya et le fit amener à Babel avec les vases les plus précieux de la maison* ; ce qui se rapporte évidemment à l'arche sainte. R. Simon b. Lakisch dit au contraire que l'arche sainte a été enfouie sur place (dans le sol du Temple), comme il est dit (I Rois, VIII, 8) : *ils allongèrent les barres, de sorte que les extrémités des barres se voyaient du lieu saint sur le devant du parvis ; mais elles ne se voyaient pas en dehors*. Or, comment se fait-il que l'on commence par dire qu'« elles se voyaient, » puis « on ne les voyait pas » ? C'est qu'elles apparaissaient imparfaitement, comme les seins d'une femme se dessinent en relief sous l'étoffe qui les couvre. Des rabbins disent que l'arche était enfouie sous la cellule du magasin au bois. Comme il était arrivé un jour, à un cohen atteint d'un défaut corporel (ne pouvant par conséquent pas exercer son office au sanctuaire), de fendre du bois dans cette pièce sur le sol, il remarqua en un endroit la bizarrerie du dallage. Il alla faire part de son observation à un compagnon ; mais, avant d'avoir achevé son récit, il rendit l'âme, et dès lors on sut avec certitude que l'arche de l'alliance était enfouie là. On dit encore au nom de R. Oschia qu'il frappa avec un marteau sur cette dalle, qu'une étincelle en jaillit et le consuma.

On a enseigné que R. Juda b. Lakisch dit<sup>5</sup> : 2 arches saintes accompagnaient Israël au desert, l'une contenant la loi actuelle ou les nouvelles tables, l'autre

1. *Middóth*, II, 3. 2. Depuis la destruction du 1<sup>er</sup> temple. 3. *Middóth*, II, 3 ; Tossefta à ce tr., ch. 2 ; B., *Yóma*, 53<sup>b</sup>. 4. Littéral. : rien. 5. Jér., *Sóta*, VIII, 3 (f. 22<sup>b</sup>).

les morceaux des premières tables brisées<sup>1</sup>. La première restait à demeure fixe dans la tente de l'alliance, selon ces mots (Nombres, XIV, 44) : *l'arche de l'alliance de l'Éternel et Moïse ne bougeaient pas du milieu du camp* ; l'autre allait et venait avec les combattants, et on l'apercevait parfois au milieu d'un combat. Les rabbins disent que l'arche divine principale les accompagnait dans les cas périlleux ; et comme un jour, du temps d'Elie, on la fit sortir, elle fut prise captive ; un verset le confirme en disant (I Sam., IV, 8) : *malheur à nous ! qui nous sauvera de ces dieux puissants* (dirent les Philistins, en apprenant l'arrivée de l'arche sainte ; et après leur victoire, l'arche fut prise, ib. 11) ; cette frayeur provenait de ce qu'on ne l'y avait jamais vue jusque là. Un autre verset confirme l'avis de R. Juda b. Lakisch, disant (ib. XIV, 18) : *Et Saül dit à Ahia de faire approcher l'arche de Dieu* ; or, l'arche ne s'est-elle pas trouvée à Kiriath-Yeanim (jusqu'à David) ? Que répondent à cela les autres sages ? Saül a seulement voulu qu'on lui approchât l'arche contenant les vêtements sacrés pour consulter l'oracle. Un autre verset confirme l'avis de R. Juda b. Lakisch, disant (II Sam., XI, 11) : *l'arche sainte, avec Israël et Juda, résidaient sous les tentes* ; or, comme du temps de David, elle se trouvait à Sion, il ne peut s'agir que de la 2<sup>e</sup> arche, qui allait et venait avec les guerriers. Que répliquent à cela les rabbins ? Il s'agit, selon eux, de l'arche principale, mise il est vrai sous une tente couverte, en attendant l'érection du Temple. — En même temps que l'arche sainte fut enfouie<sup>2</sup>, on cacha le récipient de la manne, le flacon d'huile d'onction des prêtres, le bâton du pontife Aron, et les ornements en forme de fleur et de boutons du chandelier, ainsi qu'une boîte restituée par les Philistins en hommage au Dieu d'Israël. Cet enfouissement a été opéré par Josias ; car, dès qu'il lut le verset disant (Deutér., XXVIII, 36) : *l'Éternel te mènera avec le roi que tu auras proclamé auprès d'une nation que ni toi, ni tes ancêtres n'ont connue*, il mit ces objets à l'abri sous terre. Aussi, est-il dit (II Chron. XXXV, 3) : *il prescrivit aux Lévités qui enseignaient à tout Israël et étaient consacrés à l'Éternel, de remettre l'arche sainte<sup>3</sup> dans l'édifice érigé par Salomon, fils de David, roi d'Israël ; vous n'aurez plus la charge de la porter sur vos épaules*. Or, si elle était exilée avec vous à Babel, vous ne pourriez plus la remettre en place. Donc, *maintenant servez Dieu et son peuple Israël* (ib.). Quant à la confection de l'huile d'onction, il est dit (Exode, XXX, 23-25) : « Prends des aromates les plus exquises, de la myrrhe franche pour 500 sicles, du cinnamome odoriférant pour la moitié, savoir pour 250, du roseau aromatique pour 250, et de la casse pour 500 ; » en total, pour 1500 mané.

« Un hin (¼) d'huile d'olive », est-il dit (ibid. 24). C'était une mesure de 12 lous, où l'on faisait bouillir les aromates<sup>4</sup> ; tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, après les avoir fait imbiber d'eau bouillante, on jetait l'huile au-

1. Cf. B., *Berakhóth*, f. 8<sup>b</sup> (t. I, p. 253). 2. B., *Yóma*, 52<sup>b</sup>. 3. Comme elle s'y trouvait, il ne pouvait s'agir que de l'enfourir, par crainte de l'exil. Cf. B., *Horäioth*, 12<sup>a</sup> ; *Abóth de R. Nathan*, ch. 41. 4. B., *Kerithóth*, 5<sup>a</sup>.



dessus, de façon à ce qu'après avoir laissé absorber à celle-ci la bonne odeur, on puisse l'enlever, ainsi qu'opèrent les parfumeurs. Aussi, est-il écrit (ib. 25) : *ce sera l'huile d'onction sacrée, composée par l'art du parfumeur*. On a enseigné que R. Juda b. Ilai dit <sup>1</sup> : l'huile d'onction fabriquée par Moïse au désert a été l'objet d'un miracle pendant toute sa durée, depuis le commencement jusqu'à la fin : il n'a employé dès le commencement qu'une mesure de 12 *lougs*, selon l'expression « un *hin* d'huile d'olive. » C'est à peine si cela eût suffi pour imbiber les plantes aromatiques ; à plus forte raison, il faut tenir compte de ce qu'a absorbé le feu, ou le bois, ou la marmite, et cependant il y en a eu assez pour enduire le Temple, avec ses divers ustensiles, la table et ses accessoires, le chandelier et ses accessoires ; puis, on a oint avec elle Aron le pontife et ses fils pendant les 7 jours d'inauguration, puis les autres pontifes ses successeurs, enfin les rois.

Celui qui règne pour la 1<sup>re</sup> fois (le fondateur d'une dynastie) devra être consacré par l'huile d'onction, non le fils d'un roi <sup>2</sup>. Ainsi, il est dit (I Sam. XVI, 12) : *lève-toi, oins-le ; c'est lui*, c'est-à-dire celui-ci a besoin d'être oint, non ses fils, tandis que toute la série des pontifes, y eût-il dix générations, doit subir individuellement la cérémonie de l'onction, et le reste du flacon d'huile sera conservé pour le monde futur, selon ces mots (Exode, XXX, 31) : *cette huile d'onction sainte sera à moi pour toutes vos générations*. On consacre les rois auprès d'une source <sup>3</sup>, comme il est dit (I Rois, I, 33) : *vous ferez monter mon fils Salomon sur ma mule et le ferez descendre vers le fleuve Guihon, où le cohen Zadoq l'oindra, le prophète proclamant ainsi le roi sur Israël*. On n'oint comme tel le fils d'un roi qu'en cas de contestation. C'est ainsi que Salomon a été oint, parce qu'Adonias lui contestait le trône ; ou Joas à cause d'Athalie <sup>4</sup> Jéhu, à cause de Joram. Comment est-ce possible à l'égard de ce dernier, puisque l'on déduit du verset (précité), « lève-toi, oins-le ; car c'est lui », que lui seul devra être oint, non les rois d'Israël (comme l'était Jéhu) ? En effet, il faut effacer ce qui a été dit de Jéhu, et lui substituer l'exemple de Joahaz oint à cause de son frère aîné Joakim, plus âgé de 2 ans. Mais comment a-t-on pu oindre ce dernier ? Déjà Josias n'avait-il pas enfoui l'huile ? C'est vrai, et l'on a voulu dire que Joahaz fut oint par une composition nouvelle (balsamon).

Pour oindre les rois, on emploie une corne spéciale. Aussi, Saül et Jéhu, oints par l'huile d'un cruchon, n'ont eu qu'un règne éphémère <sup>5</sup> ; tandis que David et Salomon, oints de la corne, ont eu des règnes de longue durée. Si les pontifes deviennent rois, on ne les oint pas (ce sacre étant spécial à la famille de David). C'est, dit R. Juda d'Antodria, parce qu'il est écrit (Genèse, XLIX, 10) : *Le ceptre ne quittera pas Juda*. On le déduit, selon R. Hija b. Ada, de ce qu'il est dit (Deutéron, XVII, 18) : *afin qu'il prolonge son règne, lui et ses*

1. Rabba à Lévit., n° 10 ; Jér., *Horaioth*, III, 2 ; B., ib., 11b. 2. Jér., ib. (f. 47e). 3. B., ib. (f. 12a). 4. L'édition de Jitomir intercale ici par erreur une ligne citée plus loin. 5. B., *Meghilla*, 14a.

*filz, au milieu d'Israël*; et ces mots sont suivis de cette phrase : *il* (le règne) *n'incombera pas aux cohanim, ni aux lévites*. R. Yoḥanan dit <sup>1</sup> que les 2 noms de Johanan et de Yoahaz (dans la succession des Rois) se rapportent au même individu. Mais n'est-il pas dit (I Chron., III, 15) : *L'aîné* (des fils de Josias) *était Johanan*? (Comment donc a-t-on pu dire plus haut que Joakim avait 2 ans de plus?) Il a été l'aîné pour le règne (il a régné le premier). R. Yoḥanan dit aussi que Schalom et Sédecias étaient les noms d'un seul homme. Mais n'est-il pas dit (ibid.) : *le 3<sup>e</sup> fils* (de Josias) *était Sédecias et le 4<sup>e</sup> Schalom*? On veut dire qu'il était le 3<sup>e</sup> par ordre des naissances, et le 4<sup>e</sup> par rang de règne. Il a été nommé Sédecias (justice de Dieu) parce que la justice divine s'est appesantie sur lui (sous Nabucodonozor); et Schalom (complet), parce que de son temps la dynastie de la famille de David s'est trouvée complétée. Selon R. Simon b. Lakisch, il ne portait ni le nom de Schalom, ni celui de Sédecias, mais celui de Matnia; aussi, il est dit (II Rois, XXIV, 17) : *Le roi de Babylone fit régner son oncle Matnia à sa place et changea son nom en celui de Sédecias*.

R. Yoḥanan dit encore <sup>2</sup> : la coudée de 6 palmes servait de mesure d'unité à l'arche sainte. Celui qui professe l'avis que la coudée avait cette mesure est R. Méir, puisqu'il a été enseigné <sup>3</sup>, selon l'avis de R. Méir, toutes les coudées sont supposées être de la mesure moyenne; selon R. Juda, les coudées des constructions ont 6 palmes; celles des vases n'en ont que cinq. Or, selon l'avis de R. Meir <sup>4</sup>, qui déclare que, pour l'arche sainte, la coudée usitée avait six palmes, la longueur de l'arche devait être de 15 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de 2 coudées et demie*, savoir : 2 fois 6 palmes, plus 3 palmes pour la demie (= 15). Elle contenait quatre tables de la Loi <sup>5</sup>, deux entières et deux brisées, puisqu'il est dit (Deutéron., X, 2) : *celles que tu as brisées; tu les placeras dans l'arche sainte*. Or, chacune d'elles avait six palmes de longueur et trois de largeur <sup>6</sup>. En supposant la longueur des tables dans le sens de celle de l'arche, on a un reste de 3 palmes. Si l'on déduit un demi-palme pour chaque paroi, il reste encore deux palmes pour placer le rouleau de la Loi. La largeur de l'arche devait être de 9 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *et une coudée et demie en largeur*, savoir : une coudée de 6 palmes et une demie de 3 palmes (= 9 p.). Déduction faite du contenu de l'arche, conformément aux versets précités, et en tenant compte de 2 demi-palmes pour les deux parois, il reste deux palmes pour poser librement le rouleau de la Loi. Selon R. Simon b. Lakisch, la coudée employée pour l'arche était de 5 palmes. Celui qui professe un tel avis est R. Juda, comme il a été enseigné : Selon R. Juda, la coudée employée pour les constructions est de 6 palmes, et celle des objets mobiliers est seulement de cinq; or, l'arche faisait partie de ces derniers (puisqu'on la transférait d'un point à

1. B., *Horaiōth*, 11<sup>b</sup>. 2. Tr. *Kélim*, XVII, 10. 3. Jér., *Sōta*, VIII, 3.  
4. B., *Baba bathra*, 14<sup>a</sup>. 5. B., *Menahōth*, 99<sup>a</sup>. 6. Midrasch rabba sur  
*Exode*, nos 28 et 46; Jér., *Taanith*, IV, 5 (f. 68<sup>c</sup>).

l'autre pendant le séjour d'Israël au désert). Selon l'avis de R. Juda, qui déclare qu'il s'agit d'une coudée ayant cinq palmes de longueur, celle de l'arche devait être de 12 palmes et demi, comme il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de 2 coudées et demie*, savoir : 2 fois 5, plus 2 p. et 1/2 (= 12 et 1/2). Or, il y avait les 4 tables de la Loi, les entières et les brisées, comme il a été dit ci-dessus; elles avaient chacune 6 palmes en longueur et 6 en largeur. En supposant leur longueur dans le sens de celle de l'arche, il reste l'espace libre d'un demi-palme, dont il y a à déduire la valeur d'un doigt pour les parois de chaque côté. Donc, la largeur de l'arche était de 7 palmes 1/2. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *sa largeur était d'une coudée et demie*, savoir 5 palmes pour une coudée et 2 1/2 pour la moitié (= 7 1/2). Il y avait 4 tables de la loi, deux entières et deux brisées, selon le verset (précité) : *celles que tu as brisées; tu les placeras dans l'arche sainte*. Chacune avait 6 palmes de long et autant de large. Plaçant leur longueur dans le même sens que celle de l'arche, il reste un palme et demi, dont on déduit la valeur d'un doigt à chaque côté pour les parois, plus un demi-palme de chaque côté pour la facilité des mouvements (l'entrée et la sortie de la loi).

Comment Beçalél construisit-il l'arche sainte? R. Hija (b. Gamaliel) dit<sup>1</sup> : elle se composait de trois caisses, deux d'or et une en bois. Il en mit une d'or dans celle en bois, puis celle-ci (de bois) dans une autre en or, qu'il couvrit de même, selon ce verset (ibid. 11) : *tu la couvriras d'or pur; à l'intérieur et à l'extérieur tu la couvriras*. Cette dernière expression *tu la couvriras* (explétive) a pour but d'indiquer qu'il faut ainsi orner le bord supérieur de la caisse en bois. Selon R. Simon b. Lakisch, l'arche était composée d'une seule caisse; quant à la déduction à tirer de l'expression explétive en question, elle a seulement pour but, dit R. Pinhas, d'indiquer qu'il faut intercaler une feuille d'or entre chaque planche de cette caisse (pour les couvrir ainsi).

Comment étaient écrites les tables de la Loi? R. Hanina b. Gamaliel dit<sup>2</sup> : il y avait 5 commandements de chaque côté, selon le verset disant (Deut. IV, 13) : *il les écrivit sur 2 tables de pierre*, où le chiffre 2 (pléonastique), indique qu'il y avait la moitié sur chaque table. Selon les autres sages, les commandements étaient en entier sur chaque table, selon ces mots (ibid.) *il vous a exposé son alliance, qu'il vous a prescrit d'observer les 10 commandements*; de cette dernière expression (superflue) on conclut que le décalogue était en entier sur chaque table. R. Simon b. Yoḥai dit même qu'ils se trouvaient 2 fois sur chaque pierre, puisqu'il est dit : « il les écrivit sur 2 tables de pierre »; de ce pluriel il ressort qu'ils étaient écrits 2 fois sur chacune. R. Simaï, renchérissant encore, dit qu'ils y étaient inscrits 4 fois, formant un total de 40 textes, déduisant des termes *écrits de côté et d'autre* (Exode, XXXII, 15) que l'inscription formait un carré, *τετραγώνον*, les textes étant écrits en long et en large.

1. Selon une autre version; R. Hanina. Voir Midrash Hazith sur *Cantique*, I, 11. 2. Jér., *Sôta*, VIII, 3; Midrasch rabba sur *Exode*, n° 47; *Nombres*, ch. 13; *Cantique*, V, 4; Casuistique de R. David b. Zimra, III, n° 549.

Ḥanania, neveu de R. Josué, dit : entre chaque terme de la Loi on trouvait exposées les déductions à tirer des lettres bibliques, dont il est dit (Cantique, V, 4) : *remplies comme le Tarschich*, ou l'Océan (fourmillant de poissons divers). Lorsque R. Simon b. Lakish arrivait à la lecture de ce verset, il disait : ledit Ḥanania m'a donné un bon enseignement d'exégèse ; et comme dans la mer il y a de petites vagues entre d'autres bien plus grandes, de même les déductions à tirer des lettres du texte légal sont placées entre les termes de la Loi. R. Tanḥouma dit : j'ai objecté en présence de R. Pinḥas que des versets confirment l'avis de R. Juda, non celui de R. Méir. Or, selon R. Juda, comme il est écrit (Deuter. XXXI, 26) : *vous prendrez ce livre de la Loi et vous le placerez de côté, dans l'arche de l'alliance de Dieu*, on entend par là (la mise de côté) que, pour placer le livre de la Loi, on avait construit une sorte de boîte latérale à l'arche, *γλωσσοκομεῖον*, afin d'y déposer le rouleau sacré. Selon R. Méir au contraire, le rouleau se trouvait à l'intérieur, selon ces mots (Exode, XXV, 21) : *tu remettras le propitiatoire sur l'arche au-dessus, et dans l'arche tu remettras l'alliance (la Loi) que je t'ai donnée* (la disposition du texte, parlant de l'alliance en second lieu, prouve qu'elle désigne la Loi). Or, cette interversion est justifiable selon R. Juda, qui proclame<sup>1</sup> qu'il n'y a ni priorité ni postériorité dans la Bible (l'ordre n'est pas rigoureux). — R. Pinḥas dit au nom de R. Simon b. Lakish : la Loi donnée par l'Éternel à Moïse était un feu blanc (en lettres blanches) sur fond noir ; et la loi même est pétrie de feu, taillée dans le feu, entourée de feu, selon le verset (Deut. XXXIII, 2) : *à sa droite une loi de feu pour eux*.

2. (3). Vers quelles places se prosternait-on ? 4 fois vers le nord, 4 fois au midi, 3 fois à l'est, 2 fois à l'est (=13), soit en face des 13 portes<sup>2</sup>. (4). Les portes du sud approchaient de l'ouest, savoir la porte supérieure, celle du feu, celle des premiers-nés<sup>3</sup>, celle de l'eau. Cette dernière dénomination rappelait l'introduction d'une bouteille d'eau effectuée aux libations de la fête des tabernacles à l'autel. R. Eliézer b. Jacob dit : à cette porte, l'eau arrivant du sanctuaire commence à tomber en forte pente, jusqu'à ce qu'elle surgit de nouveau sous le pas du linteau du Temple. (5). Les portes sises vis-à-vis au nord, penchant à l'ouest, étaient : la porte de Yokonia, celle du sacrifice, celle des femmes<sup>4</sup>, celle du chant. La 1<sup>re</sup> avait le nom de Yokonia, parce que c'est de là qu'il partit, en exil. A l'est était la porte de Nicanor, accompagnée ou percée de 2 poternes, l'une à droite, l'autre à gauche. Enfin, à l'ouest, il y avait 2 portes, sans dénomination particulière.

La Mishnâ est conforme à l'avis d'Aba Yossa b. Yoḥanan, qui admet la présence de 13 portes au Temple, tandis que, selon les autres sages, il y en avait

1. Jér., *Rosch ha-schana*, I, 1 ; B., *Pesahim*, 6b. 2. *Middoth*, II, 1. 3. *Ib.*, I, 4. 4. Cf. *Sôta*, I, 5.

seulement 7. Comment donc, selon eux, se prosternait-on 14 fois ? Ce nombre est justifiable, selon ce qui a été enseigné ailleurs<sup>1</sup> : il y avait eu 14 brèches faites à l'enceinte du Temple par les attaques des Séleucides et fermées (restaurées) par les Hasmonéens ; vis à vis de leur emplacement ont lieu 13 gémissements.

Il est dit (Zacharie, XIV, 8) : *et il arrivera en ce jour qu'une source d'eau vive jaillira de Jérusalem, etc.* On a enseigné à ce sujet que, depuis l'intérieur du sanctuaire réservé jusqu'au rideau, c'était un filet d'eau aussi mince que les tentacules de certains crustacés, *σκιλλα* et *χελύς*<sup>2</sup> ; depuis le rideau jusqu'à l'autel d'or l'eau avait la largeur des pattes de sauterelles (un peu plus) ; depuis là jusqu'au parvis, l'eau devenait aussi grosse que le fil de la trame ; de là jusqu'au seuil du Temple, l'eau plus grosse avait le diamètre du fil de chaîne (qui est plus fort) ; enfin, à partir de là, l'eau sortait avec violence. Ainsi, il est écrit (Ezéchiel, XLVII, 2-5) : « Et voici, les eaux coulaient du côté droit ; quand cet homme commença de s'avancer vers l'Orient, il avait dans sa main un cordeau, et il mesura mille coudées ; puis il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux chevilles des pieds. Ensuite il mesura mille autres coudées, et me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux genoux, et il mesura encore mille autres coudées, et il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux reins. Enfin, il mesura encore mille coudées : c'était déjà un torrent, que je ne pouvais pas passer à gué », au point qu'un bateau étendu ne pouvait plus le traverser, comme il est dit (Isaïe, XXXIII, 21) : *un grand navire n'y passera pas ; parce que l'eau a grossi, elle pouvait servir à la natation* (Ezéch., ib., 5), c.-à-d. elles étaient devenues trop profondes pour y errer. En effet, dit R. Houna, dans notre localité, on nomme *saha* l'action d'errer. De même, au verset d'Isaïe (XXV, 11) *il étend ses mains parmi eux, comme les étend le nageur pour nager*, ce dernier terme, dit R. Yossé b. R. Abin, s'applique à ceux qui vont et viennent dans le monde (dont chacun parle). — Il est écrit (Zacharie, XIII, 1) : *En ce jour, une source sera ouverte à la famille de David, et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et la souillure*<sup>3</sup>. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : depuis la maison de David (le Temple) jusqu'à l'enceinte de Jérusalem, les eaux étaient valables aussi bien pour le sacrifice de péché que pour le bain légal après les menstrues ; mais, à partir de cette limite, l'eau était mêlée, pouvant servir seulement pour le bain de purification, non pour l'aspersion. R. Eliézer dit aussi que dans la 1<sup>re</sup> limite l'eau avait une vertu générale de purification, mais au-delà, les eaux allant en déclivité, *κατωφερός*, sont impropres à toute purification.

Il est écrit (Ezéch. XLVII, 8) : *Et il me dit : ces eaux sortent vers la province orientale*, ce qui désigne le lac de Samakhi ; *elles se dirigent vers la plaine*, c'est le lac de Tibériade, *et vont à l'ouest*, c'est-à-dire au lac salé (à la

1. Ib., II, 3. 2. J. Lévy traduit : *Schildkröte* (tortue), terme qu'il est peu aisé d'adopter ici. 3. Littéral. : la femme menstruée.

mer morte), et s'étant rendues dans la mer, soit dans la Méditerranée, les eaux seront saines. Elles reçoivent cette dernière dénomination, parce que la mer est sortie 2 fois de ses limites, 1° sous Énos, 2° à l'époque de la tour de Babel<sup>1</sup>. Selon R. Eliézer au nom de R. Hanina, elle alla la 1<sup>re</sup> fois jusqu'aux côtes (cap) de la Calabre<sup>2</sup>, la 2°, jusqu'à celles de la Berbérie. R. Aha dit au nom du même : la 1<sup>re</sup> fois, elle alla jusqu'aux côtes de la Berbérie; la 2°, jusqu'à Acco et Joppé. Le verset de Job (XXXVIII, 11), *tu viendras jusque-là, et tu ne passeras pas outre*, peut s'appliquer à la mer devant s'arrêter à Acco; et la suite, *l'élevation de tes ondes s'arrêtera ici*, indique l'arrêt qui a eu lieu à Joppé. On comprend la nécessité pour la grande mer et le lac salé d'aller jusque-là pour s'adoucir et se purifier; mais à quoi bon le même trajet à l'égard des lacs de Tibériade et de Samkhi? Par ce confluent, les eaux purent se multiplier, selon ces mots (ib. 10) : *et le poisson y sera abondant, chacun selon son espèce*, c'est-à-dire les espèces s'accroîtront. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : il m'est arrivé un jour, me trouvant à Sidon, de me voir apporter plus de 300 sortes de petits poissons dans une marmite.

*Ses marais et ses fossés serviront à produire le sel*, est-il dit ensuite (ib. 11) : *parce qu'elles ne seront pas assainies*. Comment se fait-il qu'auparavant le prophète déclare que les eaux seront assainies, puis il dit le contraire? Cela veut dire qu'elles iront jusqu'à l'endroit qui porte ce nom (de : non-guérison). Il est dit ensuite (ib. 12) : « et auprès de ce torrent, et sur son bord, de ça et de là, il croîtra des arbres fruitiers de toutes sortes, dont le feuillage ne flétrira pas et où l'on trouvera toujours des fruits; dans tous leurs mois ils produiront des fruits hâtifs. » Or, R. Juda l'interprète ainsi<sup>3</sup> : en ce bas monde, le blé pousse au bout de 6 mois, et l'arbre donne ses fruits au bout d'un an; tandis que dans le monde futur, le blé poussera au bout d'un mois, et les fruits au bout de deux; c'est de cette précocité que parle le prophète. Selon R. Yossé, le blé poussera même après 15 jours, et les fruits au bout d'un mois, puisque l'on trouve un exemple de ce fait survenu sous Joël, qu'après 15 jours de culture on put offrir la gerbe d'omer (prémice). Ainsi, il est dit (Joël, II, 23) : « Enfants de Sion, égayez-vous et réjouissez-vous en l'Éternel votre Dieu; car il vous donnera la pluie selon sa justice; même il répandra sur vous la pluie de la première et de la dernière saison, comme auparavant. » Aussi, selon R. Yossé, l'expression précitée, « dans leurs mois ils produiront des fruits hâtifs, » n'indique pas qu'ils pousseront en l'espace de 2 mois, mais qu'en chaque mois la maturité sera accomplie. Enfin, il est dit (Ézéch., XLVII, 12) : *leur feuillage servira pour guérir* : ce qui indique, selon R. Yoïanan, que la partie comestible (fruit) dépassera les feuilles. Mais ce terme désigne-t-il de la nourriture? Aussi Rab et Samuel<sup>4</sup> l'interprètent diversement : l'un dit que ce fruit avait la vertu de délier la bouche du haut (de faire parler les muets), l'autre d'ouvrir la bouche du bas

1. Neubauer, *ib.*, p. 412. 2. Rabba sur *Genèse*, ch. 23. 3. Jér., *Taanith*, I, 2 (f. 64<sup>a</sup>). 4. Jeu de mots entre *teroufa* et *hitir pè*. B., *Menahôth*, 98<sup>a</sup>.

(de féconder); de même R. Hanina et R. Josué disent, l'un que ce fruit fécondait les femmes stériles<sup>1</sup>, l'autre qu'il faisait parler les muets<sup>2</sup>.

Lorsque Nabuchodonozor alla (monta) en Palestine<sup>3</sup>, il fixa sa résidence à Daphné d'Antioche<sup>4</sup>. Le grand Synhédrin se rendit auprès de lui et lui dit: il faut croire que le moment de la destruction du Temple approche. Non, répondit-il, livrez-moi seulement celui que j'ai institué sur vous pour être roi (Iehoyakhim), et je me retire. Les membres dudit tribunal allèrent donc dire à leur roi que Nabuchodonozor le demandait. En les entendant, il prit les clefs du Temple<sup>5</sup>, monta sur le toit du sanctuaire et s'écria: Maître de l'univers, jadis nous avons ta confiance, et les clefs de tes trésors reposaient auprès de nous; désormais, nous ne sommes plus dignes de foi, et nous te livrons ces clefs. En disant ces mots, il les jeta, dit l'un, et elles ne retombèrent plus; un autre dit qu'une sorte de main les lui prit. Lorsque les principaux personnages de Juda virent que désormais le culte divin n'aurait plus lieu, ils montèrent au sommet de leur maison et en tombèrent morts. C'est ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXII, 1 et 2): *Prophétie contre la vallée de la vision. Qu'as-tu maintenant, que tu es toute montée sur les toits. Pleine de troubles, ville bruyante, etc.*

3. (6) Il y avait 13 tables au Temple<sup>6</sup>: 8 en marbre à l'abattoir, pour y laver les intestins, 2 à l'ouest de la rampe d'autel, l'une en marbre, l'autre d'argent<sup>7</sup>; sur celle de marbre, on déposait les membres épars des sacrifices (pour que la fraîcheur les préserve de la putréfaction), et sur celle d'argent, on mettait les ustensiles du service divin. Il y en avait 2 au parvis, à l'intérieur, à la porte du Temple, l'une de marbre, l'autre d'or. Sur celle de marbre, on posait le pain à son arrivée du four (pour qu'à la suite d'un long séjour il ne moisisse pas, grâce au froid); sur celle d'or, on le mettait en l'enlevant de là, car, en fait de saintetés, on doit toujours s'élever, non déchoir. Enfin, il y avait une table d'or à l'intérieur, sur laquelle le pain d'exposition se trouvait à séjour fixe.

Au sujet de la table d'argent dont il vient d'être question, R. Yossé au nom de R. Samuel b. R. Isaac, ou R. Hanania, penche à dire au nom de R. Yohanan qu'il ne saurait s'agir d'une table d'argent<sup>8</sup>, car elle chauffe ce que l'on y pose et le gâterait. Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>9</sup> que c'était un des miracles accomplis au Temple, de voir la chaleur du pain de proposition se maintenir pendant les 8 jours d'exposition (de façon à éviter que rien ne se gâte)? N'est-

1. Midr. Hazith sur *Cant.*, IV, 12. 2. Dans l'édition *princeps* de Venise, et celles qui la suivent, le § 2 se termine ici. L'édition Jitomir diffère et n'interrompt que par une citation de la Mishná. 3. Lorsqu'il vint chercher Iehoyakhim, qui avait été nommé roi à la place de Joakim son père; voir II Rois, XXIV, 8. 4. Rabba sur *Genèse*, n° 94; sur *Lévit.*, n° 19. Cf. Neubauer, p. 314. 5. B., *Taanith*, 29<sup>a</sup>. 6. B., *Menahóth*, 99<sup>b</sup>. 7. Rabba sur *Genèse*, ch. 5; sur *Deutéronome*, ch. 23. 8. B., *Tamid*, 31<sup>b</sup>. 9. B., *Yóma*, 21<sup>a</sup>.

il pas dit (I, Sam. XXI, 7) : *de placer du pain chaud lorsqu'il a été pris* (encore chaud en l'enlevant)? Il ne faut pas, répondit R. Josué b. Lévi<sup>1</sup>, se fier au miracle (et éviter toute corruption par voie naturelle). On a demandé en présence de R. Ila, si en n'ayant pas de pain frais, on peut attendre au samedi suivant pour le renouveler? Certes, leur dit-il, puisqu'il est écrit (Exode, XXV, 30) : *tu mettras sur la table le pain de proposition devant moi, sans cesse*, il faut donc qu'il y en ait toujours, fût-il impropre.

Salomon fit dix tables, selon ce verset (II Chron., IV, 8) : *il fit dix tables qu'il mit au sanctuaire, 5 à droite, 5 à gauche*. Ce n'est pas à dire qu'il y avait 5 au sud et 5 au nord, puisque la place légale de la table devait être au nord, selon ces mots (Exode, XXVI, 35) : *tu placeras la table au côté gauche*; cette désignation donc de 5 à droite et 5 à gauche signifie qu'elles occupaient ces places par rapport à celle de Moïse se trouvant au milieu (toutes au nord). Cependant, pour le service officiel, celle de Moïse seule était employée, selon les mots (I, Rois, VII, 48) : *la table où était le pain de proposition*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il se servait de toutes, comme il est dit (II Chron., IV, 19) : *les tables où étaient les pains de proposition*. On a enseigné : selon Rabbi, elles étaient placées de l'est à l'ouest; selon R. Éliézer b. R. Simon, du nord au sud. On comprend le 1<sup>er</sup> avis, les supposant placées de l'est à l'ouest, parce qu'alors elles pouvaient servir; mais, d'après l'autre avis, toute la moitié des tables se trouverait au midi, et, faute de place vis-à-vis, le chandelier serait au nord, tandis qu'il a été dit<sup>2</sup> : la table se trouvait au milieu du parvis, dans la moitié intérieure, à une distance de 2 coudées 1/2 du mur (pour laisser un passage), se rapprochant du nord, et le chandelier était vis-à-vis au sud. L'autel d'or était au milieu du temple, servant par sa place à diviser le tout en deux, en penchant un peu vers le nord. Par rapport à la mesure totale (en y comprenant le saint des saints), tous ces objets se trouvaient dans le tiers le plus interne (à l'ouest).

Salomon fit dix chandeliers, selon ces mots (ib. 7) : *Il fit dix chandeliers d'or selon la règle qu'il fixa, et il les mit au Temple, 5 à droite et 5 à gauche*. Or, il ne pouvait pas y avoir 5 au nord et 5 au sud, sa place légale étant au sud, comme il est dit (Exode, XXVI, 35) : le chandelier sera vis-à-vis de la table, *sur le côté du Temple au midi*. Donc, cette désignation de 5 à droite et de 5 à gauche signifie qu'il y avait 5 à droite du chandelier primitif de Moïse et 5 à sa gauche. Toutefois, il allumait seulement celui de Moïse, selon ces mots (II Chron., XIII, 11) : *le chandelier d'or et ses lumières à allumer chaque soir*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il les allumait tous, comme il est dit (ib. IV, 20-21) : « Les chandeliers avec leurs lampes pour les allumer selon la règle devant le sanctuaire, composés en or fin; et des fleurs, et des lampes, et des mouchettes d'or, le tout en or exquis », dernière expression indiquant que l'ensemble provenait de l'or de Moïse. On a enseigné que R. Juda dit au nom d'Asaï : Salomon prenait mille talents et les mettait au creuset assez souvent

1. B., *Pesahim*, 64<sup>b</sup>. 2. B., *Yôma*, 33<sup>b</sup>.



pour les réduire à un seul talent affiné, pour se conformer à la prescription mosaïque (Exode, XXXVII, 24) : *il les fit d'« un » talent d'or pur* —<sup>1</sup>.

4. (7). Il y avait 13 caisses au temple<sup>2</sup>, portant les mentions suivantes : 1<sup>o</sup> sicles nouveaux, 2<sup>o</sup> sicles anciens (de l'an passé), 3<sup>o</sup> montant des nids d'oiseaux (à acheter), 4<sup>o</sup> tourtereaux d'holocaustes, 5<sup>o</sup> bois, 6<sup>o</sup> encens, 7<sup>o</sup> de l'or pour le propitiatoire (vases sacrés), autres six autres pour les dons divers<sup>3</sup>. Par « sicles nouveaux », on entend ceux de l'année courante ; et par « anciens » les sommes arriérées dues par ceux qui ne les ont pas versées en l'année précédente.

(8). Par « nids d'oiseaux », on entend les offrandes de pigeons, et par « tourtereaux d'holocauste » ceux que l'on fera consommer en entier. Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, le terme « nid » comprend aussi bien les sacrifices de péchés que les holocaustes, et le terme suivant s'applique seulement aux holocaustes.

Si quelqu'un s'engage par vœu à faire un don de bois, il ne devra pas offrir moins de deux bûches. S'il s'engage à donner de l'encens, il offrira au moins une poignée. Le minimum d'un don en or est un dinar. Quant aux six autres caisses de dons divers, voici quel en était l'emploi : on achetait avec les dons des holocaustes à consommer sur l'autel, mais en réservant la peau à l'usage des Cohanim. C'est l'interprétation que donna Joïada, le grand pontife<sup>4</sup>, au sujet de ce verset (Lévit., V, 19) : *C'est un sacrifice de péché pour s'être rendu coupable envers l'Éternel*. Or, cette contradiction apparente<sup>5</sup> a pour but de nous enseigner une règle générale : lorsqu'une victime est due tant pour sacrifice expiatoire que pour sacrifice de péché, on devra apporter une offrande dont toute la chair sera brûlée, sauf la peau, réservée aux officiants. De cette façon, on peut justifier les deux termes (explétifs) de ce verset ; le premier désigne l'offrande à Dieu (sur l'autel) ; le deuxième, celle au cohen (la peau). De même, il est dit (II Rois, XII, 14) : *Ni l'argent du sacrifice de péché, ni celui du sacrifice expiatoire, ne sera apporté au Temple ; il appartiendra aux Cohanim*.

On a enseigné<sup>6</sup>, que R. Juda dit : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, pour éviter tout mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit). Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>7</sup>, que si une

1. Suit une phrase déjà traduite ci-dessus, tr. *Yóma*, IV, 4, p. 207. 2. B., *Temoura*, 23<sup>b</sup>. 3. B., *Menahóth*, 104<sup>b</sup>. 4. B., *Zebahim*, 103<sup>a</sup>. 5. La 1<sup>re</sup> partie du verset parle d'un sacrifice paraissant devoir être consommé par le cohen, tandis que la 2<sup>e</sup> partie semble désigner un holocauste. 6. Voir B., *Yóma*, 55<sup>a</sup>. 7. B., *Eroubin*, 32.

femme doit le sacrifier du nid d'oiseau (soit en relevant de couches, soit après guérison de blennorrhagie), elle peut en apporter le montant pour le remettre dans la caisse destinée à cet effet, et peu de temps après, elle pourra consommer des saintetés, sans craindre que le cohen ait négligé d'offrir ce sacrifice (et l'empêche ainsi de manger du sacré); de même, le cohen procède au sacrifice du montant total de ce qu'il y a dans cette caisse, sans éprouver la crainte que l'une des adhérentes soit peut-être morte et que de l'argent sans destination se trouve mêlé indûment à l'ensemble? Or, de ce que R. Juda ne s'oppose pas à cet enseignement, ne résulte-t-il pas qu'il ne devrait pas éprouver cette crainte? En effet, il n'exprime cet avis <sup>1</sup>, qu'en cas de certitude de la mort d'une femme ayant été dans le cas de concourir à cette somme (sans être certain que le versement ait été effectué). Mais, selon cette hypothèse même de R. Juda, ne peut-on pas prélever du total 4 zouz (représentant le montant versé par la défunte) et les rejeter, afin d'autoriser l'usage du reste? Non, puisqu'il a été dit en général que R. Juda n'admet pas ce triage de la somme prise au hasard (le mélange restant acquis).

R. Yossa b. R. Aboun ou R. Aba b. Mamal demanda <sup>2</sup>: si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois (au singulier), peut-il se contenter d'offrir une bûche, ou en faut-il deux? Certes, répond R. Éliézer, l'une suffit, et la Mischnâ le confirme en disant que chaque bûche (sur deux) constitue une offrande à part. C'est ainsi que la Mischnâ dit ailleurs <sup>3</sup>: Deux cohanim avaient de plus (en ce jour de solennité) deux bûches de bois, portant chacun une; le but de cette offrande est d'augmenter le combustible rangé sur l'autel (pour tout ce qu'il y a à brûler). Leur épaisseur, dit R. Josué b. Lévy <sup>4</sup>, devait être d'une coudée large; mais la longueur sera comptée sur le pied d'une coudée restreinte. Selon R. Hôni, au nom de R. Amé, elles étaient comme des plateaux de balance (trutina). R. Samuel b. R. Isaac dit: comme l'emplacement de la rangée du combustible sur l'autel est seulement d'une coudée carrée, le bois offert ne devait avoir aussi qu'une coudée juste. On a enseigné en effet: le fondement avait une coudée, le circuit (surface carrée) autant, la bordure (de l'autel) autant, les angles autant, et enfin la place pour ranger le combustible était d'autant.

« Le minimum pour l'encens sera une poignée », est-il dit. Comme l'encens accompagnant le pain de proposition est nommé *offrande de souvenir* (Lévit. XXIV, 7), et le même terme est appliqué à la combustion de toute poignée (ib. II, 2); on en conclut <sup>5</sup> que, dans l'un et l'autre cas (pour l'encens aussi), le minimum de mesure sera la poignée. Mais, puisque pour l'encens de ces pains il y a deux poignées offertes, faut-il en déduire que l'offrande ordinaire sera de deux poignées? Non, dit R. Ila, la règle à l'égard de la poignée est déduite seulement de l'analogie avec les pains de proposition, en ce sens spécial que

1. B., *Yôma*, 55<sup>b</sup>. 2. Jér., *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 419); *Nedarim*, VIII, 5.  
3. Tr. *Yôma*, II, 5. 4. Cf. B., *Menahôth*, 106<sup>b</sup>; *Zebahim*, 62<sup>b</sup>. 5. Torath  
Cohanim à *Lévitique*, ch. 13.

le moindre manque à chaque poignée la rend nulle (y eût-il même un peu d'excédant à la seconde, parce qu'on ne les joint pas); de même ici, si peu qu'il manquerait à la poignée, elle serait impropre comme offre (mais il n'en faut pas deux). R. Yossé dit : de ces paroles de R. Ila, on peut conclure que celui qui offre de l'encens, devra adopter pour mesure la plus grande poignée de cohanim (qu'il n'y ait pas de manque). Au contraire, selon R. Hiskia au nom de R. Jérémie, on peut adopter la poignée du donateur (elle suffit). « Le moindre don en or est un dinar. » Toutefois, dit R. Éléazar<sup>1</sup>, c'est vrai lorsqu'il a été question d'une pièce de monnaie; sans quoi, on peut offrir même le moindre objet, p. ex. une petite fourchette.

« Il y a encore six caisses pour les dons divers », est-il dit. Elles correspondent, dit R. Hiskia, à six subdivisions de la section de service; selon Bar Pidiah, elles correspondent aux six sortes d'animaux servant de victimes, savoir le taureau, le veau, le bouc, le bélier, le chevreau, l'agneau. Selon Samuel, elles correspondent aux six sacrifices suivants : nids offerts après guérison de la blennorrhagie, hommes ou femmes, ceux des femmes relevant de couches, offrandes expiatoires, offrandes de péché, offrandes de farine, et dîme de l'épha offerte chaque jour par le grand prêtre<sup>2</sup>. Selon R. Yoḥanan enfin, c'est seulement pour faire face aux nombreux dons que l'on a multiplié les caisses. Il est écrit (II Chron., XXIV, 14) : *lorsqu'ils eurent achevé, ils apportèrent devant le roi et Joïada etc.* On en déduit, selon R. Simon b. Naḥman au nom de R. Jonathan<sup>3</sup>, qu'il a dû y avoir sous son règne deux sortes d'offrandes; car il est écrit d'une part (II Rois, XII, 10) : *Le prêtre Joïada prit une boîte, perça un trou à la porte (paroi) et la plaça à droite de l'autel*; et d'autre part, il est dit (II Chron., XXIV, 8) : *Le roi donna l'ordre de faire une boîte, qui fut placée à la porte de la maison de l'Éternel, au-dehors* (soit une à l'intérieur et l'autre à l'extérieur, pour les dons divers). Chez R. Ismaël au contraire, on a enseigné qu'il y avait à ce moment une seule série de dons; et, s'il est vrai qu'il est question d'autre part de la caisse extérieure, c'est que le roi l'avait placée là, dit R. Houna, pour faciliter l'accès aux gens impurs, qui ne pouvaient pénétrer dans le Temple. — Quant au verset invoqué par la Mischnâ, interdisant d'importer certain argent au Temple, il se rapporte, selon R. Houna au nom de R. Joseph, à ce qu'il est écrit (II Rois, XII, 14) : *Il ne sera pas fait dans la maison du Seigneur des bassins d'argent, des couteaux etc.*

## CHAPITRE VII

1. Lorsqu'au milieu des sicles (de la capitation) on trouve de l'argent qui doit être versé à la caisse des dons, si c'est près des sieles, cet argent échoit à la caisse; s'il est plus près des dons, il incombe à ces

1. B., *ibid.*, 107<sup>a</sup>. 2. Il s'agit du cas d'excédant de l'un de ces derniers objets, dit le *Qorban 'Eda*. 3. B., *Kethoubôth*, 106<sup>b</sup>.

derniers. Si cet argent se trouve juste au milieu, il échoit à la part des dons. Si l'on trouve de l'argent entre les sommes destinées à l'achat du bois et celles de l'encens, lorsqu'il est plus près du bois, il incombe à ce dernier ; s'il est plus près de l'encens, il échoit à celui-ci ; lorsqu'il se trouve juste au milieu, on l'attribue à l'encens. Lorsqu'on en trouve entre le montant des nids d'oiseaux et celui des tourtereaux d'holocauste, si c'est près des premières sommes, on leur assigne cet argent ; s'il est près des secondes, on l'attribue à ces dernières ; s'il se trouve juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Lorsqu'on trouve de l'argent entre des sommes profanes et d'autres provenant de la 2<sup>e</sup> dîme, s'il est plus près du profane, on l'assigne à ce dernier ; s'il est plus près des dernières, on l'attribue à ces dernières ; s'il est enfin juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Voici la règle générale : on se règle d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant) ; mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère.

Comment la première hypothèse de la Mischnâ est-elle possible ? N'a-t-on pas voulu s'informer seulement au sujet du cas où il y a de l'argent entre la caisse des sicles et celle des nids d'oiseaux (ces deux seules se touchant) ? C'est que, dit R. Aboun au nom de R. Pinhas, les diverses caisses formaient un cercle <sup>1</sup>, comme un bouclier rond (de sorte que d'un côté de la caisse des sicles il y avait celle des nids, et de l'autre des dons). Comment est-il dit que si l'argent se trouve juste au milieu, il échoit aux dons ? N'a-t-on pas voulu dire plutôt qu'il sera assigné aux sicles (dont le montant, servant à acheter des sacrifices, a un caractère plus grave) ? C'est que, disent les uns, peut-être ce virement de fonds fera-t-il verser l'argent en question aux reliquats du trésor (non employé aux sacrifices, mais aux besoins généraux) ; selon d'autres, cet argent trouvé juste au milieu ressemble à celui dont le propriétaire est mort (voilà pourquoi on le verse aux dons) — <sup>2</sup>.

Comment la Mischnâ dit-elle que si l'argent est juste au milieu, entre la caisse des nids d'oiseaux et celle des tourtereaux d'holocaustes, il incombe à ces derniers ? Mais se peut-il qu'une somme consacrée peut-être à un sacrifice expiatoire puisse servir à l'achat d'un holocauste ? C'est que, répond R. Hiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, le tribunal semble avoir institué la condition que le reliquat sera employé à titre d'holocauste. Mais si, en raison du doute, l'argent versé par une femme relevant de couches sera employé pour les holocaustes, comment s'acquittera-t-elle du devoir d'offrir une victime expiatoire ? Il a été entendu, répond R. Isaac<sup>3</sup>, que par convention du tribunal, celui qui est chargé de fournir les nids d'oiseaux à offrir au Temple devra pourvoir aux

1. Littéralement : une ligne en spirale, כִּסְּוֹתֵי־אֵזֶר. 2. Suit une phrase reproduite du tr. *Sabbat*, VI, 8, traduite t. IV, p. 267. 3. Cf. ci-après, § 3, fin.

cas défectueux et aux nids perdus (or, ce dernier est dans le même cas). Mais la Mischnâ ne devait-elle pas déclarer aussi ce qu'il y a à faire lorsque l'on trouve de l'argent entre la caisse de l'encens et celle du bois, ou entre l'encens et l'or destiné au propitiatoire? Non, c'était inutile, puisqu'il est dit finalement : « Voici la règle générale : on se guide d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant) ; mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère » (ces derniers cas en question y seront donc compris).

2. Lorsqu'à Jérusalem on trouve de l'argent devant les marchands de bestiaux<sup>1</sup>, à toute époque de l'année, cet argent doit provenir de la 2<sup>e</sup> dime (pour l'achat de victimes). Ce que l'on trouve sur la montagne du Temple est supposé profane (provenant d'un achat du trésor sacré). Quant aux autres emplacements de Jérusalem (en dehors du marché), l'argent trouvé aux jours ordinaires de l'année sera profane ; pendant les grandes fêtes, il sera tenu pour de l'argent de 2<sup>e</sup> dime (en raison du grand nombre de gens arrivant du dehors et consommant là leur 2<sup>e</sup> dime).

(3). Si l'on trouve de la chair sans destination précise au parvis du Temple, lorsque ce sont des membres entiers, il est présumable qu'ils proviennent d'holocaustes (qu'il est d'usage de dépecer ainsi) ; si ce sont des morceaux découpés, il est à supposer que ce sont des sacrifices expiatoires (dont les prêtres mangent). Si on les trouve à toute autre place de Jérusalem, ce sont, sans doute, des sacrifices pacifiques (constituant la majeure part des consommations dans cette ville). Dans tous les cas, il faudra attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur (que cette chair soit devenue impropre par le retard), puis on la brûlera. Quant à la chair trouvée dans toute autre localité de la Palestine, si elle se compose de membres épars, il est à supposer que c'est de la charogne (qu'il est d'usage de jeter en cet état) ; si elle se compose de morceaux découpés, il est présumable que ce sont des viandes d'un usage permis (pour elles seules, on prend la peine de les découper ainsi). Au moment des grandes fêtes, où en raison du grand nombre de visiteurs la chair est abondante, même les membres dépecés sont admis comme chair permise.

Ne devrait-on pas dire au contraire que tout argent trouvé sur la montagne du Temple est présumé sacré (provenant du trésor sacré)? C'est que, répond R. Aba ou R. Hîya au nom de R. Yoḥanan, il est admis comme règle que le préposé au trésor ne laissera pas sortir d'argent de la cellule avant de l'avoir échangé en profane contre des animaux. — « La chair trouvée etc., est-il dit, devra être brûlée. » R. Eléazar dit au nom de R. Oschia<sup>2</sup> : même le retrait de la pensée d'un objet sacré (qui le rend impropre comme sacrifice) exige

1. B., *Baba mecia*, 26<sup>a</sup> ; *Pesahim*, 26<sup>a</sup>. 2. Cf. B., *Pesahim*, 34<sup>a</sup>.

l'attente qu'il survienne un autre défaut, pour autoriser la combustion. En effet, dit R. Oschia, la Mischnâ dit aussi : « il faut attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur, puis on la brûlera. » Or, dit R. Yossé, il est exact que ce retrait de pensée ne suffit pas pour brûler la chair : il n'est plus permis de la manger, car elle est peut-être devenue impropre, ni la brûler, car elle est peut-être encore sans défaut ; il faut donc attendre le défaut du reliquat pour la brûler (c'est que l'éloignement de la pensée ne suffit pas pour l'entacher).

« La chair trouvée dans toute autre localité palestinienne, etc. » R. Qrispa dit au nom de R. Yossé b. R. Hanina<sup>1</sup> : pour la consommation de membres épars, tenus pour de la charogne, on est passible de coups de lanière au même titre. Cela résulte des termes de la Mischnâ, disant : « les membres épars sont de la charogne, et les morceaux de chair coupés sont permis. » Or, comme cette dernière permission implique le manger, l'interdit s'étend à la pénalité des coups. Le même docteur ajoute : si les membres trouvés étaient attachés ensemble, ils sont aussi d'un usage permis (il est présumable que ce ne sont pas des saintetés). Si contre neuf boutiques vendant de la chair interdite, il y en a une qui a de la chair égorgée (autorisée), et l'on ne sait plus dans laquelle d'entre elles on a acheté de la viande, on la laisse par crainte qu'elle soit interdite (sans qu'il y ait toutefois lieu d'appliquer la pénalité) ; pour la chair trouvée là dans la rue, on se dirige d'après la majorité (interdit certain). Si au contraire contre neuf boutiques vendant de la chair égorgée (permise) il y en a une qui a de la charogne<sup>2</sup>, et l'on ne sait plus où l'on a fait son achat, on laisse la viande par crainte d'interdit (vu le doute) ; pour la chair trouvée sur la voie publique, la majorité l'emporte (on pourra la manger).

R. Yoḥanan dit : la viande trouvée aux mains d'un païen est considérée à l'égal de celle que l'on trouve sur la voie publique (et elle est permise si les bouchers en majorité sont juifs). R. Éliézer b. R. Hagai, en sortant appuyé au bras de R. Mena, vit un païen couper un morceau de cheval (interdit) et le porter au marché pour la vente. Est-ce là, dit-il (ironiquement), la justification de l'avis émis par R. Yoḥanan (et l'on voit que, même en cas de majorité juive, il peut y avoir au marché de la viande interdite). En effet, lui dit R. Mena, R. Yoḥanan a ajouté qu'il faut avoir vu enlever la viande de l'étal d'un juif. Un habitant israélite de Cippori voulut acheter de la viande chez un boucher et ne put en obtenir ; il chargea un païen de cette commission, et il en obtint. Tu l'as sans doute prise de force, dit-il. Non, répondit le païen, puisque je lui ai donné par contre de la viande de charogne (nouvelle preuve de la présence possible d'interdit). R. Jérémie dit au nom de R. Hanina que l'on exposa le fait à Rabbi, pour savoir si dans cette boucherie il y aurait à craindre une consommation d'interdit : non, dit Rabbi, cette assertion ne saurait rendre interdites toutes les boucheries de Cippori. Rab se rendit là-bas (à Babylone) et vit que les gens étaient peu scrupuleux (à l'égard de la pureté d'origine<sup>3</sup> de la viande). L'un, voulant laver dans la rivière la *אֲסִיקוּפָה*<sup>4</sup>, la

1. B., *Houllin*, 95<sup>a</sup>. 2. *Ib.*, 96<sup>b</sup>. 3. Perdue de vue un moment. 4. Abattis,

laisse échapper et emporter par le cours de l'eau. Lorsqu'après avoir quitté un instant l'eau, il voulut reprendre ladite chair, Rab lui dit : Cela t'est défendu maintenant, car on peut supposer que l'objet qui t'a échappé a été emporté, et que celui qui est présent est un autre provenant d'une charogne. De même, un homme ayant traversé la voie publique chargé de viande <sup>1</sup>, fut assailli par un vautour, qui enleva un morceau et le laissa tomber ailleurs; comme il voulait le reprendre, Rab s'y opposa, en observant que la chair retrouvée peut provenir d'ailleurs et être interdite.

Le fleuve Guinaï emporta un jour dans ses flots des outres pleines de vin. On consulta R. Isaac b. R. Éliézer sur le point de savoir s'il est permis de les reprendre, un peu plus bas, sur ce cours d'eau : Oui, dit-il, si les ouvriers reconnaissent les nœuds de clôture de ces outres. On trouva un jour un saucisson (lucanica) dans la synagogue de la ville de Bouli<sup>2</sup>, et l'on consulta R. Jérémie pour savoir si, tout en ignorant la provenance du vin on pouvait en user : il suffit pour l'autoriser, répondit-il, que les tonneliers reconnaissent leurs marques distinctives — On trouva un agneau rôti sur la voie publique (strata) de Gofa, et il fut permis de le manger, sous deux rapports, au point de vue de la trouvaille et au point de vue de la majorité des passagers. Sous le rapport de la trouvaille, il a été enseigné : l'objet sauvé des griffes d'un lion, ou d'une bande armée, ou d'une tempête en mer, ou de l'inondation d'un fleuve, ou perdu sur une grande voie publique<sup>3</sup>, ou sur une grande place (palatium), vous appartient; parce qu'en ces divers cas, le propriétaire y a renoncé. Sous le rapport des passagers, il n'y a pas à craindre qu'il ait été égorgé par un païen (la majorité étant juive). En effet, recherches faites, on remarqua que l'agneau provenait de chez Rabbi. Un grand fromage rond fut trouvé à l'auberge de Lévi, et il fut permis de le manger à deux points de vue, sous le rapport de la trouvaille et celui des passagers: 1° conformément à l'enseignement précité, 2° parce qu'en raison de la majorité, on ne pouvait pas supposer que ce fromage provient des païens. En effet, recherches faites, on sut qu'il provenait de chez R. Éliézer b. R. Yossé. Mais, objecta R. Mena devant R. Yossé, n'avons-nous pas vu les rabbins annoncer les objets trouvés dans de tels cas? Si tu l'avais trouvé, lui répliqua-t-il, tu ne manquerais pas de le prendre, et R. Yona ton père a dit aussi que s'il trouvait un objet sur une voie très passagère, il le garderait. Malgré cet avis, lorsqu'il lui arriva un jour de faire une trouvaille, il eut le scrupule de ne pas la prendre et la fit annoncer.

3 (4). Les bestiaux que l'on trouvera depuis Jérusalem jusqu'à Migdal-Eder<sup>4</sup>, et aux mêmes distances vers les autres points cardinaux, devront

ou part de viande indéterminée. C'est le sens adopté par le comment. *Pné Mosché* et suivi par J. Lévy. Selon Lonzano, s. v., ce serait l'équivalent de l'italien *minugia* (= entrailles), rappelé par Brüll, Jahrbuch, I, 208, n., dans le sens de l'ar. *sakdt*. 1. Jér., *Abóda zara*, II, 8 (f. 41<sup>d</sup>, fin). 2. J. Lévi traduit : dans une assemblée de conseil : Βουλή. 3. Le comment. *Pné Mosché* a : *passaviera* (= passagiera). 4. Neubauer, *Géographie*, p. 152.

être employés comme sacrifices, les mâles comme holocaustes, les femelles comme sacrifices de paix. Selon R. Juda, ce qui peut servir au sacrifice pascal (un agneau d'un an) pourra être adopté à cet usage par celui qui le trouve pendant le mois qui précède la Pâque (à ce moment, on détermine déjà la victime destinée à cet objet). En principe, on gardait en gage l'animal, jusqu'à ce que celui qui l'avait trouvé offre les libations afférentes au sacrifice. Plus tard, en raison de cette obligation, on avait soin de laisser sur place les animaux trouvés et de les fuir; le tribunal institua en conséquence la règle que les libations seraient jointes à la victime aux frais de la caisse publique.

(5). R. Simon dit : 7 règles ont été établies par le tribunal, et voici l'une d'elles : Si un païen des bords de la mer envoie un animal pour qu'on le sacrifie au Temple en holocauste <sup>1</sup>, en y joignant le vin nécessaire aux libations, on offrira l'envoi complet : si ce dernier détail a été omis, on l'ajoute aux frais de la caisse commune. — De même, si un prosélyte meurt et laisse par devers lui des sacrifices à offrir au Temple, lorsqu'il a laissé aussi les libations, on les joindra à l'offrande ; si elles sont omises, on les ajoutera aux frais de la caisse commune. De même, c'est une convention juridique qu'en cas de décès du grand-prêtre (jusqu'à la nomination de son successeur), l'offrande quotidienne de la dime d'Epha aura lieu aux frais de la caisse commune ; selon R. Juda, elle sera offerte aux frais des héritiers, et en tous cas elle sera présentée d'un coup en entier (et non en deux fois, par moitiés). Il a été convenu aussi que les prêtres pourront jouir du sel et du bois qui accompagnent les sacrifices pour manger leur part des consécration, et ce ne serait pas une prévarication d'user des cendres de la vache rousse. Quant aux nids reconnus impropres après leur achat au compte de l'offrant, on les remplacera aux frais de la caisse publique ; selon R. Yossé, c'est au fournisseur général de ces victimes qu'incombe la charge de les remplacer s'ils sont impropres.

Comment se fait-il que, vu le doute à l'égard de l'animal trouvé sur la voie publique, il soit entendu d'attribuer les femelles aux sacrifices de paix ? Il s'agit seulement, répond R. Oschia le grand, de déterminer quelles obligations incombent en ce cas à celui qui trouve l'animal et veut en verser le montant <sup>2</sup>. Mais, lui objecta R. Yoïanan, peut-on autoriser quelqu'un à rendre une victime profane par l'échange ? N'est-ce pas une prévarication ? Voici donc comment il faut expliquer la Mischnâ : on se réglera d'après la majorité, et si

1. Il résulte de ceci, remarque le Dr Rabbinowicz (*Législation civile*, etc., t. I, p. 46, n. 1), que les sacrifices des païens étaient admis au Temple, et l'on y ajoutait parfois des libations. Cf. B., *Menahôth*, 51b ; Rabba sur *Lévitique*, ch. 1.

2. Si c'est un mâle, auquel cas l'animal peut avoir été destiné aux holocaustes, il faut verser deux fois le montant. Cf. Jér., *Kiddouschin*, II, 7, fin (f. 63<sup>a</sup>) ; B., ib. 25.



la plupart des animaux sont des mâles, on suppose que ce sont des holocaustes ; si la plupart sont des femelles, on présume que ce sont des sacrifices pacifiques. Mais est-ce que ces derniers ne peuvent pas être également offerts à l'aide de mâles ou de femelles ? (Comment donc pouvoir préciser que les mâles sont des holocaustes ?) Voici seulement ce que l'on a voulu dire : à l'aide du rachat, on commence par restituer à l'animal son caractère profane, puis on pourra en faire un holocauste. On sait aussi que ce ne pourrait pas être un sacrifice expiatoire (qui, lorsqu'il est dû par un chef ayant commis une faute, sera un mâle) ; car, dit R. Zeira, comme il a été dit plus haut (IV, 5) : par une convention du tribunal il a été entendu que le reliquat des animaux sans objet sera employé à titre d'holocaustes ; de même ici, on admet par une sorte de convention juridique que ces animaux perdus (puis retrouvés) recevront la destination de servir d'holocaustes. Mais, objecta R. Yossé à R. Jacob b. Aha, n'est-ce pas produire sciemment un échange d'attributions (de convertir ce qui est peut-être un sacrifice de paix en un holocauste) ? Non, fut-il répondu, ce n'est pas une infraction volontaire, puisque la convention juridique l'autorise — 1.

Au sujet du dixième d'épha du grand prêtre (dont la seconde moitié, en cas de décès, doit être prise d'une provenance nouvelle), R. Yoḥanan est d'avis de le couper en deux parts, puis de passer à la consécration ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire on le consacre d'abord, puis on le partage. Est-ce que la Mischnâ 2 ne s'oppose pas à l'avis de R. Yoḥanan, lorsqu'elle dit qu'en cas de décès du grand prêtre au milieu du jour, il faudra offrir à nouveau un dixième d'épha, le partager en deux, en prendre une moitié pour l'autel et laisser perdre l'autre moitié (consacrée d'avance) ? Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, puisque même l'argent formant le reliquat de la dépense faite pour acheter le dixième d'épha devra être jeté à la mer (quoique non consacré). N'y a-t-il pas une Mischnâ en opposition avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, disant (à la fin) : « par suite du renouvellement de l'offre du prêtre, il se trouve que deux moitiés sont offertes (la première de celle du matin et l'une de la nouvelle), comme il y a deux moitiés perdues (la deuxième de l'offre du matin et l'une de la nouvelle) ; à quoi il a été ajouté 3 ; pour les deux parts perdues, la seconde de la première offre et une moitié de la nouvelle, il faut attendre l'arrivée d'un défaut intrinsèque (comme p. ex. le retard), puis les brûler » (pourquoi cette combustion, s'il n'y a pas eu consécration préalable) ? On peut expliquer que cet avis est conforme à celui de R. Ismaël, qui dit : La mesure même du dixième (la remise de la farine dans ce vase) produit la consécration (et, pour brûler le reste, il faut attendre la survenue d'un défaut ultérieur). Lorsque le prêtre va pour la première fois remplir l'office sacerdotal 4, il offre le dixième d'épha à ses frais et le sert lui-même sur l'autel. Soit le grand prê-

1. Suit une phrase reproduite du présent traité, II, 5 (p. 274, n. 1), et ci-dessus, § 1.

2. *Menahóth*, IV, 5.

3. *Tossefta* au même traité, ch. 7.

4. *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. 3.

tre, soit le prêtre simple, appelés à officier, bien que, n'ayant pas encore offert ce don de leurs deniers, peuvent pourtant remplir les devoirs du culte.

R. Mena demanda<sup>1</sup> : si le jour même où un prêtre est appelé pour la première fois à officier, il est nommé aussitôt pontife, devra-t-il apporter deux fois l'offrande de la dime d'épha, 1<sup>o</sup> à titre d'installation au service sacerdotal, 2<sup>o</sup> pour l'offre quotidienne du pontife ? Non, parce qu'il est dit (Lévit. VI, 14) :... *des gâteaux cuits au four* ; l'expression biblique (« tu cuiras ») se réfère à l'avenir, non au passé, et il ne saurait être question de cuisson faite le matin (avant sa nomination). Mais n'a-t-on pas enseigné<sup>2</sup>, qu'avant le jour ceux qui étaient chargés de cette cuisson se disposaient pour cette œuvre ? On ne les avisait pas, répond R. Hija b. Aha<sup>3</sup>, mais l'on apportait l'eau chaude d'avance, afin qu'elle soit toute prête pour faire le mélange au moment opportun. Par la dite expression, R. Yassa au nom de R. Hanina entend que l'on presse la pâte dans la forme enduite d'huile, qu'ensuite l'on fait cuire ; selon R. Aha au nom de R. Hanina, on la fait d'abord cuire, puis on l'enduit d'huile. Quant à la cuisson même, elle aura lieu à moitié, dit Rabbi, en vue de la beauté de l'objet ; selon R. Dossa, la cuisson sera douce (tendre). Cette dernière discussion est conforme à la première : celui qui est d'avis de poursuivre la beauté de la cuisson est le même qui déclare exiger la cuisson avant d'enduire le gâteau à l'huile (le rendant ainsi beau et brillant) ; l'autre opinion, de produire une cuisson douce, est professée par celui qui prescrit d'enduire le gâteau avant de le cuire. Non seulement lorsque le pontife est mort, « son offrande sera faite aux frais de la caisse publique », mais aussi s'il est devenu impur, ou impropre au culte par l'arrivée d'un défaut. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Juda b. Pazi de Bar Dalieh. D'où sait-on qu'en cas de décès du pontife<sup>4</sup> non remplacé de suite, l'offrande d'épha devra être faite aux frais des héritiers ? C'est qu'il est dit (ibid. 15) : *Celui de ses fils qui sera oint à sa place l'offrira* ; et ce n'est pas à dire que les fils l'offriront en deux moitiés (comme l'eût fait le père), parce qu'il est écrit : « il l'offrira » (elle), entière. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, elle sera offerte seulement aux frais de la caisse publique, car il est écrit (ibid.) : « c'est une loi du monde<sup>5</sup> à l'éternel », au maître du public, et alors : *elle devra être entièrement consumée*, ou brûlée d'un coup (non en deux parts).

« En cas de décès du grand prêtre », est-il dit, etc. R. Aba b. Mamal demanda : est-ce que R. Simon ne se contredit pas ? Dans la Mischnâ il semble dire que c'est dû aux frais des héritiers (et par convention spéciale du tribunal, la caisse publique payera la défense de l'offrande d'épha), tandis qu'ici il vient de déduire du texte biblique qu'elle est payable en principe par la caisse publique ? En effet, dit aussi R. Hija b. Aba, est-ce que cette objection n'est pas fondée ? R. Jacob b. Aha on R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : C'est un point ad-

1. B., *Menahóth*, 73<sup>a</sup>. 2. Mischnâ, *Tamid*, I, 2. 3. *Rosch ha-schana*, I, 10.  
4. B., *Menahóth*, 51<sup>b</sup>. 5. Littéral. : *loi perpétuelle*. Le sens a été détourné, pour appliquer le terme *monde* au public.

mis légalement que cette offrande aura lieu aux frais de la caisse publique ; seulement, on aurait pu supposer qu'au cas d'un tel décès un prélèvement spécial parmi les Israélites aurait lieu ; voilà pourquoi le tribunal a établi la règle que le montant de l'offrande serait pris du trésor de la cellule (ce qui est toujours un fonds public). — R. Yossa dit que R. Yoḥanan demanda : faut-il entendre l'expression « offrande complète » de la Mishnâ en ce sens qu'elle devra être entière le matin et entière le soir, ou sera-t-elle seulement entière le matin, en supprimant celle du soir ? En admettant qu'il y aura deux mesures complètes, comme il est écrit (ib.) : *une offrande perpétuelle...*, qu'en sera-t-il de la libation des 3 lousgs, accompagnant l'épha ? Y aura-t-il 2 fois la libation complète, matin et soir, ou sera-t-elle seulement d'un loug 1/2 chaque fois ? Enfin, dit R. Hiskia, on peut encore poser la question suivante, à l'égard des deux poignées d'encens à faire fumer<sup>1</sup> en même temps que les offrandes ? Au cas où elles devront être entières chaque fois, seront-elles accompagnées de deux poignées, ou d'une seule le matin et une le soir ? Puisque, pour cette poignée, répond R. Yossé, on a tiré une déduction de la règle concernant les pains de proposition<sup>2</sup>, aussi bien que pour ces derniers il faut deux poignées, il en faudra autant au présent cas. Il n'en est rien, répliqua R. Hiskia, le devoir d'offrir 3 lousgs pour les libations n'a-t-il pas été déduit de la règle concernant le sacrifice quotidien de l'après-midi ? Pour l'un comme pour l'autre, faut-il 3 lousgs ? En effet, c'est dans l'un et l'autre cas que la question a été posée (non résolue).

« Ce n'est pas une prévarication d'user des cendres », est-il dit, etc. R. Simon b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : il serait juste en principe que ce soit une prévarication, mais par décision rabbinique il a été admis que les prêtres ne seraient pas blâmés d'en user. Mais de ce que la vache rousse est nommée sacrifice expiatoire, ne résulte-t-il pas que c'est commettre une prévarication de tirer partie de cette victime ? C'est vrai pour le sacrifice même, non pour les cendres. Or, dit R. Abahou, en principe, les prêtres en abusaient et se servaient des cendres pour guérir des plaies ; on établit donc la règle que c'est une prévarication d'en user. Mais comme à la suite de cette décision les prêtres s'en éloignaient par trop (et s'abstenaient même d'y toucher en cas de doute), les rabbins rétablirent leur arrêt permettant d'en user —<sup>3</sup>.

## CHAPITRE VIII

1. Toute salive trouvée à Jérusalem est présumée provenir d'un homme pur<sup>4</sup>, sauf au marché supérieur (lieu isolé, où se rendaient parfois les blennorrhagiques). Tel est l'avis de R. Méir. R. Yossé dit : dans le cours

1. B., *Menahôth*, 51<sup>a</sup>. 2. Le texte a par inadvertance « offrande du pécheur », expression rectifiée par les commentaires. Cf. ci-dessus, VI, 5. 3. Suit une phrase reproduite de ci-dessus, § 1. 4. Contrairement à ce qui est admis pour l'extérieur. Cf. tr. *Takarôth*, IV, 5; B., *Pesakim*, 19<sup>b</sup>.

ordinaire de l'année, ceux qui sont au milieu sont supposés impurs, et ceux qui se tiennent aux bords sont supposés purs. Au moment des grandes fêtes, au contraire, où il y a beaucoup d'Israélites présents, tous ceux qui vont au milieu sont purs, et ceux de côté sont impurs, car alors le petit nombre marche sur les côtés.

2. Pour tout vase trouvé à Jérusalem, s'il est trouvé sur la voie descendant au bain, on le suppose impur ; si au contraire il est sur la voie ascendante, il est pur, car la descente ne ressemble pas à la montée. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, tout est pur (sans tenir compte du doute), sauf les paniers, pelles et rateaux, destinés spécialement à ramasser des ossements de morts (pour les transports).

(3). Si le 14 Nissan on trouve un couteau (quoique douteux), on peut s'en servir de suite pour égorger l'agneau pascal ; si c'est le 13 (il reste le temps de pourvoir au doute), on renouvellera l'action de le tremper au bain. Pour la hache, quel que soit le jour, il faudra la retremper. Si le 14 Nissan se trouve être un samedi (jour où la purification est interdite), on peut l'employer de suite à l'égorgement, et il en est de même si c'est le 15 Nissan. Si la hache se trouve attachée au couteau, on observera à son égard juste la même règle que le couteau.

Au marché supérieur, dit R. Abin au nom de R. Josué b. Lévy, il y avait une place réservée pour servir de lavoir aux païens (et tout ce qui émane d'eux est impur). R. Hanina dit <sup>1</sup> : on tuait des onagres à Jérusalem (pour servir des aliments aux lions du roi), et il en résultait un tel écoulement de sang, que les israélites, arrivant à la capitale lors des grandes fêtes, y enfonçaient jusqu'aux chevilles. Ils arrivaient en cet état devant les sages, qui ne pouvaient pas leur adresser le moindre reproche. Aussi, dit R. Simon b. Aba, on établit (à cet effet) le lavoir des païens isolément — <sup>2</sup>.

Pourquoi la Mischnâ fait-elle une exception pour le marché supérieur, et, d'autre part, R. Abahou dit-il au nom de R. Yossé b. Hanina que les Rabbins n'ont fixé aucune prescription d'interdit <sup>3</sup>, à l'égard des salives à Jérusalem ? Pour cet emplacement spécial, R. Abin au nom de R. Josué b. Lévi a dit qu'il était réservé au lavoir des païens. Aux jours ordinaires de l'année, les impurs suivent le milieu de la voie et les gens purs se rangent de côté ; et si ces derniers suivent leur chemin ordinaire, sans faire attention aux impurs, ceux-ci leur diront de s'écarter (pour éviter tout contact fâcheux). Lors des grandes fêtes, ce sont au contraire les gens purs en grand nombre qui occupent le milieu de la voie, et les impurs vont de côté ; si ces derniers s'oubliant suivent leur chemin ordinaire, les gens purs leur disent de s'écarter.

« Pour tout vase trouvé à Jérusalem, dit la Mischnâ, on distingue la prove-

1. B., *Menahôth*, 103<sup>b</sup>. 2. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, p. 109, et ci-dessus, III, 2 (3), vers la fin. 3. B., *Pesahim*, 19<sup>a</sup>.

nance. » Mais R. Abahou au nom de R. Yoḥanan n'a-t-il pas déclaré que les sages n'ont pas établi de prescription d'interdit au sujet des vases trouvés à Jérusalem (malgré le doute) ? C'est que, si on les trouve dans la direction menant au bain, il y a là une preuve évidente d'impureté. Aba-Saül appelait le rateau (le dernier des ustensiles funéraires cités dans la Mischnâ) une griffe, parce qu'il en a un peu la forme ; selon une autre version, c'est un instrument servant à pousser les pierres sur les tombes. — « Quant à la hache attachée au couteau, etc. » On a enseigné qu'en ce cas, elle est en tout semblable au couteau.

2 (4). Si un rideau est devenu impur par une dérivation de l'impureté, il pourra être trempé à l'eau dans l'intérieur du Temple (sans être porté hors du camp) ; et aussitôt après, on le remettra en place. S'il est devenu impur au contact d'une impureté capitale (charogne ou ver), il faudra le baigner au dehors et l'étendre pour le sécher au vestibule extérieur, où il faudra attendre le coucher du soleil (avant de le considérer pur et le rentrer). S'il est neuf, on l'étendra au sommet de la galerie externe (stoa), pour laisser admirer au peuple la beauté du travail. R. Simon b. Gamamaliel dit<sup>1</sup>, au nom de R. Simon fils du Segan (chef de service) : le rideau avait une épaisseur d'un palme par 72 points (lisses) composés chacun de 24 fils qui avaient été tissés. La longueur était de 40 coudées et la largeur de 20. Il avait une valeur de 82 myriades (infinie). On en confectionnait ainsi deux par an. Enfin, il fallait le concours de 300 prêtres pour le porter au bain —<sup>2</sup>.

Si le texte biblique (Exode, XXVI, 1) parlait d'un seul fil, il en faudrait un de chaque sorte ; s'il était question d'un double fil, il y en aurait deux ; si le texte parlait d'un *tordu*, ce serait trois fils ; mais comme il y a le terme *retordu*, il s'agit d'un fil sextuple, et comme il en faut autant de chacune des 4 espèces<sup>3</sup>, on arrive au total de 24<sup>4</sup>. On a enseigné que chaque point se composait de 32 fils, en se basant sur le calcul suivant : l'expression « un fil » aurait en vue un seul ; le mot « double » en désignerait deux ; le mot « tordu » désignerait quatre ; le mot « retordu » désigne en réalité huit : ce qui, quatre fois, donne un total de 32. Selon un autre enseignement (introduisant un élément de plus dans ce compte), il y avait 48 fils, en comptant ainsi : le terme « un fil » désignerait un seul ; le mot « double » viserait deux ; le mot « froncé » trois ; le mot « tordu » six ; mais le mot « retordu » vise 12 ; ce qui, multiplié par 4, donne un total de 48. Il est écrit d'une part (ibid. 36) : *un ouvrage de brodeur*, et d'autre part (ibid. 1) : *une œuvre d'artiste*. La première expression s'applique à la reproduction d'une seule image sur l'étoffe du rideau ; la seconde, à deux images. R. Juda et R. Néhémie les expli-

1. B., *Tamid*, 29<sup>a</sup>. 2. Midrasch Rabba sur *Exode*, n° 50 ; sur *Nombres*, n° 4.  
3. Bleu ciel, pourpre, cramoisi, et lin blanc. 4. B., *Yoma*, 71<sup>b</sup>.

quent différemment : d'après l'un, la première expression indique la représentation de deux lions se faisant face; la seconde expression désigne la figuration d'un lion d'un seul côté, vis-à-vis d'une surface vide. D'après l'autre, la première expression indique un lion en face d'un côté vide; et la seconde expression est applicable au dessin figurant un lion d'un côté et un aigle de l'autre. — « Le rideau valait 82 myriades », dit la Mischnâ. C'est là, dit R. Isaac b. Bizna au nom de Samuel, un terme exagéré; de même, ce qui est dit à la suite, qu'il pesait parfois jusqu'à 300 *cour*, est aussi une exagération, comme le rapporte R. Yossé b. R. Aboun au nom de Samuel.

3 (6). Si de la chair de sainteté supérieure est devenue impure au contact d'une impureté capitale, ou d'une impureté dérivée, soit à l'intérieur du Temple, soit au dehors, dans tous ces cas, selon l'école de Shamaï, il faudra brûler la chair à l'intérieur (à sa place spéciale), sauf au cas d'impureté capitale survenue au dehors. Selon Hillel, on devra, en tous ces cas, la brûler au dehors, sauf s'il s'agit d'une impureté dérivée (secondaire), survenue à l'intérieur<sup>1</sup>. R. Eliézer dit : si l'impureté capitale est survenue soit à l'intérieur, soit au dehors, il faut la brûler au dehors; si l'impureté a eu lieu par le contact d'une impureté secondaire, soit au dehors, soit au dedans, on la brûlera à l'intérieur. R. Akiba dit : on la brûlera à l'endroit même où elle est devenue impure.

—<sup>2</sup>. Pourquoi, à l'égard de ce qui est devenu impur au contact d'une dérivée d'impureté, supposer une distinction entre le fait survenu à l'intérieur et celui de l'extérieur? Les deux cas ne sont-ils pas interdits par simple prescription rabbinique? C'est en raison de ce qu'a dit R. Simon, que l'on expédie en dehors des 3 camps le manger et le boire des lépreux (l'école de Hillel prévient donc que, malgré cet avis, elle ne prescrit pas de brûler au dehors ce qui sera devenu impur au dedans).

7. On plaçait les membres du sacrifice quotidien au-dessous de la moitié de la rampe menant à l'autel, à l'ouest; ceux des sacrifices supplémentaires étaient placés à la même distance, à l'est. Ceux des sacrifices de la néoménie étaient remis sur le bord de l'autel, en haut.

8. Le paiement des sicles de capitation et la remise des prémices sacerdotales n'a lieu (même en Palestine) que durant l'existence du Temple; mais la dime prélevée sur le blé, ou sur les nouveau-nés d'animaux, et les premiers-nés consacrés aux prêtres, seront remis aux ayant-droits aussi bien pendant l'existence du Temple qu'après sa destruction. Si l'on a consacré des sicles ou des prémices à l'entretien du Temple (lorsqu'il

1. A cause de la double raison, de l'intérieur et de l'infériorité de l'impureté.

2. La *guemara* presque entière de ce § est reproduite (à quelques variantes près) du tr. *Maasser schéni*, III, 8, traduite t. III, pp. 226-7.

n'existe plus), la consécration est maintenue; selon R. Simon, cette dernière consécration est forcément nulle (puisque, dans la formule de présentation, il est question du Temple).

On nomme « bord de l'autel » l'espace d'une coudée s'étendant entre un angle et l'autre, laissé libre pour la circulation des prêtres. Si l'on a devant soi à la fois<sup>1</sup> les sacrifices supplémentaires du sabbat et ceux de la néoménie (au jour où ces deux solennités coïncident), lesquels présentera-t-on en premier lieu? R. Jérémie suppose qu'en ce cas, ceux de la néoménie devront précéder les autres. Il base son avis sur ce qu'en présence du chant sabbatique et de celui de la néoménie, ce dernier a la priorité<sup>2</sup>. Ceci ne prouve rien, dit R. Yossa, car il s'agit là, dit R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, de proclamer la fête de néoménie et de la faire connaître. Voici comment on opérerait: après avoir égorgé les sacrifices supplémentaires du sabbat, on récite le chant de la néoménie; cependant, quant aux sacrifices, ceux de sabbat auront la priorité, comme on doit toujours la laisser à celui des deux objets qui est le plus fréquent.

« Si l'on a consacré des sicles et des prémices, dit la Mischnâ, la consécration n'est pas effective pour ces dernières. » Est-ce à dire que les sicles restent consacrés? R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon, que ni les uns ni les autres, ne seront sacrés. On a enseigné<sup>3</sup>: En ces temps (où le Temple n'est plus) le prosélyte doit mettre de côté un quart de dinar pour l'acquisition future du nid d'oiseau (qu'il devra offrir lors de la restauration du Temple). R. Simon raconte que R. Yoḥanan b. Zaccai abrogea cette règle pour éviter tout abus (de crainte que, par oubli, on emploie l'argent à un usage profane). D'où sait-on que l'on éprouve une telle crainte? De ce qu'il est dit<sup>4</sup>: on ne devra ni consacrer un animal, ni l'estimer, ni le déclarer en anathème (sacré), ni prélever l'oblation sacerdotale, ni les dîmes, de nos jours (où le Temple n'existe plus); si l'une de ces actions a été accomplie, ou si l'on a opéré un prélèvement, l'étoffe devra être brûlée, et l'animal anéanti. Pour ce dernier, on procède ainsi: on clôt la porte de l'étable derrière lui, jusqu'à ce qu'il meure de faim, et le montant à provenir des restes devra être jeté à la mer salée (interdit d'en jouir). — Si le prosélyte, ne tenant pas compte de l'interdit (ou l'ignorant), a consacré un nid d'oiseau, quelle sera la règle? (la consécration sera-t-elle effective, ou non?) Puisque R. Simon rapporte que R. Yoḥanan b. Zaccai a abrogé l'obligation de ladite offrande pour éviter tout abus (sans l'interdire), cela prouve qu'en cas de fait accompli la consécration est réelle. Mais, objecta R. Juda Antodria devant R. Yossé, comment se fait-il qu'en ce cas la consécration soit maintenue, tandis que la Mischnâ ne la maintient pas pour les sicles? Pour ceux-ci, fut-il répondu, il a été établi de ne pas les con-

1. Jér., Soucca, V, 6. 2. B., ib., 54<sup>b</sup>. 3. B., Kerithôth, 9<sup>a</sup>. 4. B., Yôma, 68<sup>a</sup>; Bekhorôth, 23.

sacrer en principe (mais seulement en cas de fait accompli), parce que c'est un précepte religieux d'employer seulement pour l'achat des sacrifices les sicles nouvellement versés, et l'on ne saurait désigner comme vieux ces sicles versés pour l'entretien du Temple (lorsqu'il n'y a plus de distinction entre le nouveau et l'ancien), tandis qu'ici (pour le nid d'oiseau du prosélyte), peut-on prétendre mettre en question le prélèvement ancien ? (aussi, même en cas de fait accompli, la consécration est nulle). Il n'y a pas non plus lieu d'objecter que, dans l'enseignement précité, il est peut-être question d'autres consécrationes que celles faites par le prosélyte ; car, pour le nid d'oiseau qu'il offre, il n'est pas besoin que ce soit d'un prélèvement nouveau. Aussi, l'acte accompli est valable, et le montant devra être réservé jusqu'à la restauration du Temple. Pour les sicles au contraire, la consécration n'est valable en aucun cas ; car, lors de la restauration future du Temple, les anciennes règles seront remises en vigueur, et le prélèvement du trésor de la cellule aura lieu à nouveau en son temps, le 1<sup>er</sup> Nissan : toutes ces observations ne sont pas applicables aux autres saintetés, qui diffèrent notablement. — R. Hamnona et R. Ada b. Ahaba disent au nom de Rab que l'avis exprimé par R. Simon dans la Mischnâ est admis comme règle.

---

NOTES ADDITIONNELLES (pages 10 et 34).

Pour le Koutah babylonien, il est arrivé au copiste du commentaire de supposer comme arabe un mot qui n'a rien de tel, ni même de sémitique, mais qui est latin ou grec. Il s'agit du mot סרריס, employé à plusieurs reprises dans la Mischnâ et le Talmud de Jérusalem, avec le sens de « sauce à poisson », ou plutôt d'eau salée, où l'on a mariné de petits poissons ; ce que nous appelons vulgairement « marinade ». Un successeur de Maïmonide, qui s'adonna plus exclusivement à l'exégèse talmudique, Ascher b. Yeïiel, initié à cette sorte d'études par son maître R. Meyer de Rothenbourg, dut quitter son pays natal à la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, ou tout au commencement du xiv<sup>e</sup> siècle. Il fut appelé aux fonctions pastorales à Tolède. C'était donc un étranger pour la péninsule ; et s'il avait bien quelques notions des langues néo-latines, il n'eut sans doute qu'une teinte bien légère de l'arabe, surtout si l'on tient compte de son peu de sympathie pour toute étude profane. Il savait, soit par tradition, soit par un commentaire, que le terme précité, bien net en latin : *muries* ou *muria*, a pour équivalent la forme grecque plus complète *μαρμαρις*, *sel, salé*, que l'on trouve déjà dans Homère, *Odysée*, l. I : *μαρμαρινον ἕλαιον*, et qui est, sans doute, la forme originale de *salmuria*, d'où nous avons fait : *Saumure*. Buxtorf l'a bien traduit ainsi. Il est même étonnant que les langues néo-latines n'aient pas conservé le mot *muria* ; du moins nous ne l'avons trouvé ni dans Diez, *Etymol. Wörterbuch der romanischen sprachen*, ni dans le *Glossarium* de Ducange (édit. Henschel) ; et même dans



une charte du prince Aldegastré, rapportée par Ducange, d'après le recueil des *Conciliorum hispanorum* (III, 89), il a un tout autre sens, celui de : circonvallation, mur. Cependant, le radical de *muries* ou *murix* a été maintenu dans les langues romanes, puisqu'en italien et en espagnol, *muriatico* désigne un composé chimique comme le sel gemme, ou du chlorhydrate; en portugais, il signifie, je crois, plus particulièrement l'un des sels marins, ou ce que les chimistes nomment : muriate. Au tr. *Pesahim* de notre Talmud, III, 1, fin, le comment. *Pné-Mosché* traduit notre terme par le mot roman : Salmuire.

En tous cas, nous voilà loin de l'arabe, dont nous ne connaissons pas de terme pour désigner la marinade; puisque, pour l'équivalent de *salsugo*, Freytag nous offre cette expression composée : *السحفة* (هواكة), *salsugine prædita (terra)*. Tout au plus, à titre de rapprochement, pourrait-on invoquer que le radical *س* signifie : couler, et par déviation *flux, unda*. La traduction toute franche du mot sel est : *سح*. Ainsi : *ماء مالح*, « de l'eau salée. » Il est inutile de s'arrêter d'avantage pour signaler l'analogie des lettres entre *סלח* et le grec *ἄλμη*, qui très probablement est toute fortuite.

C'est donc évidemment en présence du terme grec, ou latin, que nous nous trouvons dans le mot chaldaïque en question. Il se trouve déjà dans le texte de la *Guemara* du traité *Demai*, I, 3 (t. II, p. 132) et du tr. *Schebiith*, VII, 3 (ib. p. 394), puis dans la *Mischnâ*, tr. *Sabbat*, XIV, 2 (t. IV, p. 151). — Dès la traduction de l'un de ces trois passages, la présente explication philologique aurait dû trouver place.

Page 294, l. 6 d'en bas. Il s'agit sans doute d'un sifflement, produit en mettant les doigts devant la lèvre inférieure.

---

#### ERRATA

- Page 12, l. 13 : sont nombreux; lire : *peu* nombreux.
  - 12, l. 22 : de rareté; lire : *la* rareté.
  - 27, l. 12 d'en bas : par le levain; lire : *sur* le levain
  - 39, note 3 : de craindre; lire : de *crainte*.
  - 45, l. 28 : Copnim; lire : *Çophim*.
  - 45, note 1 : *qaton*; ajouter le mot *Moëd*, omis.
  - 106, l. 2 et 5 du bas : Nazaréen; lire : *Naziréen*.
  - 114, ligne 5 : pointure; lire : *jointures*.
  - 149, lignes 9 et 15, lire : *Psaume XI et CXVI*.
  - 251, ligne 9 : XXXIII; lire : XXIII.
-

## TABLE DES MATIÈRES

- ABLUTION** des mains et des pieds, le Kippour, 175 et s. ; 242.
- ACQUISITION**, formalité de mise en possession, 22.
- ACTION** de grâce. Voir guérison.
- ADAR**. Voir MoÏs.
- ADMINISTRATION**, nombre des préposés, 295.
- AGGADA**. Voir Légendes.
- AGNEAU** pascal à consommer le 1<sup>er</sup> soir de Pâques, 33; et V. Sacrifices.
- AKIBA**, extension de son enseignement, 292.
- AME** des ancêtres, souvenir à respecter, 48, 51.
- AMÈRES** (herbes) à consommer le 1<sup>er</sup> soir de Pâques, 31, 150.
- AMIDON** de cuisine, fabrication comprenant du ferment, 35.
- ARCHE** de Noë, façon de l'éclairer, 2; — de l'Alliance divine, 298.
- ASPERSION** du sang des sacrifices, 86, 219, 222.
- ASSASSINAT** au Temple par zèle religieux, 179.
- AUTEL** ébréché, puis restauré, 174; son service, 174, 226.
- AZAZEL**, bouc d'expiation offert le jour de Kippour, 155, 211, 232, 236.
- AZYMES** (pains), obligatoires à la fête de Pâques, 1 et s. Voir Pâque.
- BABYLONIENS**, mal vus par les Palestiniens, 69; tour de Babel, 305.
- BAIN** légal, prescrit après les menstrues, 2, 33, 129, après la guérison des plaies, etc., 255, ou d'impuretés, 129, 131, celui du grand-prêtre, 191-4; celui du prosélyte, 131.
- BASSINS** du Temple pour les ablutions sacerdotales, 197-8.
- BÉTAIL**, vente aux païens, 51-2.
- BIÈRE** de Médie, interdite à Pâque comme ferment, 34, 35.
- BLÉ**. V. Céréales.
- BOIS**, rangées pour la combustion, 210-1; don solennel, 280, 308-9.
- Boucs** d'expiation offerts par le pontife au Kippour, 230-254.
- CACHETS**, servant à distinguer les offrandes au Temple, 295-6.
- CADAVRE**, impureté propagative, 8; quelle grandeur est exigible à cet effet, ib.
- CAISSES** (3) du fisc sacré, 278-9, 308, 310.
- CELLULES** des dons au Temple, 297.
- CENDRES** de la vache rousse, règles à cet égard, 195; celles de l'autel, 173-5.
- CÉRÉALES**, espèces admises pour l'azyme, 28.
- CÉRÉMONIES**. V. Office.
- CHANDELIER** d'or offert au Temple par la reine Hélène, 197.
- CHANGEURS** des sicles, droit à percevoir, 263-7.
- CHANT**. V. Musique.
- CHARITÉ** et parcimonie, 59.
- CHEVAL**. Voir mule.
- CHIEN**, signes de la rage, 253.
- COHEN**, fonctionnaire sacerdotal soumis à la plus grande pureté, 14, dons qui lui reviennent, 51.
- COMBUSTION** de certains sacrifices ou de parties. 84.
- CONFESSION** du grand-prêtre le jour du Kippour, 194-5, 205, 232, 257-8.
- CONSÉCRATION**, à brûler dès qu'elle est hors de service. 45, 110, 145-6, 258-9, non effective, 322.
- COSTUME** officiel du grand-prêtre, trésorier, 164, 168, 194, 244-5.
- COUDÉE**, avait 2 longueurs différentes, 301, 2.
- COUPES** (quatre) à boire le 1<sup>er</sup> soir de Pâques, 149.
- CUISSON**, devra être rapide pour empêcher la fermentation, 42, 199.
- CUTAH**, mets babylonien, bouillie fermentée, 10, 34, 35, 323.
- CUTHÉENS**, secte Juive pratiquant les préceptes bibliques avec minutie, 5; analogues aux païens, 265.
- DARIK**, monnaie, 268, 271-3.
- DÉLUGE**. V. Arche de Noé.
- DESTRUCTION** prévue du Temple, motifs, 163, 200.
- DEUIL**, cérémonie, qu'il comporte, 133.

- DONS importants du roi Monobaz**, 197 ; sacerdotaux. V. Cohen.
- DOUTES**, motivant la combustion de l'oblation, 14.
- EMISSAIRE responsable du transport des sicles**, 268-9.
- ENGENS**, fabrication très-difficile, 199 ; malédiction à ce sujet, 170 ; sa composition, 208-9 ; mode de l'offrir, 206-8, 213-4, 309.
- ENFANT**, à quel âge sa gestation est possible, 121.
- ENLÈVEMENT obligatoire du pain levé à la veille de Pâque**, 1-20.
- EPHA**, dime de —, à offrir par le cohen, 316-7.
- ESCLAVE**, sa situation civile à l'égard de la Pâque, 24-25.
- ESTHER**, lecture de ce livre biblique, 50, 260-1.
- EXAMEN obligatoire des maisons la veille de Pâque**, 1-8 ; moment opportun à cet effet, 1-3, 7 ; gens dignes de foi, 5.
- EXÉGÈSE biblique** ; réserves dans cette transmission, 63 ; — civile, 279. Voir jeux de mots.
- FEMELLE des animaux purs**, exclue des holocaustes, 289.
- FEMME**, soumise aux devoirs de la Pâque, 123 ; sacrifices qu'elle doit, 309, et voir Bain, Ornaments.
- FERMAGE des fournitures diverses pour le culte officiel**, 291.
- FERMENT**, égale presque le levain pur, 32, 34, 43.
- FONCTIONS spéciales au Temple**, remplies par les gens les plus aptes, 292.
- FONDEMENT**. Voir Schatiya.
- FRONTAL du pontife**, ses effets, 105, 108, 169, 176-7, 203. -
- FUNÉRAIRE**. V. Monument.
- GARDIEN gratuit des biens sacrés**, 230-1.
- GÉNUFLEXIONS au Temple**, 303-4.
- GÉOGRAPHIE**, rayonnement autour de Jérusalem, 137, 235, 240, 314 ; déplacement de la mer, 305.
- GONORRHÉE**. Voir Impureté.
- GROUPEMENT pour manger l'agneau pascal**, 120 — et V Série.
- GÉRISON**, sacrifices offerts à la suite, 28.
- HALLA**, oblation sacerdotale de la pâte ; ordre du prélèvement, 26, 28, 39-41.
- HALLEL**, partie de la liturgie composée de psaumes, 77-8.
- HERBES**. V. Amères.
- HILLEL**, sa promotion aux fonctions de Naci, 81-2.
- HOLocaustes**, composés de mâles seulement, 289, 316.
- HUILE d'onction des prêtres**, 299.
- IMPURETÉ du sol**, 107 ; spéciale à Jérusalem, 318 ; se propage à toute une chambre ou enclos, 8 ; — d'une assemblée, 102 ; par contact, 12, 13, 104, 108-9, 114, 116, 320 ; n'en pas tenir compte en certains cas, 98, 100 ; par gonorrhée, 212 ; — celle des saintetés. V. Consécration.
- INAUGURATION du sanctuaire au désert**, cérémonies afférentes, 159.
- INTENTION** ; si elle est détournée du but d'un sacrifice, celui-ci n'a plus d'effet, 65-6, 68 ; si elle est défectueuse, le sacrifice devient nul, 70.
- JÉRICHO**, ses habitants se sont permis certains sujets interdits, 58.
- JEÛNE**. Voir Kippour.
- JEUX DE MOTS** ; termes bibliques détournés de leur sens primitif par les exégètes, 45 n. 49 n. 62 n. 158, 198 n. 207, 212 n., 255, 257 n. 292, 317.
- JOUR** ; son effet sur la lumière, 2.
- JUDA**, fin de ce règne, 306.
- KADDISCH**, sanctification de Dieu, dite par les gens en deuil, 133.
- KIPPOUR**, ensemble des lois relatives à ce sujet, 155-258 ; jour du grand pardon, comparé au sabbat, 55 ; jeûne rigoureux et abstinence sévère, 247-9, il est prescrit de le rompre en cas de danger, 251-3 ; s'excuser de ses fautes envers le prochain, 255-7.
- LANGUE (touffe) de laine écarlat** : attachée à la tête du bouc d'Azazel, 205, 236 ; — (langage), au nombre de 70, que savait Petahia, 293.
- LAVAGE des dalles du Temple**, inondées de sang la veille de Pâque, 78.
- LECTURE de la loi au Temple**, faite debout, 80, 169, 240-1.
- LÉGENDES**, 59, 69, 170, 179, 196, 198,

- 200, 234, 293, 298, 306 ; instituées par Akiba, 292.
- LÉPREUX**, diverses cérémonies après sa guérison, 63 ; vivent isolés 117, 212 ; le — riche et le — pauvre, 63.
- LEVAIN**, V. l'ain levé.
- LIBATIONS**, accompagnent les sacrifices, 296, 315.
- LIBERTÉ**, la Pâque en est le symbole, 148-9.
- LITURGIE** de la soirée pascale, 150 — 4 ; de la loi, 240-2.
- LOULAB**, faisceau symbolique de la fête des tentes, 19.
- LUMIÈRE** le soir du Kippour, motif de sa présence, 54.
- MAA**, pièce d'argent, 265.
- MALE**, cheval expose parfois le maître à des dangers, 53 ; — (purs) servent seuls aux holocaustes, 289.
- MARCHÉ** à Jérusalem, son impureté, 319.
- MÉDECINE**, 121 ; — empirique, 252 ; vertu de certain fruit Jérusalémite, 305 ; remède contre les maux d'intestins, 293, 295.
- MENSTRUÉS**. Voir Bain.
- MEZOZA**, inscription aux linteaux des portes, 162.
- MER**, ses déplacements, 305.
- MINIMUM** d'offrande à donner au Temple, 308-9.
- MIRACLES** pour les portes de Nicanor, 198.
- MOIS** embolismique ou redoublé, 136 ; celui d'Adar, 260 ; pris comme point de départ, 259 à 263 ; 278.
- MOÏSE**, sa voix retentissait dans toute l'Égypte, 76.
- MONUMENT** funéraire, libation, 275.
- MORT** des fils d'Aron, 157, et de Miriam, 157 ; elle est la rémission, 256.
- MUSIQUE** au Temple, partie essentielle de la célébration du culte, 47, 172, 292, 294.
- MUTATION** possible de certains sacrifices en d'autres, 67, 91-2, 142-4, 145, 291.
- NAZIRÉAT**, renonciation par vœu à certains aliments, 27, 106 ; état sévère de pureté, 106 ; son offre, 274.
- NEOMÉNIE** incertaine, produisant le redoublement des jours de fête, 74 n. annoncée par témoins, 211.
- NISSAN**, 1<sup>er</sup> mois de l'année civile, 259 et s.
- NOMBRES**, supputation de comptes divers 292.
- NUIT**, son passage rend les sacrifices impropres, et nécessite de nouvelles ablutions, 178.
- OBLATION** sacerdotale très susceptible de l'impureté, 14 ; une fois impure, il faut la brûler, 98 ; soins pour la préserver, 15 ; on peut la manger plus longtemps, la veille de Pâques, s'il y a du levain, 25, 43.
- OFFICE**, ordre de succession des travaux cérémoniels à Pâques, 62, 78, et à Kippour, 173, 228-9, 242-4, 284.
- OISEAUX** sacrifiés en divers cas, 72, 126, 290-1.
- ONCTION**. Voir huile.
- OR**, sept sortes diverses, 207-8 ; — affiné 307.
- ORNEMENTS** de femmes (cosmétique et poudre), 35.
- OURIM** et Toumim, nom de l'oracle à consulter en cas grave, 201, 244-6.
- PAÏEN**. V. Cuthéen.
- PAIN** levé, interdit à Pâques, 1-30 ; — même de profiter de la combustion, 18 ; annule le sacrifice pascal, 70-1, 73.
- PAQUES**. Cérémonies diverses et observations relatives à cette fête, contenues dans le traité Pesahim, 1-154 ; on les explique un mois avant la fête, 5, 276 ; fêtée un seul jour en Égypte, 23.
- PAQUES** deuxième au mois d'Iyar, 104-8, 134.
- PARDON**. V. Kippour.
- PASSAGE** fréquent, entraîne l'abandon des objets perdus, 314.
- PÂTE**. Quelle quantité constitue une valeur propre, 38.
- PEAU**, varie chez les animaux, 114.
- PÉNALITÉ** imposée à celui qui mangera le pain levé pendant la fête de Pâques, 36.
- PESAH**. V. Pâques.
- POINTS-VOYELLES** influent sur la lecture et le sens, 74 n., 138 n.
- PRÉCAUTIONS** à prendre pour la mouture de la farine destinée aux azymes, 37.
- PRÉVARICATION**, usage interdit des consécration, 27, 270.

- PONTIFE**, précautions prises pour le — au jour de Kippour, 155-9, il s'isole, 161; dignité devenue vénale, 162-3; il célèbre tout l'office de Kippour, 167 et s; quelle est sa part, 167.
- PRIÈRE** du pontife au sanctuaire le Kippour, 218. V. Confession.
- QUANTITÉ** de pâte levée constituant l'interdit à Pâques, 37.
- QUOTIDIEN**, sacrifice — du soir; moment de l'offre, 60.
- RAISONNEMENT**, 13 procédés de dialectique, 139.
- RELIQUAT** d'argent consacré, 271-3; autres restes, 274-5, 286-7, 311.
- REMÈDES**. V. Médecine.
- REPTILES**, huit espèces diverses, 114.
- RESPECT** des usages locaux, pour ne pas troubler l'âme des ancêtres, 48-9, 54.
- RESPONSABILITÉ**. V. Emissaire.
- RIDEAU** de séparation, 216-7; sa composition, 295, 320-1.
- rites**, différences à cet égard entre les provinces de la Palestine, 50, 56.
- SABBAT**, repos enfreint pour la Pâques, 44; pour sauver qui que ce soit, 255, pour les sacrifices, 85.
- SACRIFICE** expiatoire, sa gravité relative, 64, 143, 253; autres consécration, 287-8.
- SACRIFICE** pascal; heure et jour pour l'égorger, 60-4, 83, 88, le manger rôti, 61, n. 93, 97, offert par séries, 75-6, à brûler dès qu'il est impur, 110, défense de briser les os, 113-4.
- SALOMON** au Temple, 307.
- SAMARITAINS**. V. Cuthéens.
- SANG**, son rôle dans les sacrifices, 79, 225. V. Aspersion.
- SCHATIYA**, pierre fondamentale du Temple, 48, 218.
- SCHEMA**, formule essentielle de la prière; récitation à Jéricho, 58.
- SCRIBES**, se servent de colle pour accommoder le papier, 35.
- SECTIONS** de service au Temple, au nombre de 24, p. 47.
- SÉPULTURE** d'un mort; interdit de tirer parti des pierres, 193.
- SÉRIES** de gens offrant le sacrifice pascal, 75-80, 104, 118-9.
- SERVANTS**, leur nombre pour la célébration du culte, 181.
- SICLES** de capitation, but et perception, 259-323.
- SIGNAL** donné du Temple pour brûler tout reste de pain, 11, 12.
- SILENCE**, premier signe de sagesse, 147.
- SIMON** le juste prédit la fin du Temple, 218, 234; sa piété, 285.
- SORT** (tirage au), mode de désignation des victimes, 201, et des servants 73 178-9, 196.
- SOCCA**, tente symbolique habitée pendant la fête des Tabernacles, 19.
- SOURCE** au Temple, 304.
- SUPRÉMATIE** cédée en 3 circonstances, 82.
- TABÉIN**, pièce de monnaie, 271-3.
- TABLES** de la loi, composition, 295, 301-2.
- TABLES** du Temple, en matières diverses, 306; nombre des tables, 298, 306, et des caisses, 298, 308; nombre des portes, 303; sa fin, 306. V. Schatiya.
- TAUPE**: mode d'enfouissement, 6-8.
- TÉTRAGRAMME** divin, nom sacré énoncé au Kippour, 196.
- TODOS**, ses habitudes pascales à Rome, 95.
- TOPOGRAPHIE** du second Temple, 194-6, 304-6.
- TRAVAUX** permis (par exception) la veille de Pâques, 56-7.
- TRAVAUX** publics en Adar, 259, 262; payés, 233.
- TRAVERSÉE** maritime le samedi, 49.
- TRÉSORIER**. V. Administration.
- TROUVAILLE**, ce qui est considéré comme tel, 314.
- USAGES** locaux: sévérité ou relâchement dans l'interdit des travaux la veille des fêtes, 46, 48, 56, et voir Respect.
- VACHE** rousse. V. Cendres.
- VEILLE** de fête, ne pas manger alors d'azyme, 148, et voir Usages.
- VENTE** aux païens. V. Bétail.
- VIN**: pour le bien goûter on mange un peu, 4.
- VINAIGRE** d'Idumée, interdit à Pâques comme ferment, 34, 35.
- YÔMA**, grand jour (du pardon). V. Kippour.

## CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

- Genèse, II, 12, p. 207.  
 VI, 16, p. 2; — 19, p. 141.  
 XXXV, 11, p. 103.  
 XXXVII, 31, p. 245.  
 XL, 11, 13, p. 149.  
 XLVII, 6, p. 32.  
 XLIX, 10, p. 300.  
 Exode, I, 14, p. 32.  
 III, 15, p. 196.  
 VI, 6, 7, p. 149.  
 IX, 8-9, p. 76.  
 XII, 2, p. 259; — 4, p. 68, 127-8; — 5, p. 7, 83, 141; — 6, p. 60, 76, 99; — 7, p. 118; — 9, p. 33, 94, 97; — 8, p. 115; — 15, p. 1, 9, 20, 83; — 16, p. 40; — 17-18, p. 1, 7, 28, 30, 31; — 19, p. 5, 7, 9, 35; — 20, p. 23, 28; — 22, p. 141, 156; — 26, p. 151; — 27, p. 63, 154; — 31, p. 76; — 38, p. 35; — 44, p. 129; — 40-49, p. 96; — 41, p. 152; — 46, p. 97, 118; — 48, p. 44, 129.  
 XIII, 3-4, p. 18, 23, 142; — 7, p. 7, 21; — 8, p. 151; — 13, p. 20; — 14, p. 151.  
 XV, 1, p. 261.  
 XVI, 12, p. 68; — 36, p. 158.  
 XIX, 1, p. 260.  
 XXII, 37, p. 161.  
 XXIII, 6, p. 230; — 18, p. 74, 84.  
 XXIV, 16, p. 157.  
 XXV, 2, 3, p. 261; — 10, p. 301; — 11, p. 302; — 17, p. 261; — 21, p. 303; — 30, p. 159.  
 XXVI, 1, p. 320. — 33, p. 213; — 35, p. 307; — 36, p. 320.  
 XXVII, 21, p. 181, 189, 191, 307.  
 XXVIII, 5, p. 295; — 15, p. 245; — 35, p. 245; 38, p. 100, 105, 109; — 42, p. 158.  
 XXIX, 1, 9, p. 158; — 12, p. 158; — 6, p. 245; — 18, p. 182; — 29, p. 165; — 30, p. 164; — 35, p. 245; — 38, p. 60, 158; — 39, p. 60, 188.  
 XXX, 7, p. 179, 180-1, 188; — 8, p. 189; — 10, p. 222, 228; — 14, p. 264; — 15, p. 261-3, 266; — 23, 25, p. 299; — 31, p. 300; — 36, p. 210; — 39, p. 189.  
 XXXI, 13, p. 253; — 15, p. 55; — 19, p. 133.  
 XXXII, 3, p. 260; — 15, p. 302; — 31, p. 244, 258.  
 XXXIV, 1, p. 295; — 7, p. 195-6; — 19, p. 51; — 25, p. 71, 74.  
 XXXV, 22, p. 260.  
 XXXVII, 24, p. 308.  
 XL, 17, p. 259.  
 Lévit. I, 4, p. 265; — 6, p. 72; — 7, p. 174-6; — 8, p. 183-4; — 10, p. 67, 141; — 12, p. 184; — 15, p. 156; — 16, p. 180.  
 II, 2, p. 214, 309; — 3, p. 167; — 11, 13, p. 209.  
 III, 5, p. 80; — 6, p. 66.  
 IV, 7, p. 225; — 13, p. 103, 212; — 25, 30, p. 223; — 33, p. 63.  
 V, 5, p. 188; — 16, p. 25; — 19, p. 308.  
 VI, 2, 3, p. 173-4, 176; 5, p. 62, 174, 211-2; — 8, p. 64, 214; — 13, p. 156; — 14, p. 182, 317; — 15, p. 164, 317; 16, p. 263; — 23, p. 112.  
 VII, 13, p. 11; — 15, p. 2; — 19, p. 99.  
 VIII, 6, p. 158; — 11, p. 80; — 13, p. 158; — 18, p. 159; — 34, p. 153, 160.  
 IX, 4, p. 159; — 23, p. 159.  
 X, 16, p. 111; — 18, p. 112.  
 XI, 32, p. 82; — 33, p. 15; — 38, p. 39.  
 XII, 2-3, p. 19; — 15, p. 19; — 30, p. 114.  
 XIII, 24, p. 96; — 37, p. 83.  
 XIV, 4, p. 230; — 19, p. 63; — 31, p. 63.  
 XV, 25, p. 184.  
 XVI, 1, p. 172; — 2, p. 171; — 3, p. 153, 266; — 4, p. 191, 244; — 5, p. 243; — 6, p. 155, 166; — 8, p. 201-2; — 9, p. 232; — 10, p. 232; — 12, p. 170-1, 206, 211; — 13, p. 170-1; — 14, p. 195, 219; — 15, p. 79, 195, 220; — 17, p. 171, 218; — 18, p. 219, 221, 224; — 19, p. 180, 225; — 20, p. 225, 229, 232; — 21, p. 195-6, 233; — 23-24, p. 191, 193, 243; — 25, p. 243; — 27-28, p. 236; — 29, p. 247-8, 251; — 30, p. 194-5, 256; — 32, p. 165; — 33, p. 226; — 34, p. 241.  
 XVII, 6, p. 102.  
 XXI, 10, p. 169; — 29, p. 114.  
 XXII, 4, p. 56, 152; — 11-14, p. 227; — 18-19, p. 290; — 27-32, p. 240, 248, 250; — 29, p. 248, 250; — 34, p. 55; — 40, p. 156; — 44, p. 98.

- XXIII, 3, p. 55; — 15, p. 98; — 28, p. 251; — 42, p. 19.  
 XXIV, 7, p. 94, 309; — 8, p. 156, 212; — 9, p. 168.  
 XXVII, 11, p. 291; — 26, p. 271; — 32, p. 265.  
 Nombres, II, 7, p. 212.  
 V, 22, p. 121.  
 VI, 9, p. 106; — 15, p. 29.  
 VII, 1, p. 160; — 11, p. 161; — 19-20, p. 140; — 39, p. 247.  
 VIII, 19, p. 47.  
 IX, 2, p. 80; — 10, p. 106, 135; — 12, p. 138; — 13, p. 137-9.  
 X, 4, p. 230; — 8, p. 165.  
 XI, 26, p. 231.  
 XII, 4, p. 140.  
 XIV, 1, p. 261.  
 XV, 11, p. 296; — 26, p. 103.  
 XVIII, 17, p. 77, 102.  
 XIX, 2, p. 155; — 3-4, p. 195; — 13, p. 77; — 15, p. 15; — 18, p. 39.  
 XXI, 1, p. 158.  
 XXV, 14, p. 164.  
 XXVI, 56, p. 201.  
 XXVIII, 2, p. 80; — 4, p. 70; — 14, p. 259.  
 XXIX, 11, p. 243; — 39, p. 99.  
 XXXI, 20, p. 82; — 25, p. 245.  
 XXXII, 22, p. 278-9.  
 XXXIII, 38, p. 157; — 40, p. 158.  
 Deutéron., I, 22, p. 261.  
 IV, 13, p. 302.  
 VI, 4, p. 58; — 6, p. 157; — 16, p. 170; — 20, p. 151.  
 VIII, 3, p. 248.  
 X, 2, p. 301; — 6, p. 157.  
 XI, 14, p. 47.  
 XII, 27, p. 77.  
 XIV, 23, p. 138; — 26, p. 121; — 44, p. 299.  
 XV, 19, p. 278.  
 XVI, 1-2, p. 49, 63, 83, 179; — 3, p. 9, 31, 36, 83, 123; — 4, p. 7; — 5, p. 130; — 6, 7, p. 46, 60, 62, 138; — 15, p. 103; — 16, p. 47.  
 XVII, 6, p. 231; — 18, p. 300.  
 XVIII, 3, 4, p. 51; — 7, p. 173.  
 XIX, 1, 7, p. 230; — 8, XIX, 8, p. 240; — 17, p. 230.  
 XXI, 8, p. 141.  
 XXIV, 8, p. 250.  
 XXVI, 5, p. 151.  
 XXVIII, 36, p. 299.  
 XXIX, 7-11, p. 240, 248.  
 XXX, 10, 11, p. 183.  
 XXXI, 20, p. 212; — 26, p. 303.  
 XXXIII, 2, p. 303.  
 Josué, V, 5, p. 134.  
 XVIII, 10, p. 201; — 25, p. 29 n.  
 XIX, 2, p. 49 n.  
 XXII, 22, p. 279.  
 XXIV, 2, 3, p. 152.  
 Juges, V, 2, p. 153.  
 IX, 38, p. 87.  
 XIX, 1, p. 165.  
 I, Samuel, II, 22, p. 171.  
 IV, 8, p. 299.  
 XI, 1, p. 298.  
 XIV, 8, p. 299.  
 XVI, 12, p. 300.  
 XVII, 49, p. 246.  
 XXI, 7, p. 307.  
 XXIII, 10, 11, 12, p. 246.  
 XXX, 8, p. 246; — 12, p. 252.  
 II, Sam. XI, 14, p. 299.  
 I Rois, I, 33, p. 300.  
 VI, 17, p. 216; — 20, p. 207.  
 VII, 50, p. 141; — 48, p. 307.  
 VIII, 8, p. 298; — 65, p. 105;  
 XII, 10, p. 310; — 14, p. 308, 310.  
 II Rois, XX, 17, p. 298.  
 XXIV, 8, p. 306 n; — 17, p. 301.  
 Isaïe, III, 26, p. 132.  
 XIX, 8, p. 133; — 19, p. 235.  
 XXII, 1, 2, p. 306; — 8, p. 163; — 14, p. 256.  
 XXV, 11, p. 304.  
 XXVIII, 16, p. 219.  
 XXX, 29, p. 139.  
 XXXIII, 17, p. 249; — 21, p. 304.  
 XXXV, 2, p. 308.  
 LIII, 12, p. 292.  
 Jérémie, III, 3, p. 246; — 14, p. 256.  
 VI, 4, p. 60.  
 X, 7, 20.  
 XIV, 8, p. 255, 258.  
 XXV, 15, p. 149.  
 XLVI, 20, p. 188.  
 Ezéchiel, I, 10, p. 171, 218.  
 IX, 2, p. 244.  
 XVI, 7, p. 150 n.  
 XX, 32, p. 255.  
 XXVI, 9, p. 240.  
 XXXVI, 26, p. 202; — 25, p. 255, 258.  
 XLIII, 8, p. 141.  
 XLVII, 12, p. 305; — 2, 5, 8, p. 304.  
 Petits proph. Nahum, I, 4, p. 208.  
 Joel, II, 23, p. 305.  
 Sophonie, I, 12, p. 2.  
 III, 7, p. 261.  
 Osée, III, 4, p. 245.  
 VIII, 14, p. 297.  
 Malakhi, II, 4, p. 244.  
 Zacharie, XI, 1, p. 234.  
 XIII, 1, p. 304.  
 XIV, 8, p. 304; — 20, p. 45.  
 Psaume XI, 3, p. 48; — 6, p. 149.  
 XVI, 5, p. 149.  
 XVIII, 5, p. 149.  
 XXII, 10, p. 252.  
 XLV, 14, p. 164.  
 L, 1, 2, p. 218; — 3, p. 294.

- LI, 5, p. 257.  
 LV, 15, p. 185.  
 LVIII, 4, p. 252.  
 LXV, 14, p. 276.  
 LXXI, 4, p. 234.  
 LXXII, 7, p. 158.  
 LXXV, 9, p. 149.  
 LXXXIX, 8, p. 294; — 33, p. 256.  
 CVI, 6, p. 195.  
 CXIII, 8, p. 152.  
 CXIV, 9, p. 152.  
 CXVI, 1, p. 77-8; — 13, p. 149.  
 CXXIII, p. 76.  
 CXXVII, 1, p. 170.  
 CXXXV, 7, p. 78.  
 CXXXVI, p. 77, — 25, p. 78.  
 CXXXVII, p. 153; — 7, p. 163.  
 CXLIV, 8, p. 129.  
 Proverbes III, 4, p. 278-9.  
 X, 7, p. 199; — 27, p. 162.  
 XVI, 4, p. 83.  
 XVII, 4, p. 199.  
 XX, 27, p. 2.  
 XXV, 6, p. 244.  
 XXVI, 11, p. 257.  
 XXVII, 23, p. 147.  
 Job, I, 5, p. 255.  
 XXXIII, 6, p. 188; — 27, 28, p. 257.  
 XXXVIII, 10, 11, p. 305.  
 Daniel, V, 5, p. 198.  
 IX, 5, p. 196.  
 Ezra, I, 9, p. 198.  
 IV, 3, p. 264-6.  
 VIII, 27, p. 268.  
 Néhémie, VIII, 15, p. 19.  
 X, 33, p. 273.  
 Cantique, V, 4, p. 303.  
 Lament., II, 8, p. 117.  
 Ecclésiaste, VII, 12, p. 252.  
 Esther, VII, 8, p. 148.  
 IX, 28, p. 50.  
 I, Chron. III, 15, p. 301.  
 IX, 20, p. 164.  
 XVII, 16, p. 80.  
 XXIII, 12, p. 158.  
 XXIX, 4, p. 207; — 19, p. 110.  
 II Chron., II, 13, p. 217.  
 III, 6, p. 207; — 8, p. 216; — 55, p. 292.  
 IV, 6, p. 198; — 8, p. 307.  
 —, 19, 20, 21, p. 307.  
 —, 7, p. 307.  
 VII, 3, p. 187.  
 XIII, 11, p. 307.  
 XXI, 13, p. 295.  
 XXIV, 8, p. 310; — 9, p. 260; — 14, p. 310.  
 XXVIII, 12, p. 77 n.  
 XXIX, 17, p. 136; — 28, p. 47.  
 XXX, 18-19, p. 136.  
 XXXV, 3, p. 299.

NOMS PROPRES DE LIEUX ET DE PERSONNES

(EN DEHORS DES TALMUDISTES)

- Abihu, 111.  
 Abtinos, 170, 199, 213, 286, 292.  
 Acco, 48-49, 305.  
 Adiabène, 197.  
 Adonias, 300.  
 Ain-Sikhar, 292.  
 Alexandrie, 35, 199, 235.  
 Ahia, 292, 296.  
 Aquilas, 198.  
 Ariss, 45.  
 Arnon, 136.  
 Aron, 111, 157.  
 Arsela, 233.  
 Ascher, 49 n.  
 Atarim, 158.  
 Athalie, 300.  
 Babylone, 83, 279.  
 Bag-Bag, 141.  
 Baïtos, 31, 170.  
 Balsan, 292.  
 Ben Abtiah, 250.  
 Ben Babi, 180, 292.  
 B. Arza, 292-4.  
 B. Bôcri, 263.  
 B. Gaber, 292-4.  
 B. Gamala, 197, 215.  
 B. Garmo, 292. V. Garmo.  
 B. Horon, 240.  
 B. Ilam, 164.  
 B. Qamçar, 199.  
 B. Qamhith, 215.  
 B. Qatin, 197.  
 Berbérie, 305.  
 Beth-Gobrin, 245.  
 Bettyra, 81-2.  
 Beçalel, 302.  
 Bira, 110.  
 Biro, 49.  
 Boçra, 216.  
 Bouli, 314.  
 Calabre, 305.  
 Cappadoce, 90, 238.  
 Carthagène, 169.  
 Cédron, 224.  
 Césarée, 8, 82, 115.  
 Chypre, 209.  
 Cippori, 49, 58-9, 82, 234, 262, 313.  
 Çophim (Scopus), 45.  
 Çouç, 235.  
 Daphné d'Antioche, 306.  
 David, 80, 299.  
 Egypte, 105, 141.  
 Egyptiens, 32.  
 Eléazar, 292-4.  
 Elie, 171, 275, 299.  
 Enos, 305.  
 Etam, 197-8.  
 Eutinos. V. Abtinos.  
 Ezra, 264-5.  
 Galilée, 50, 56.  
 Gabini, 292-4.  
 Ganoth-Cerifin, 293.  
 Garmo, 199, 286, 292.  
 Germanus, 253.  
 Gofta, 314.  
 Goliath, 246.  
 Grogroth, 284.



- Guibeon, 29.  
 Guinaï (fleuve), 314.  
 Hagros, 199.  
 Hamath, 105.  
 Hébron, 185-6.  
 Hélène, 197-8.  
 Hikouk, 10.  
 Hillel, 81.  
 Hogros b. Levi, 292-4.  
 Hor, 157.  
 Idumée, 34.  
 Iehoyakim, 300, 306.  
 Indes, 190, 193-4.  
 Jéhu, 300.  
 Jéricho, 48, 57-8.  
 Jérusalem, 3, 11, 48, 110,  
 116, 263, 268, 312.  
 Joas, 300.  
 Jonathan, 48.  
 Joppé, 6, 198, 305.  
 Joram, 300.  
 Joseph, 273.  
 Josias, 300.  
 Jourdain, 209.  
 Judée, 50.  
 Keboul, 49.  
 Levi, 314.  
 Lod, 45.  
 Maccabée, 137 n.  
 Mahomeria, 51.  
 Mardochée, 292.  
 Mebia-layin, 52.  
 Médie, 34, 279.  
 Méditerranée, 305.  
 Mescha, 49.  
 Miçpa, 180.  
 Miriam, 157.  
 Migdal-Ceboya, 48.  
 Migdal-Eder, 314.  
 Modéin, 137.  
 Modiim, 87.  
 Moïse, 76, 295.  
 Monobaz, 197.  
 Mosséra, 158.  
 Nabucodonozor, 298, 306.  
 Nadab, 110.  
 Nahschon, 111.  
 Nehardea, 69.  
 Nehonia, 292-4.  
 Nemra, 58.  
 Nicanor, 197-8, 303.  
 Nob, 29.  
 Noé, 2, 141.  
 Onias III, 234.  
 Palestine, 51, 83, 105, 192,  
 201, 279.  
 Parwa, 190.  
 Parwayim, 207.  
 Pelusium, 190, 193.  
 Petahia, 292-3.  
 Pinhas (Phinée), 111, 164,  
 292-4.  
 Qebotal, 172.  
 Rachel, 273.  
 Rimmon, 8.  
 Rome, 95, 203.  
 Salomon, 31, 106, 198,  
 217, 300, 307.  
 Samkhi, 304-5.  
 Sanaa b. Benjamin, 281.  
 Saron, 218.  
 Saül, 300.  
 Sedecias, 301.  
 Sennaherib, 139.  
 Sidon, 305.  
 Sikhnin, 202.  
 Siméon-le-Juste, 162-3,  
 218, 234, 284.  
 Sion, 299.  
 Sodome, 209.  
 Susitha, 186.  
 Tibériade, 45, 49, 305.  
 Tobie, 96.  
 Todos, 95.  
 Tyr, 16.  
 Upaz, 207-8.  
 Yabneh, 263.  
 Yohanan b. Pinhas, 292.  
 Yokonia, 303.  
 Zimri, 111, 164.